

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav Blízkého východu a Afriky

DIZERTAČNÍ PRÁCE

**Život a dílo ʿAlího Šaríʿatího a jeho vztah k islámské
revoluci v Íránu**

Praha 2009

Mgr. Petra Fuxová

**Univerzita Karlova
Filozofická fakulta**

Ústav Blízkého východu a Afriky

Mgr. Petra Fuxová

**Život a dílo Āliho ŠarīĀtího a jeho vztah k islámské revoluci
v Íránu**

**Life and Work of Āli ShariĀti and his Relation to Islamic
Revolution in Iran**

Dizertační práce

**Studijní program: Historické vědy
Studijní obor: Dějiny a kultury zemí Asie a Afriky**

Vedoucí práce: prof. PhDr. Luboš Kropáček, CSc.

Praha 2009

Prohlašuji, že jsem dizertační práci vypracovala samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.



Petra Fuxová

Poděkování

Ráda bych na tomto místě poděkovala vedoucímu své práce
prof. PhDr. Luboši Kropáčkovi, CSc. za trpělivost a cenné rady,

svým rodičům za podporu, bez níž bych tuto práci nebyla schopna dokončit,

a v neposlední řadě těm, kdo ve mně vzbudili zájem o Írán, jeho vzrušující dějiny i
bohatou kulturu.

Abstrakt

Tato dizertace se zabývá životem a dílem jednoho z nejvýznamnějších představitelů iránského islámského myšlení 20. století – Alího Šarí'atího. Práce se skládá ze dvou částí. První shrnuje iránské dějiny od konce 19. století do islámské revoluce v roce 1979. Zvláštní



pozornost je věnována úloze šíitských duchovních v klíčových událostech iránských dějin – v hnutí odporu proti koncesím uděleným západním cizincům, sesazení populárního premiéra Mohammada Mosaddeqa v roce 1953. Tyto významné okamžiky iránských dějin úzce souvisejí s islámskou revolucí v roce 1979 a do jisté míry byly i jejími katalyzátory.

Obrázek 1: Alí Šarí'atí

První část zahrnuje i Šarí'atího životopis a vyjmenovává osobnosti, které měly největší vliv na jeho intelektuální formování. Samostatná kapitola je vyhrazena vzniku a působení islámského centra *Hosejníje eršád* v Teheránu, kde Šarí'atí přednášel.

Druhá část analyzuje Šarí'atího dílo a porovnává jeho myšlenkové koncepty s myšlením dalších významných iránských myslitelů 20. století – Ahmada Kasravího, ájatolláha Rúholláha Chomejního, Abdolkaríma Sorúše a s aktivitami šíitského duchovního Músy Sadra v Libanonu. V rámci Šarí'atího díla je zvláštní pozornost věnována přednáškám „*Člověk a islám*“, „*Člověk – víceregent Boží*“, „*Náboženství proti náboženství*“, „*Fatima je Fatima*“, cyklu přednášek o „*Šahádě*“ a knize „*Hadždž*“.

Abstract

This dissertation thesis deals with the life story and work of [°]Ali Shari[°]ati, one of the most important Islamic thinkers of the 20th century Iran. The thesis consists of two parts. The first one depicts the Iranian history since the end of the 19th century until the Islamic revolution in 1979 focussing on the role of the Shi[°]a clergy during the events of special importance – resistance against the concessions granted to Western citizens and companies as well as the dismissal of the popular prime ministr Mohammad Mossaddeq in 1953. These important moments of Iranian modern history have tight connection to the Islamic revolution in 1979 and were catalysts of its outbreak. The first part of the thesis includes Shari[°]ati's biography and summarizes personalities with the key influence on his intellectual formation. Separate chapter covers birth and activities of the Islamic centre Hosseiniyeh Ershad in Tehran, where Shari[°]ati was giving his famous lectures in the late 1960ies and early 1970ies.

The second part analyses Shari[°]ati's work and compares his ideological concepts with the thinking of other important Iranian thinkers of the 20th century – that of Ahmad Kasravi, ayatollah Ruhollah Khomeini, Abdolkarim Soroush and with the activities of Shi[°]a cleric Moussa Sadr in Lebanon. The key lectures as „*Man and Islam*“, „*Man – Viceregent of God*“, „*Religion against Religion*“, „*Fatima is Fatima*“, „*Shahada*“ lectures cycle and the book „*Hajj*“ are in the focus of the second part as well.

‘Alí Šarí ‘atí, Modlitba

„Bože, dej mi schopnost tolerovat odlišný názor,
Bože, dej mi tolik moudrosti a obezřetnosti,
abych nesoudil myšlenky nebo jiné lidi, aniž bych je dostatečně poznal a porozuměl
jim,

Bože, dej mi takovou víru, abych se Ti úplně podrobil a na Zemi tak naopak mohl být
zcela svobodný ve vzpouře,

Bože, dej, aby se má duše soužila jen pro vznešené cíle. Dej požitky jen svým
bezvýznamným služebníkům, mně dej vznešenou bolest a trápení.

Můj Bože, osvobod’ mne z vězení přirozenosti, dějin, společnosti a svého já, tak abych
se mohl znovu zrodit, tak jak jsi mě původně stvořil a nikoliv jako tvor, který se přizpůsobuje
svému okolí, ale naopak abych já sám okolí mohl měnit.

Bože, zažehni ve mně oheň pochyb, aby mohl spálit jisté pravdy, které mi vštípili
druzí. A potom nech z popela povstat světlo jistoty nezahalené mlhou.

Můj Bože, osvobod’ mne od ubohosti a nízkosti napodobování.

Děkuji ti, můj Bože, žes tak jako imámu Husajnovi i mně vybral nepřátele mezi
pošetilými, neboť mít mezi nepřáteli hlupáky je jen výsadou tvých vyvolených služebníků.

Bože, chraň mne přátelství bezvýznamných a malých duší a dej mi privilegium
přatelství velkých, jako byl ‘Alí.

Bože, dej mi sílu vést boj, i když nepřítel vítězí,

dej mi sílu jít osamocen,

vést džihád beze zbraně,

pracovat bez odměny,

přinášet oběti tiše,

věřit bez předsudků,

být svůj, aniž bych zůstal dítětem,

hledat krásu uvnitř a nikoliv na povrchu,

mít odvahu být sám uprostřed davu.

Můj Bože, nedávej mi vědění, které není pro lidstvo užitečné.
Nečiň mne závislým na barbarské nevědomosti umění, abych omámen vznešeným
cítěním neviděl hlad v očích hladových a rány na těle týraných.

Bože, dej, ať mi víra v Tebe nepřinese slávu a bohatství.

Dej mi naopak sílu vzdát se bohatství a slávy ve jménu víry.

Můj Bože, dej mi takový život, abych na smrtelné posteli neprotestoval proti jeho
nicotnosti. Dej mi možnost volit, ale tak, aby Tě má volba potěšila.“

(°Alí Šarí°atí, Modlitba)¹



Obrázek 2: °Alí Šarí°atí v íránském roce 1355 (1976 AD)

¹ Shariati, Ali: *The Philosophy of Supplication*. Překlad: Mahwesh Hirmendi. www.shariati.com/pray/pray1

Cíl práce a použitá literatura

Cílem této práce je přiblížit osobnost a dílo ²Alího Šarí'atího (1933 – 1977), islámského myslitele, který na konci 60. a počátku 70. let minulého století svými přednáškami o politickém charakteru islámu přivedl zpět k víře celou generaci mladých Íránců a připravil tak půdu pro islámskou revoluci, která v roce 1979 ukončila vládu prozápadní dynastie Pahlaví. Íránské islámské myšlení 20. století jako takové není v naší zemi příliš známé, většinou je spojováno s dílem a politickými aktivitami velkého ájatolláha Rúholláha Chomejního. O autorech, jejichž životním posláním bylo sice vrátit islám na nejvyšší příčky hodnotového žebříčku lidí, ale zároveň dokázat jeho slučitelnost s takovými koncepty jako je svoboda jedince a demokracie, se doposud příliš nepsalo.

Hlavní ambicí práce je s využitím kombinovaného historicko-filosoficko-literárního přístupu analyzovat většinu klíčových Šarí'atího přednášek: „*Člověk a islám*“, „*Ideální člověk – viceregent Boží*“, „*Náboženství proti náboženství*“, „*Šaháda*“, „*Fátima je Fátima*“, „*Iqbál: výraz islámského ducha*“, manifest „*Osvícení intelektuálové a islámská obroda*“, průvodce poutí do Mekky „*Hadždž*“ a systematičtější vědecké dílo „*Islamověda*“. Užití kombinované metody při analýze Šarí'atího díla a jeho ideových východisek je nezbytné: Šarí'atí byl nesmírně složitou osobností zabývající se mnoha obory. Sám sice vystudoval literaturu a v tomto oboru vypracoval i dizertační práci, jeho přednášky jsou však oborově nezařaditelné, často se zabývají filosofickými, teologickými, sociologickými tématy najednou².

Práce se zaměřuje na klíčové téma Šarí'atího díla – jeho postoje k hlavním duchovním a ideologickým východiskům šíitské větve islámu, reinpretaci významu a obsahu některých jeho základních pilířů, šíitského kultu a na Šarí'atího hodnocení role šíitských duchovních ve společnosti.

² Autor Šarí'atího životopisu Alí Rahnemá uvádí: „*Čím víc jsem toho o něm věděl, tím více jsem uchvácen složitostí jeho osobnosti a aurou tajemna, jež se kolem něj vznášela.*“

Rahnema, Ali: *An Islamic Utopian. A Political Biography of Ali Shari'ati*. Preface. I. B. Tauris Publishers, London, 2000.

Pro analýzu Šari'atího díla je důležité poznat jeho myšlenková východiska, a to nejen v oblasti východního islámského myšlení, ale i na Západě, protože Šari'atí měl možnost několik let studovat v Paříži, a to v době, kdy intelektuální život 20. století byl v této francouzské metropoli na svém vrcholu. Dopady osobních a myšlenkových setkání s takovými osobnostmi jako byl Louis Massignon, Jean-Paul Sartre a Franz Fanon Šari'atího zásadním způsobem ovlivnily, a proto jsou i jedním z nosných témat této práce. V dizertaci se zaměřím i na porovnání Šari'atího angažmá ve věci smířování islámu s levicovými koncepty s velmi podobnou misí latinskoamerických teologů osvobození působících pod křesťanskou vlajkou.

Cílem práce je dále komparace Šari'atího myšlení s ideovými koncepty jiných významných iránských myslitelů, především s ájatolláhem Chomejním, Ahmadem Kasravím, Mahmúdem Táleqáním, Mortezou Motahharím, Abdolkarímem Sorúšem, Mohsenem Kadívarem a Abdolláhem Núrím.

Práce dále analyzuje vliv Šari'atího působení a díla na samotnou islámskou revoluci a na porevoluční vývoj v Íránu, včetně aktuálního dění a zahraniční politiky islámské republiky jak ve vůči Západu, tak ve vztahu k muslimským zemím.

Při psaní této práce autorka vycházela jednak přímo z Šari'atího přednášek, které vyšly v 80. letech minulého století v USA a Kanadě v anglickém překladu pod názvy „*Man and Islam*“, „*Hajj: Reflections on its Rituals*“, „*Shahadat*“, „*A Discussion of Shahid*“, „*After Shahadat*“, „*Thar*“, „*Iqbal: Manifestation of the Islamic spirit*“, „*What Is to Be Done: The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance*“, „*Fatima is Fatima*“, vybraných kapitol z „*Islámšenasí*“ (Islamověda) – „*The World-View of Tawhid*“, „*The Creation of Man and the Contradiction of God and Iblis, or Spirit and Clay*“, „*Cain and Abel*“, „*The Dialectic of Sociology*“, „*The Ideal Society – the Umma*“, „*The Ideal Man – The Viceregent of God*“, jednak z druhotné literatury: především z Šari'atího životopisu „*An Islamic Utopian. A Political Biography of Ali Shari'ati*.“ z pera ³Alího Rahnemy³, dále z dizertace Mahmoda Ramboda „*Religion und Gesellschaft bei Ali Schariati*“ a z kratších prací o Šari'atím, které jsou součástí sborníků o politickém islámu a úvodů a doslovů jeho přednášek vydaných v angličtině. Především se jedná o esej Abdulazíze Sachediny „*Ali Shariati: Ideologue of Iranian Revolution*“ publikovaný ve sborníku „*Voices of Resurgent Islam*“, ježž editoval John L. Esposito, studii Šáhrocha Achavího „*Shariati's Social*

³ Rahnema, Ali: *An Islamic Utopian. A Political Biography of Ali Shari'ati*. I. B. Tauris Publishers. London, 2000.

Thought“, Lawrence Eršaghího „*The Forgotten Revolutionary*“, Abbáse Manúčehrího „*Critical Religious Reason: Ali Shariati on Religion, Philosophy and Emancipation.*“, úvod Johna Esposita k přednášce „*What Is to be Done*“, úvod Sajjida Gulzara Haidera k Šarí‘atího eseji o významu pouti do Mekky „*Hajj: Reflections on its Rituals*“, kapitolu věnovanou laickým šíitským politicko-náboženským myslitelům v jednom ze základních děl o moderních iránských dějinách „*Modern Iran: Roots and Results of Revolution*“⁴ americké autorky Nikkie Keddie.

Disertace na toto téma předpokládala i studium autorů, jimiž byl Šarí‘atí ovlivněn nebo kteří se věnovali tématům boje proti kolonialismu, upozorňovali na negativní vlivy západního způsobu života v muslimských zemích: především díla Frantze Fanona „*Les damnés de la terre*“ (*Psanci této země*) klíčového pro pochopení ideologie tiersmondismu, díla Muhammada Iqbála, ájatolláha Rúholláha Chomejního, ájatolláha Mortezy Motahharího, ájatolláha Mahmúda Táleqáního, ájatolláha ‘Alího Chámene‘ího, Džalála Ál-e Ahmada.

Nezbytným pomocníkem při práci byl Korán, stěžejní dílo Henryho Corbina „*Histoire de la philosophie islamique*“ a „*Duchovní cesty islámu*“ Luboše Kropáčka.

Pro zasazení Šarí‘atího života a díla do historického kontextu autorka využila studií Yanna Richarda „*Ayatollah Kashani: Precursor of the Islamic Republic?*“, Azara Tabarího „*The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics*“ a Willema M. Floora „*The Revolutionary Character of the Ulama: Wishful Thinking or Reality?*“ publikovaných ve sborníku „*Religion and Politics in Iran*“ vydaného v péči Nikki R. Keddie, dále „*Modern Iran. Roots and Results of Revolution*“ od téže autorky, „*Hidden Iran*“ od Raye Takeyhe, „*Iran on the Brink*“ autorů Andrese Malma a Shora Esmailiana, „*Iran: Comment sortir d’une révolution religieuse*“ autorů Farhada Khosrokhavara a Oliviera Roy, Ruly Abisaab „*Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*“, Homy Katouziana „*State and Society in Iran. The Eclipse of the Qajars and the Emergence of the Pahlavis*“ a článků publikovaných v časopisech *Middle East Journal* and *Iranian Studies*.

Co se týče kapitoly o Šarí‘atího předchůdcích na cestě k politickému islámu autorka čerpala z předmluvy Mehdího Abedího a Garyho Legenhausena ke knize „*Jihad and Shahadat*“ prezentující názory Šarí‘atího a ájatolláhů Mahmúda Táleqáního a Mortezy Motahharího na legitimitu džihádu.

Pro hledání paralel mezi duchovně obrodnou misí ‘Alího Šarí‘atího v Íránu a misí Músy as-Sadra mezi šíitskými muslimy v Libanonu je stěžejní studium díla Fuáda Adžamího

⁴ Keddie, Nikkie: *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*. Yale University Press, New Haven – London, 2003, s. 198 – 213. Nikkie Keddie přednáší historii na University of California v Los Angeles.

„*Vanished Imam: Musa al-Sadr and the Shi'a of Lebanon*“ a pojednání Martina Kramera „*Syria's Alawis and Shiism*“. Adžamí se nicméně samotnému vztahu mezi ideologickými koncepty Šarí'atího a Sadrovým působením v Libanonu nevěnuje.

V práci bylo dále využito článku autorů ěAlího Paji a Mohammada Amína Ghanejrada „*Habermas and Iranian Intellectuals*“ publikovaného v časopise *Iranian Studies*.

Nezbytným pomocníkem byly i webové stránky www.wikipedia.org, iranian.com a další.

Klíčovou literaturou pro pochopení Šarí'atího jako člověka a myslitele je velmi detailní biografie „*Un Islamic Utopian. Political Biography of Ali Shari'ati*.“ z pera ěAlího Rahmemy, jejíž autor odvedl úctyhodnou a pravděpodobně i nepřekonatelnou práci, co se týče zmapování Šarí'atího života a jeho působení v centru islámských studií v Teheránu *Hosejnije eršád*. Rahnemá na knize pracoval pět let a pátral nejen v Íránu, ale i ve Francii, kde Šarí'atí pracoval na své dizertaci. Jak název, „*Political Biography of Ali Shari'ati*“, napovídá, cílem není detailní myšlenkový rozbor Šarí'atího díla. Kniha je však významným pramenem informací o jeho ideových východiscích a inspiracích, obsahu přednášek i pozadí jejich vzniku je věnován poměrně široký prostor. Plní i významnou osvětovou funkci, vzhledem k tomu, že na Západě, a to nejenom mezi laickou veřejností, ale i v odborných kruzích se uchytíl a přetrvává názor, že islámská revoluce byla dílem jediného muže – ájatolláha Rúholláha Chomejního. Díky ěAlímu Rahnemovi zůstává tajemstvím zahaleno jen málo z Šarí'atího pohnutého života, a to především v oblasti studií a intelektuálních vlivů ve Francii, dále některé okolnosti týkající se Šarí'atího uvěznění v Íránu a jeho smrt v Anglii. Zcela zásadním přínosem je popis geneze islámského centra *Hosejnije eršád*, kde zazněly klíčové Šarí'atího přednášky. Rahnemovo obsáhlé dílo by mohla obohatit jedině svědectví zakládajících členů centra a posluchačů. Někteří z nich jsou však již po smrti, jiní v emigraci nebo působí na čelních vládních postech islámské republiky.

Dizertace Šarí'atího krajana Mahmoda Ramboda „*Religion und Gesellschaft bei Ali Schariati*“ nejprve přibližuje šíitskou větev islámu jako takovou. Autor s použitím klíčových děl jako je „*Ší'a*“ ěAllame Tábátábá'ího přibližuje její dějiny, uvádí její hlavní právní zdroje i přehled formování šíitského fiqhu. Po systematickém výkladu duchovně-ideových a právních základů ší'cy přichází porovnání s Šarí'atího myšlením a tím, jak jednotlivé klíčové pojmy vnímá on. Práce je velmi dobře uchopena pro analýzu takového Šarí'atího díla, jako je „*Islámšenásí*“ a tedy i jako východisko pro studium dalších Šarí'atího prací, kterým příliš velký prostor nevěnuje, anebo je opomíjí.

Většina kratších studií, které byly autorce k tématu Šari'atí a jeho myšlení dostupné, buď shrnuje Rahnemovo klíčové dílo, nebo jen jinými slovy formuluje již zformulované. Výjimkou jsou práce 'Abdulazíze Sachediny „*Ali Shariati: Ideologue of Iranian Revolution*“, kapitola věnovaná modernímu islámskému myšlení v „*Modern Iran: Roots and Results of Revolution*“ autorky Nickie Keddie. Na posledním místě věnovaná práce je základním dílem pro pochopení moderních iránských dějin a iránského intelektuálního života ve 20. století.

Krátká studie Nathana Coombse „*Ali Shariati: Between Marx and the Infinite*“ zdůrazňuje především Šari'atího levicové zaměření, jeho snahu měnit svět a napojení na hnutí *tiersmondismu*. Coombs hodnotí Šari'atího jako eklektika, nicméně zdůrazňuje, že mnohé v jeho díle a životě stále zůstává obestřeno tajemstvím, včetně skutečnosti do jaké míry přispěl k islámské revoluci.

Abbás Manúčehrí se ve své studii „*Critical Religious Reason: Ali Shariati on Religion, Philosophy and Emancipation*“ zaměřuje na Šari'atího vztah šíitskému islámu a snahu vtisknout mu nový obsah.

Jak z výše uvedeného vyplývá, jen málo pozornosti bylo věnováno podrobnějšímu rozboru Šari'atího díla, jednotlivých přednášek i ucelenějších prací. Ambicí této práce je pokusit se alespoň o částečnou nápravu.

Úvod

Po 11. září 2001, kdy se začaly naplňovat vize „střetu civilizací“ nastíněné Samuelem P. Huntingtonem ve „*Střetu civilizací*“, západní svět začíná věřit, že pravým obrazem islámu je nesmiřitelnost vůči Západu, jeho hodnotám a způsobu života a že výrazem této nesmiřitelnosti jsou spektakulární teroristické útoky, jejichž oběti se stávají civilisté žijící v duchu těchto hodnot. „*Lze islám reformovat?*“ ptají se umírněně smýšlející intelektuálové, zatímco radikálové tuto možnost kategoricky popírají.

Āli ŠaríĀtí chtěl islám reformovat, aby byl pro mladou generaci přitažlivější než západní způsob života, zároveň ho ale zpolitizoval a stál tak u zrodu islámské revoluce v Íránu, i když se jí sám nedožil. Přestože byl šíitským muslimem, i jeho myšlenky měly vliv na radikální islamistická hnutí, která se začala šířit v oblasti Maghribu, Blízkého a Středního východu od konce 80. let 20. století a u jejichž geneze stály ideje sunnitských obrozeneckých myslitelů. ŠaríĀtí vyzdvihoval příklad mučednické smrti imáma Husajna a nepřímo inspiroval vznik hnutí jako je Hizballáh.

Některé jeho stále živé myšlenky obratně využité ājatolláhem Chomejním a jeho následovníky poslaly nepřímo na cestu, odkud není návratu, stovky šahidů. ŠaríĀtí ale nesouhlasil s diktaturou, kritizoval duchovní za jejich myšlenkovou rigiditu a pasivní přístup k problémům věřících, žádal právo na *idžtihád* pro osvícené intelektuály. Proto se k jeho dědictví hlásí i členové militantní *Modžáhedín-e chalq*⁵ organizující z exilu útoky proti představitelům islámské republiky a jejím institucím.

ŠaríĀtího dílo má několik dimenzí a na své si při jeho studiu přijdou čtenáři s naprosto odlišnými názory. ŠaríĀtím se inspiroval ājatolláh Chomejní, jeho odpůrci z organizace *Modžáhedín-e chalq*, jejíž vůdci Marjam a MasĀúd Radžaví jsou dnes rovněž kritizováni za své totalitní praktiky, reformisté v čele s bývalým prezidentem Mohammadem Chátamím, stopy ŠaríĀtího vlivu vidíme paradoxně i na Chátamího nástupci Mahmúdu Ahmadínežádovi aspirujícího na roli novodobého vůdce hnutí zemí třetího světa. Na ŠaríĀtího odkazují pronásledovaní islámští intelektuálové Ābdolláh Núrí, Hasan Júsefí-Eškevárí, Mohsen Kadívar, Hášem Aghádžarí, kteří svou kritikou překročili hranici svobody slova vytyčenou vládními strukturami Íránské islámské republiky.

⁵ Organizace lidových mudžáhidů, angl. Mojahedin-e Khalq Organization, MKO.

Šarí'atího odkaz v Íránu je tak stále živý, i když některé z jeho přednášek jako „*Náboženství proti náboženství*“ představují tabuizovaná témata a jejich šířitelé jsou pronásledováni těmi, kterým 'Alí Šarí'atí připravil půdu pro uchopení moci.

Islámská revoluce v Íránu dále inspiruje islamistická hnutí v celém muslimském světě a je také její zásluhou, že v libanonské vládě usedli zástupci hnutí Hizballáh a ve volbách na palestinských územích zvítězilo hnutí Hamás, myšlenkově zakořeněné v hnutí *Muslimských bratří*, duchovně však posilované příkladem vzniku a existence islámské republiky v převážně šíitském Íránu.

Šarí'atí nabídnul muslimům přitažlivou alternativu ke komunismu a kapitalismu 70. let i ke konzumnímu materialismu, který začal od přelomu 80. a 90. let nahrazovat pokřivený socialismus v satelitních státech Sovětského svazu a v zemích třetího světa, které se dříve nacházely v sovětské sféře vlivu.

I. část

Dějiny Íránu v 19. a 20. století

Cílem této kapitoly je nastínit vývoj v Íránu přibližně ve stoletém období od konce 19. století po přelomový revoluční rok 1979. Toto období zahrnuje převratné události, jako byl odpor šíitských duchovních (*'ulamá'*) proti nevýhodným koncesím uděleným evropským mocnostem, konstituční revoluce v roce 1905, konec dynastie Qádžárovců, vzestup a pád Rezá Chána z dynastie Pahlaví, nástup jeho syna Mohammada Rezy, období politické nestability po II. světové válce, období vlády koalice Národní fronty v čele s premiérem Mosaddeqem, události kolem znárodnění ropného průmyslu a následný převrat, v němž byl Mosaddeq za asistence britských a amerických zpravodajských služeb odstaven od moci a který upevnil chvějící se pozici šáha Mohammada Rezy Pahlavího.

Odpor šíitských duchovních proti koncesím a Mosaddeqův boj o vymanění ropného průmyslu z britské kontroly jsou klíčové události, bez jejichž znalosti nelze pochopit důvody široké počáteční podpory islámské revoluci, která v roce 1979 doslova „smetla“ dynastii Pahlaví, ani následný vývoj v Íránské islámské republice a její zahraniční politiku a ekonomickou orientaci.

Studium aktivní rezistence šíitských duchovních proti nevýhodným koncesím uděleným na konci 19. století a na počátku 20. století a proti sekularizaci společnosti nám pomáhá pochopit v podstatě neslábnoucí reálnou sílu duchovenstva, jeho schopnost mobilizovat věřící, provázanost dění v Iráku, Libanonu a Íránu v rámci internacionalismu šíitského duchovenstva volně putujícího mezi tradičními centry šíitské vzdělanosti - iráckým Nadžafem a íránským Qomem.

Znárodnění ropného průmyslu v Íránu nebylo znárodněním ve smyslu, jak ho známe z československých dějin po komunistickém převratu v roce 1948 – tj. zcizením majetku „kapitalistů“ a jeho převedením do správy „dělného“ lidu, ale vlasteneckým aktem antikolonialismu, jímž se měla kontrola nad těžbou, zpracováním a prodejem ropy převést z dosavadní britské kontroly pod správu íránské vlády. Přebat v roce 1953 je událostí, která nepřestává zatěžovat bilaterální vztahy mezi Íránem a Velkou Británií a Íránem a USA ani po více než padesáti letech, a je stále negativně vnímán širokým spektrem íránské veřejnosti jako příklad bezprecedentního zasahování západních mocností do vnitřních záležitostí Íránu. Někteří autoři, jako např. Fariborz Mochtarí⁶, však nabízejí jiné interpretace této události a tvrdí, že by Mosaddeq padl i bez intervencí velmocí a ukončení jeho vlády uvítala velká část íránského obyvatelstva znepokojená silící mocí levicové strany *Túde*.

Od koncesí ke konstituční revoluci

Ke konci 19. století v Íránu narůstal počet vysoce postavených hodnostářů, kteří si uvědomovali nutnost zavedení reform. Jedním z nich byl Amín ad-Dowle⁷, který zastával různé významné posty a byl považován za upřímného reformátora, jemuž se přičila korupce a narůstající vlivy cizích zemí. Prostor k reformě byl však v důsledku dominance lidí typu premiéra Amína as-Soltána jen omezený. O reformy se zasazoval i Mírzá Malkom Chán, během svého dlouhého pobytu ve Francii ovlivněný myšlenkami svobodného zednářství.

Vztahy s Velkou Británií a dalšími evropskými zeměmi měly negativní dopad na íránské hospodářství: tradiční íránská řemesla nemohla soupeřit s evropskou sériovou výrobou, vzájemná obchodní bilance mezi Íránem a jeho západními partnery byla

⁶ Mokhatari Fariborz: *Iran's 1953 Coup Revisited: Internal Dynamics versus External Intrigue*. The Middle East Journal. Volume 62. Number 3. Summer 2008. s. 457 – 491.

⁷ Al-Dowleh (ad-Dowleh, ad-Dawleh) je titul vysokých vládních hodnostářů za dynastie Qádžárovců.

nevyrovnaná ve prospěch cizích mocností. Vážné důsledky pro reálnou hodnotu íránské měny měl drastický pokles ceny stříbra na světovém trhu.

Mocnosti, především Velká Británie, tvrdě hájily své politické a obchodní zájmy a usilovaly o získání monopolního postavení v různých oblastech podnikání v Íránu. V roce 1889 Násér ad-Dín Šáh podnikl svoji třetí cestu do Evropy, o jejíž uskutečnění se výrazným způsobem zasloužil britský ministr pro Írán, Sir Henry Drummond. Během cesty šáh podepsal koncesi na provozování loterie v Íránu prosazované mimo jiné i Mírzou Malkom Chánem. Udělení koncese však narazilo na silný odpor duchovních, kteří argumentovali skutečností, že Korán hazardní hry zapovídá. Šáh byl nucen ustoupit. Ke konci 19. století začalo docházet ke sblíživání opozice z řad duchovních a sekulárních reformistů se západním vzděláním, ovlivněných tamějšími myšlenkovými koncepty. Jedním z architektů této pragmatické aliance byl také panislámský reformátor Sejjed Džamál ad-Dín al-Afghání (1839 – 97), který krátce působil i na dvoře Náséra ad-Dína Šáha, záhy se však v důsledku svých ostrých antibritských pozic znelíbil a začal proti šáhovi ostře kázat ve svatyni nedaleko Teheránu, kde žil obklopen svými příznivci.

Opoziční síly spojila koncese na pěstování, prodej a export íránského tabáku poddanému britského impéria v březnu 1890. Udělení koncese bylo utajováno, odhalil je teprve na konci roku 1890 článek v persky vydávaném istanbulském listu *Achtar (Hvězda)*. Tato koncese vyvolala daleko větší odpor než jiné, protože v pěstování a obchodu s tabákem bylo zainteresováno daleko více lidí než v jakémkoliv jiném oboru činnosti. První protest většího rozsahu se uskutečnil na jaře roku 1891 v Šírázu. Duchovní, který stál v jeho čele, byl vypovězen do Iráku, kde se setkal s al-Afgháním a ten napsal dopis tehdejší nejvyšší šíitské autoritě, velkému ájatolláhovi Mírzovi Hasanu Šírázímu s žádostí o odsouzení šáha zaprodávajícího Írán cizincům. Šírází nejprve napsal soukromý dopis šáhovi, v němž shrnul všechny argumenty proti koncesi, mezitím už však vypukly protesty po celém Íránu. V prosinci odpor vyvrcholil všeobecným bojkotem tabákových výrobků, k němuž se připojily šáhovy manželky a nemuslimové. Vláda reagovala zrušením koncese na vnitroíránské obchody s tabákem, snažila se však zachovat koncesi na export. To však odpůrcům nestačilo: Střelba do demonstrantů v Teheránu vyvolala další vlnu protestů a vláda konečně na počátku roku 1892 ustoupila a zrušila celou koncesi. Náhrady za porušení koncesionářské smlouvy měly za důsledek první íránský zahraniční dluh ve výši 500 tisíc liber. Hnutí proti tabákové koncesi bylo prvním mohutným protestem v moderních íránských dějinách, koordinovaným nejen v rámci celé země, ale i s šíitskými duchovními centry v Iráku. Spojilo různorodé

sociální skupiny zahrnující proreformní vzdělance, konzervativní obchodníky *bázáru*, prostý lid i příslušníky vládnoucího dvora a odhalilo ohromný mobilizující potenciál vlivu šíitských duchovních, který se měl v 20. století znovu projevit na počátku padesátých letech v podílu některých *‘ulamá’* na sesazení premiéra Mosaddeqa, podezříváného z kapitulace levicové ideologii a vedení Íránu do sovětské sféry vlivu, a kulminovat islámskou revolucí v roce 1979, která nekompromisně ukončila politicko-ekonomickou přítomnost USA v Íránu a zemi rázně reislamizovala.

Po zrušení tabákové koncese následovalo zvýšení ruského vlivu v zemi. Některé duchovní se podařilo dočasně umlčet udělením vysokých penzí. Hlavní opoziční aktivity proti Násér ad-Dín Šáhovi se přesunuly do zahraničí, především do Turecka, kde se sultán Abdülhamid pokoušel využít íránské opozice ve prospěch svého nároku na titul chalífy. Íránská opoziční skupina v Istanbulu, jež mimo jiné zahrnovala al-Afgháního, Aqá Chána Kermáního a šajcha Ahmada Rúhího, korespondovala s duchovními v Íránu a vyzývala je k neposlušnosti šáhovi. Al-Afghání vnuknul jednomu ze svých věrných příznivců, Mírzovi Rezovi Kermánímu, myšlenku zavraždit Násér ad-Dína Šáha, kterou Kermání 1. května 1896 ve svatyni Šáhzáde *‘Abd al-Azím* v íránském městě Rajj proměnil v čin.

Následník trůnu Mozaffar ad-Dín Šáh byl slabým panovníkem, který podléhal vlivu svého okolí a zatěžoval státní pokladnu svými extravagantními výdaji. Aby kompenzoval schodek ve státních financích, nechal na návrh svého ministerského předsedy Amína ad-Dowla do Íránu pozvat Belgičana Josepha Nause, který měl zefektivnit vybírání daní. Nausovy pravomoci se postupně rozšířily, až se nakonec stal de facto ministrem financí. Na nový způsob vybírání daní si záhy stěžovali domácí statkáři a obchodníci, kteří Nause obviňovali z protežování cizinců, především Rusů. V letech 1900 a 1902 si Mozaffar ad-Dín vzal dvě velké ruské půjčky na financování svých cest do Evropy. Nespokojenost s panovníkem narůstala a opoziční síly zahrnující duchovní, dvořany, obchodníky bazaru i sekulární modernisty začaly formovat tajné spolky. Terčem opozičních aktivit se stal Amín as-Soltáne, podle mnohých názorů odpovědný za narůstající ruský vliv a zadlužení. Jeho odvolání v roce 1903 však opozici neumlčelo, i nadále pokračovaly protesty proti belgickým celním úředníkům a rostoucím cenám. Tajné spolky hrály významnou úlohu v šíření tiskovin vydávaných v perštíně za hranicemi Íránu, k nimž přibýly listy *Parvareš* a *Sorajja* vydávané v Káhiře a *Habl al-Matin* v Kalkatě. Atmosféru revolty posílily události v zahraničí: rusko-japonská válka v letech 1904 až 1905 a ruská revoluce v roce 1905, které do jisté míry vylučovaly ruskou intervenci ve prospěch Qádžárovské dynastie.

Revoluční události v Íránu začaly v prosinci 1905, kdy guvernér Teheránu nechal zbít obchodníky s cukrem za to, že odmítli snížit ceny této komodity. V reakci na událost skupina duchovních a obchodníků nejprve obsadila královskou měřítu v Teheránu a poté na návrh Sejjeda Mohammada Tabátábá'ího svatyni Šáhzáde 'Abd al-Azím v Rajji. Zde povstalci zformulovali požadavky, které byly předány šáhovi a které zahrnovaly i vytvoření 'adalatcháne, neboli domu spravedlnosti. Šáh odvolal guvernéra Teheránu a v lednu 1906 přislíbil zformovat zmíněný, opozicí vágně definovaný zastupitelský orgán. Když namísto realizace slibů nadále pokračovaly represe, sílily opoziční aktivity a kázání duchovních – Sejjeda Džamála ad-Dína Esfaháního a Šajcha Mohammada Va'eze - radikalizovalo věřící. Velká skupina duchovních odešla v červenci 1906 do Qomu, obchodníci obsadili britskou misi v Teheránu. Požadavky směřované k šáhovi nyní zahrnovaly odvolání ministerského předsedy Ajn ad-Dowla, vytvoření poradního sboru – *madžlesu* a v opozičních kruzích se začalo objevovat slovo *mašrúte* (ústava). Šáh požadavkům vyhověl: na konci července 1906 odvolal Ajn ad-Dowla a na počátku srpna akceptoval vytvoření *madžlesu*. Ten zahájil činnost v říjnu 1906 a mezi zastupiteli bylo i velké množství duchovních. Hlavní úlohou „poslanců“ se stala formulace *Základního zákona*, který šáh podepsal po dlouhém otálení až na smrtelné posteli v prosinci 1906. Po jeho smrti v lednu 1907 byl *Základní zákon* doplněn o *Dodatečný základní zákon* a v říjnu 1907 podepsán novým šáhem, Mohammadem 'Alím. Oba dokumenty, vycházející z belgické ústavy, se staly jádrem íránské ústavy platné až do islámské revoluce v roce 1979. Prvotním záměrem bylo vytvoření skutečné konstituční monarchie, kde by *madžles* hlasoval o všech důležitých záležitostech, vč. mezinárodních smluv a zahraničních půjček, a ministři by mu byli povinni skládat účty ze svých aktivit. Zákony garantovaly i rovnost občanů před zákonem a osobní svobody. Nově nabytá svoboda tisku a shromažďování se odrazila ve velkém množství vydávaných novin a časopisů a v rozkvětu literatury. Na celém území Íránu se formovaly různé spolky – *andžomán*.

První spory mezi *madžlesem* a despotickým šáhem Mohammadem 'Alím vznikly ohledně jmenování Atábaka premiérem. Šáhovo očekávání, že mu Atábak pomůže zbavit se *madžlesu*, nedošlo naplnění: premiér se namísto toho snažil přivést obě strany, šáha se dvorem a zastupitele, ke kompromisu. To mu však přineslo nedůvěru obou stran a nakonec byl 31. srpna 1907 zavražděn radikály. Existují však důkazy, že jeho vraždu plánoval i šáh.

Ve stejný den došlo i k uzavření smlouvy mezi Velkou Británií a Ruskem, která měla mít pro mladou íránskou konstituční demokracii fatální důsledky. Obě strany, aniž by se obtěžovaly íránskou vládu jakkoli informovat, se dohodly na rozdělení Íránu do tří zón: Sever a oblast hlavního města Teheránu měly spadat do ruské sféry vlivu, zatímco jihovýchod měl

být pod britskou kontrolou. Do třetí zóny spadala všechna území mezi těmito sférami vlivu, paradoxně i ropná pole, která měla být nalezena teprve později.

Po neúspěšném pokusu o jeho zavraždění se šáhovi za pomoci osobní kozácké brigády v červnu 1908 podařilo provést puč a madžles zavřít. Následovaly perzekuce a popravy nepohodlných a nejnebezpečnějších vůdců opozice, mimo jiné Džamál ad-Dína Esfaháního⁸, Málek al-Motakellemína a Mírzy Džahangíra Chána. Opozice byla rázně umlčena a šáhovi se odmítnul podrobit jen Tabríz hájený statečnými občanskými gardami. V čele tabrízského odboje stáli odhodlaní muži prostého původu, mezi nimiž vynikali Sattar Chán a Báqer Chán, kterým se podařilo vzdorovat dlouhé měsíce šáhově armádě obléhající město. Odpor zlomily až ruské jednotky, které se města zmocnily pod záminkou ochrany cizinců. Vedle Tabrízu se dalším centrem odporu stalo území ovládané kmenem Bachtjárů, kterým se podařilo osvobodit Isfahán. Ze severu přišly Bachtjárům dále postupujícím směrem k Teheránu na pomoc radikální skupiny. V červenci 1909 se oba opoziční proudy setkaly v Teheránu: šáh uprchl k Rusům a následníkem se stal jeho nezletilý syn Ahmad. V ustaveném 2. madžlesu proti sobě stály dvě strany – umírnění vedení Behbaháním – a demokraté – vedení Taqízádem. Palčivý problém představovaly opět státní finance, které měl dát do pořádku pozvaný americký expert Morgan Shuster, jenž měl do čela finanční policie pověřené výběrem daní postavit majora britské indické armády Stokesa. Shusterův záměr vyvolal odpor Rusů, kteří přesvědčili Brity, aby je podpořili v požadavku, že iránská vláda nesmí jmenovat na významná místa ve státní správě cizince bez rusko-britského souhlasu. Madžles nejprve požadavek odmítnul, s ruským vojskem blížícím se k Teheránu však šáhův poručík Násir al-Molk a Bachtjáry vedená vláda nátlaku ustoupili a Shustera v prosinci 1911 odvolali. Tím revoluční demokratické změny skončily a postupně docházelo k omezení všech nabytých svobod. Velká Británie a Rusko ovládaly konzervativní kabinet. Británie podporovala separatistické ambice šajcha Chaz'ala v Arabistánu⁹, oblasti, kde byla objevena naleziště ropy

⁸ Sejjed Džamál ad-Dín Isfahání byl významným duchovním a otcem jednoho z největších iránských spisovatelů 20. století Mohammada 'Alího Džamálzáda (ang. Jamalzadeh, nar. mezi 1892 – 6 v Isfahánu – zem. 1997 v Ženevě) – autora „*Jekí búd, jekí nabúd*“ (*Bylo nebylo*), „*Fársí šekar ast*“ (*Perština je cukr*), „*Tolch va šírín*“ (*Hořké a sladké*), „*Kohne va now*“ (*Staré a nové*).

⁹ Jedná se o dnešní iránskou provincii Chúzestán na jihozápadě Íránu, obývanou arabskou minoritou, v minulosti střídavě pod „dálkovou“ kontrolou Osmanské říše a Persie. V důsledku vzdálenosti tohoto území přiléhajícího k Šatt al-'Arab od center moci jeho vládců dle míry svých ambicí požívali větší či menší autonomie. V druhé polovině 19. století byl na tomto území ustaven emirát Mohammara. Jeho vládce hádždž Džábír z kmene Banú Ka' b se domníval, že mu Qádžarovská dynastie poskytne větší prostor pro samostatnost, a proto zvolil perskou ochranu. V roce 1857 šáh Násir ad-Dín udělil emirátu Mohammara autonomní status. Během vlády šajcha Chaz'ala ibn Džábír emirát podporovaný ve svých separatistických ambicích Velkou Británií, s jejímiž mocenskými plány Chaz'alovy snahy konvergovaly, svoji nezávislost na Persii ještě dále upevnil. Smlouva o britské vojenské pomoci po I. světové válce Británii umožnila kontrolu místních ropných nalezišť.

spravovaná Anglo-perskou ropnou společností vytvořenou v roce 1909 a v níž britská vláda od roku 1914 vlastnila majoritní podíl.

Vzestup Rezá Chána

Na počátku roku 1924 se ctižádostivý ministr války vládce Qádžárovské dynastie šáha Ahmada - Rezá Chán rozhodl ustavit republiku. Sám měl v úmyslu stanout v jejím čele jako premiér. Rezá Chán měl podporu části poslanců madžlesu, kteří jako svůj vzor vnímali Turecko, kde Kemal Atatürk provedl sekulární převrat. Sekularizace se však silně obávali šiiští duchovní, kteří republikány obvinili z napojení na Londýn a mobilizovali věřící k protestům. Na příkaz Rezá Chána armáda protesty potlačila. Další demonstrace však zakrátko pokračovaly v Teheránu, Mašhadu, Isfahánu a Qomu. Rezá Chán pochopil, že cesta k moci je možná pouze s podporou duchovenstva: V Qomu navštívil tehdejší šiitské autority: ájatolláhy °Abd al-Karíma Há´erího¹⁰, Mohammada Hosejna Ná´íního, Abolhasana Músáví-Esfaháního, Hasana Tabátábá´ího a další. Aby uklidnil svého největšího odpůrce – poslance a duchovního – Sejjeda Hasana Modarrese¹¹ – povýšil dva jeho blízké přátele Fírúze Mirzá Nosrat ad-Dowla a Šokrolláha Chána Qaváma ad-Dowla Sadrího na posty ministrů financí a vnitra. Rezá Chán se rovněž začal zúčastňovat různých rituálů a ceremonií v době šiitských svátků a vykonal pouť do posvátného Nadžafu. Cílem bylo přesvědčit lid o hloubce náboženského citění. Tato taktika se osvědčila: veřejnost začala volat po sesazení Qádžárovské dynastie: madžles o sesazení Qádžarů a jejich nahrazení dynastií Pahlaví hlasoval 31. října 1924.

¹⁰ Ájatolláh °ozmá hádždž šajch Abdolkarím Há´erí-Jazdí (1859 – 1937). Studoval v Jazdu a v Samaře u Mirzy Hasana Širáziho. Po smrti svého „píra“ odešel společně se Sejjedem Mohammadem Fešarakím, jenž na něj měl velký vliv, ze Samary do Nadžafu. V Qomu založil seminář *Hawza-je °elmíja*, což přispělo ke zvýšení prestiže tohoto posvátného města, z něhož se tak postupně stalo duchovní centrum úrovně Nadžafu. Z tohoto důvodu je Há´erí-Jazdí nazýván ájatolláh al-mo´ases (zakladatel). Zasloužil se i o obrodu již fungujících seminářů *Dár aš-šefá´a Fajzíja*. Po celý život se důsledně vyhýbal politice, je tudíž považován za představitele kvietistického přístupu. Tuto zásadu porušil až nedlouho před svojí smrtí, když protestoval proti dekretu Rezy šáha zakazujícímu ženám zahalovat se na veřejnosti. Přes svůj klíčový podíl na rozkvětu Qomu jako centra šiitské vzdělanosti Há´erí-Jazdí vždy deklaroval svou oddanost Karbale a imámu Husajnovi – z tohoto důvodu také nosil ve jménu přívlastek „Há´erí“, „al-há´er“ znamená zahradu bezpečí, sad a je přívlastkem Karbaly.

¹¹ Sejjed Hasan Modarres (1870 – 2.12.1936 zavražděn na šáhův příkaz), byl stoupencem iránské konstituční revoluce, poslancem a zakladatelem reformní strany *Hezb-e esláh taláb*. Studoval v Isfahánu a Nadžafu, odkud byl vyslán, aby v Teheránu dohlédl na kompatibilitu zákonů přijatých madžlesem s šari´ou. Za I. světové války pobýval v iráckém, syrském a tureckém exilu. V exilové vládě Nezáma os-Saltána měl funkci ministra spravedlnosti. Mezi jeho žáky patřil i ájatolláh Rúholláh Chomejní. Den Modarresovy násilné smrti - 1. azár - je v iránské islámské republice připomínán jako *Den madžlesu*.

Jakmile se však Rezá Chán dostal k moci, začal postupně moc duchovenstva omezovat a Írán po tureckém způsobu sekularizovat. Zaměřil se na finanční zdroje duchovenstva, které byly předpokladem jeho nezávislosti na státní moci, a na náboženské vzdělávací instituce, které chtěl vymanit zpoza kontroly různých skupin duchovních. Byl přijat zákon o nadacích, který správu těchto institucí, jimž věřící v hojné míře odkazovali finanční prostředky, svěřil odboru nadací ministerstva vzdělávání. V roce 1928 byl po francouzském vzoru přijat nový občanský zákoník, který výrazně snížil pravomoci náboženských soudů. Ve stejném roce bylo přijato nařízení, podle něhož se povoloval výkon advokátní a soudní praxe pouze absolventům státních a cizích universit – absolventi náboženských seminářů tak nemohli tuto praxi vykonávat. V roce 1932 náboženské soudy přišly o pravomoc registrovat a ověřovat smlouvy, závěti a plné moci. Tím duchovní ztratili významný zdroj příjmů. Největší kontroverzi však způsobil zákon o odívání na veřejnosti, přijatý 27. prosince 1928, podle něhož byli všichni muži povinni na veřejnosti nosit oděv v západním stylu a jednotné čapky. Jen část duchovních, na základě zvláštního vládního povolení, byla oprávněna nosit tradiční oděv a turban. Manželky vládních hodnostářů nesměly vycházet v závoji, ale pouze v klobouku v západním stylu. Dodržování zákona o odívání bylo vynucováno násilnými prostředky, včetně fyzických trestů. Přijetí kontroverzního zákona předcházelo preventivní uvěznění Sejjeda Hasana Modarrese, z jehož strany šáh očekával mobilizaci opozice. Vláda zakázala i pašijové hry¹² a povolila konzumaci alkoholu v restauracích a hotelích i jeho prodej v některých obchodech. Násilná sekularizace měla nežádoucí efekt - patrně zvýšila náboženské zanícení části obyvatel, kteří byli nuceni svojí víru praktikovat v utajení.

Rezá Šáh upevnil také moc Persie nad Arabistánem, kam záhy po svém nástupu k moci poslal armádu. Šajcha Chaz'ala deklasoval na loutku podléhající příkazům generála Zahediho. Ten šajcha později proti jeho vůli odvezl do Teheránu, kde žil v domácím vězení až do své smrti roku 1936. V 30. letech následovalo poperštění oblastí. Místní arabské názvy byly nahrazeny perskými. Mohammara, správní centrum v minulosti stejnojmenného emirátu, se přejmenovala na Choramšáhr. Dochází i k odtržení území o rozloze 25 400 km² a jeho připojení k provincii Fars.

Sesazení Rezá Šáha v roce 1941 v důsledku jeho silících vazeb na Německo mělo za důsledek zhroucení centrální autokratické politické moci a rozvoj různých politických tendencí: zatímco část obyvatelstva uvítala možnost vrátit se k víře a veřejně ji praktikovat, část začala naopak podléhat šíření marxisticko-leninské ideologie ze Sovětského svazu.

¹² Arab. ta'zija, pers. ta'zije.

Levicová strana *Túde*¹³ byla založena 28.9.1941. Program strany byl zakladateli prezentován jako demokratický, protikoloniální a protifašistický s důrazem na ochranu lidských práv. Z počátku strana popírala své komunistické zaměření, a proto získala příznivce ze všech společenských vrstev. Strana citlivě pracovala s iránskou realitou, brala do úvahy náboženské citění Íránců a vyhýbala se střetům s šíitskými institucemi a duchovenstvem. Tento postup k ní přiváděl další stoupence, nicméně šíitští duchovní úmyslům jejích představitelů nedůvěřovali a obávali se silných vlivů komunistického režimu v Sovětském svazu a možnosti komunistického převratu. Obavy z šíření komunismu pak paradoxně část duchovenstva přivedly ke smíru a spolupráci s následníkem Rezá Šáha Mohammadem Rezou Pahlavím.

Vliv šíitských duchovních vedle levicových tendencí dále oslabovaly názory Ahmada Kasravího, který kritizoval šíitské rituály a praktiky, jež podle jeho názoru neměly s pravou vírou nic společného a odváděly věřící od skutečných společenských a hospodářských problémů, jež bylo nutno naléhavě řešit. Kasraví postupně začal zpochybňovat nejen roli a legitimitu duchovenstva, ale i samotné základy ší'cy. Rozlišoval dva druhy islámu: islám proroka Muhammada a proti němu stojící islám praktikovaný všemi sektami, jež vznikly postupně s šířením islámu. Současný islám se podle Kasravího stal institucí řízenou duchovními, nepřinášející nikomu užitek. Kasraví kritizoval duchovní za prohlubování propasti mezi sunnou a ší'ou, budování svatyní nad hrobkami imámů a jejich uctívání označil za modlářství a kult osobnosti. Kritizoval i vnímání pouti jako prostředku dosažení spásy – prostředky vynaložené na cestu by měly být raději věnovány potřebným. Vysmíval se konceptu mediace (*šafá'at*), podle něhož se v soudný den imámové přimluví za ty, kteří navštívili jejich hrobky a vykonali u nich modlitbu (*tavasol*). Kasravího dílo „*Ší'igari*“ (*Ší'ca*) představuje odmítnutí šíitského islámu jako takového: Kasraví respektuje právo imámů 'Alího a Husajna na titul chalífy, negativně však hodnotí roli šestého šíitského imáma Dža'fara Sáděqa, který si nárokoval chalífát, nicméně za něj nebojoval. Schizma mezi sunnou a ší'ou podle Kasravího prohloubila Safíjovská dynastie, která institucionalizovala urážky chalífů Abú Bakra, 'Umara a Uthmána a zavedla a rozšířila některé šíitské rituály jako je oplakávání imámů, pouti a prosby u jejich svatyní. Nejen že Kasraví odmítal a zesměšňoval existenci dvanáctého imáma a pojem okultace, ale popřel i právo potomků imáma 'Alího na vedení

¹³ V době založení *Hezb-e túde Írán* stál v jejím čele Solejmán Mohsen Eskandari. Strana měla podporu v širokých vrstvách a mezi intelektuály. Jejím členem byl i spisovatel Ál-e Ahmad, ten z ní však v roce 1948 na protest proti prosovětské politice vystoupil. S ohledem na poněkud odlišnou kulturní realitu, než jaká panovala v Sovětském svazu, zpočátku nebylo možné, aby se členy *Túde* stávaly ženy, to se však později změnilo. V klubovnách byly zřizovány i modlitebny a strana organizovala i procesy o *muharramu*.

umy a nesouhlasil s tezí, že první tři chalífové po Prorokově smrti pro sebe chalífát uzurpovali.

Druhá světová válka

Těsně před vypuknutím II. světové války v Íránu silně narůstal německý vliv, včetně aktivit německých agentů. Šáhovy otevřené sympatie k Německu začaly pro Spojence představovat vážný problém po napadení Sovětského svazu německou armádou v červnu 1941. Němci zamýšleli využít Íránu jako základny proti Sovětskému svazu, zatímco Spojenci naopak Írán potřebovali jako zásobovací tepnu pro pomoc Rusům, což šáh s odkazem na Íránem deklarovanou neutralitu odmítal.

Velká Británie a Rusko poslaly íránské vládě nótu s žádostí o vyhoštění Němců, jež zůstala bez náležité odezvy.

Britské síly okupovaly Írán téměř synchronně spolu se sovětskou Rudou armádou 25. srpna 1941 bez ohledu na jeho deklarovanou neutralitu. Írán byl rozdělen na tři zóny. Sovětský svaz zabral sever, Velká Británie jih, Teherán a další významné oblasti zůstaly neokupovány. Následovalo zatčení přibližně 250 osob podezřelých z protibritských aktivit a sympatizování s nacistickým Německem. Mezi zatčenými byli generál Fazlolláh Zahedí a ájatolláh Abol Qásem Kášání.

V září 1941 spojenecké země donutily šáha Rezu k abdikaci a deportovaly ho do vyhnanství na ostrov Mauricius¹⁴. Na jeho místo nastoupil jeho syn Mohammad Rezá Pahlaví¹⁵.

Okupující mocnosti z kolaborace s Němci nespravedlivě obvinily řadu osobností, které byly známy pro své vlastenecké postoje a nesouhlas se zasahováním Velké Británie a Ruska do íránských záležitostí. Spolupráci některých íránských politiků s Němci je však nutno

¹⁴ Šáh Rezá zemřel v roce 1944 v Jihoafrické republice. Jeho ostatky byly nejprve pohřbeny v Egyptě v mešitě ar-Rifá'í, odkud byly přemístěny do šíitské svatyně v íránském městě Rajj. Šáhova hrobka byla po revoluci zničena z iniciativy nechvalně proslulého ájatolláha Sádeqa Chalchálího.

¹⁵ Mohammad Rezá Šáh (1919 Teherán – 1980 Káhira) byl třetím potomkem šáha Rezy a jeho prvním synem. Jeho matkou byla Tadž ol-molúk. Vzdělání získal v soukromé internátní škole ve Švýcarsku a na vojenské akademii v Teheránu. Byl třikrát ženat: Jeho první manželkou byla egyptská princezna Fawzija, s níž se rozvedl v roce 1945. Manželství se Sorájou Esfandjári-Bachtjári, dcerou íránského velvyslance v Německu a jeho německé manželky, bylo bezdětné. Šáh měl v úmyslu v manželském svazku se Sorájou, kterou velmi miloval, setrvat a jen pro „zachování rodu“ přijmout druhou manželku. To však Sorája odmítla. Teprve ze třetího manželství s Farah Dībā se narodil první potomek - syn Rezá.

vnímat a hodnotit v kontextu historického vývoje Íránu a nikoliv prizmatem vlastních negativních zkušeností s fašistickým Německem. Pro íránské vlastence byly nepřátelskými mocnostmi Rusko a Velká Británie, které desítky let zasahovaly aktivně do íránského vnitropolitického vývoje a snažily se íránským vládcům vnutit nevýhodné podmínky obchodu a koncesionářské smlouvy. Íránci kolaborující s Německem se často pragmaticky řídili heslem „*Nepřítel mého nepřítele je mým přítelem*“. Navíc na počátku čtyřicátých let se příliš nevědělo o krutém postupu německých fašistů vůči židům ani o existenci koncentračních táborů.

Generál Zahedí byl obviněn z toho, že řídil nacionalistickou organizaci a společně s německým agentem, Franzem Mayrem, plánoval ozbrojené operace proti Britům. Generál Zahedí skutečně s Němci spolupracoval, pokoušel se organizovat jižní kmeny. Hlavní příčinou jeho zatčení však pravděpodobně byla skutečnost, že v roce 1924 překazil odtržení strategicky a ekonomicky významného Arabistánu od Persie. Zahedí tehdy vedl 15 tisícovou armádu proti místnímu vládci šajchu Chaz'alovi, který byl pod britskou ochranou a vlastnil podíly v Anglo-perské ropné společnosti (později Anglo-íránské ropné společnosti).

Ájatolláh Kášání se přiznal ke kontaktům s německými agenty v Íránu a vazbám na iráckého premiéra Rašida °Alího al-Gajláního a jeruzalémského velkého muftiho Amína al-Husajního¹⁶, oba známé svými sympatiemi k zemím Osy. Kášání strávil II. světovou válku ve vyhnanství – nejprve v Araku, poté v Raštu.

V lednu 1942 byla uzavřena trilaterální spojenecká smlouva mezi Velkou Británií, Ruskem a Íránem. Mocnosti se zavázaly pomoci uchránit íránské hospodářství od negativních dopadů války a stáhnout své jednotky do šesti měsíců po ukončení války.

V průběhu války postupně narůstaly i americké vlivy: poté co USA vstoupily do války, jejich jednotky pomáhaly zajišťovat zásobování Sovětského svazu. Na konci roku 1942 se stal administrátorem íránských státních financí Dr. A. C. Millspaugh. Jeho pravomoci byly široké a zahrnovaly bankovníctví, státní průmysl a obchod. Millspaugh zavedl progresivní daň, která měla pomoci státnímu rozpočtu. V důsledku obtíží s jejím vybíráním se však do ní vkládané naděje nezhmotnily. Millspaughova mise skončila, poté co se pokusil odvolat presidenta Národní banky.

¹⁶ Hádždž Amín al-Husajní (nar. 1895-7, Jeruzalém – zem. 1974 v Bejrútu) byl nucen uprchnout z mandátní Palestiny v důsledku svých protibritských aktivit. Útočiště našel v Itálii a Německu, kde byl přijímán nejvyššími představiteli fašistického režimu, vč. Hitlera a Himmlera. Historikové stále vedou spory o tom, zda byl velký jeruzalémský muftí pouze antisionistou nebo i antisemitou a jak dalece a podrobně byl informován o tom, co se děje v koncentračních táborech. Závěry vyznívají spíše v jeho neprospěch.

Od roku 1942 narůstal americký vliv také v armádě a policii. Reorganizací íránské policie byl pověřen plukovník H. Norman Schwarzkopf¹⁷, který se později zúčastnil i operace *Ajax*, jejímž cílem bylo sesazení premiéra Mosaddeqa. Od té doby se datuje téměř nepřerušovaná přítomnost amerických vojenských a policejních poradců, kterou ukončila až Islámská revoluce v roce 1979.

Válečné období bylo i periodou rozkvětu tisku. Inlace a hmotná nouze vedly k protestům, do nichž se zapojily i odbory, většinou řízené stranou *Túde*. Britská okupace íránského jihu posílila nezávislost kmenů a jejich náčelníků. Zatímco Britové na jihu využili ve svůj prospěch kmenů, ruská přítomnost na severu vedla k narůstajícím politickým požadavkům Ázerů a Kurdů, kteří usilovali o autonomii.

Závěrem shrňme, jaké dopady měla II. světová válka pro Írán: Především přivedla do vysoké hry o vliv v Íránu třetího hráče – Spojené státy americké, jejichž působení na íránské ozbrojené složky v roce 1953 zabránil sesazení šáha Mohammada Rezy, nezabránil však islámské revoluci 1979: naopak, bude katalyzátorem jejího vítězství. Sovětské vlivy se západním mocnostem postupem času podařilo, a to i díky moci šiitských 'ulamá', omezit. Krátký válečný rozvoj svobody tisku byl postupně zastaven. Generál Zahedí a ájatolláh Kášání, oba za války internovaní v důsledku svého zapletení s fašistickým Německem, v roce 1953 fatálně zasáhnou do dějin své země. Zahedí dostane v důsledku své dlouholeté loajality k dynastii Pahlaví, nicméně i přesto paradoxně, důvěru USA a Velké Británie a bude jimi využit k provedení převratu, který ukončí vládu premiéra Mosaddeqa.

Vývoj po II. světové válce: Sovětské vlivy a vzestup strany Túde

Íránské vlády v období 1941 – 1951 se vyznačovaly značnou nestálostí, jejich průměrné trvání bylo sedm měsíců. Vlády čelily parlamentní opozici a za jejich koncem často stál vlivný a v politice se angažující ájatolláh Kášání. Ten urychlil konec vlád premiérů Hakímího a Ahmada Qaváma. K prosazování svých cílů využíval spojení s ilegální organizací *Fedá'iján-e islám* a mobilizaci svých stoupenců a věřících.

¹⁷ Syn Herberta Normana Schwarzkopfa, který část svého mládí strávil v Teheránu, se stal vrchním velitelem americké armády pro operace v Africkém rohu a Středním východě. V roce 1991 velel koaličním silám ve válce v Perském zálivu.

Po II. světové válce pokračoval i trend narůstajících levicových vlivů, jejichž centrem byl iránský Ázerbájdžán. Ázerbájdžán odváděl do státní kasy více prostředků než kterákoliv jiná provincie, aniž by mu na oplátku plynuly nějaké výhody. V provincii vládla nespokojenost s nucenou persizací. Lokální jazyk, ázerí, nebyl ve školách vyučován. Levicové tendence posílila sovětská přítomnost, zatímco pravicově a konzervativně smýšlející lidé se cítili importovanou ideologií ohroženi, což se týkalo především velkých vlastníků půdy.

Přestože byl vliv strany *Túde* v Ázerbájdžánu silný, v roce 1945 byl převážen vlivem nově založené koaliční *Demokratické strany*, jež sdružovala představitele různých společenských tříd a názorů. V listopadu 1945 bylo zvoleno místní shromáždění, v němž většinu míst získali právě demokraté. Mnozí z členů shromáždění však byli komunisté, kteří v minulosti pobývali v Sovětském svazu. Místní vláda pod vedením Dža'fara Píševarího¹⁸ vyhlásila autonomii, nikoliv však nezávislost a požadovala, aby větší část z vybraných daní zůstávala v Ázerbájdžánu, členové místní správy nebyli dosazováni centrální vládou, ve školách se vyučovalo v místním jazyce a provedení pozemkové reformy, včetně rozdělení půdy statkářů, kteří z provincie odešli.

K podobnému vývoji došlo i v iránském Kurdistánu: v prosinci 1945 byla vyhlášena Kurdská autonomní republika podporovaná Sovětským svazem¹⁹. Sověti nepovolili centrální vládě, aby proti autonomním republikám jakkoliv zakročila. Teherán s podporou USA vznesl protest u Rady bezpečnosti OSN s požadavkem, aby sovětské jednotky oblast opustily. Sovětské aktivity na severu Íránu byly v příkrém rozporu s rusko-iránskou bilaterální smlouvou z roku 1921, v níž se Sovětský svaz zavázal nezasahovat do vnitřních iránských záležitostí, i s časovým omezením přítomnosti Spojenců na iránském území, která podle příslibu Velké Británie a Sovětského svazu měla být ukončena do šesti měsíců po skončení II. světové války. Zásahu na stažení sovětů měl nesporně tehdejší premiér Qavám as-Saltáne²⁰, který deklaroval, že proti autonomiím nebude použito síly a přislíbil Rusům koncesi

¹⁸ Dža'far Píševarí byl zakládajícím členem iránské Komunistické strany v roce 1920. Působil jako novinář. V době vlády šáha Mohammada Rezy byl vězněn, po okupaci Íránu Spojenci byl propuštěn na svobodu. Po pádu autonomní republiky v iránském Ázerbájdžánu uprchl do Sovětského svazu. Zahynul při automobilové nehodě v roce 1947 v Baku, hlavním městě tehdejší Ázerbájdžánské sovětské svazové republiky. Hodnocení jeho osoby historiky je rozporné.

¹⁹ Podobné pokusy o zřízení autonomie pod sovětským dohledem zažila již ve 20. letech provincie Gilán, kde Mírzá Kúček Chán Džangalí, vůdce hnutí *Džangalján*, založil sovětskou republiku.

²⁰ Ahmad Qavám as-Saltáne (1876 – 1955) pocházel z význačné rodiny, jeho strýc Amín as-Saltáne byl premiérem. Qavám byl premiérem Íránu jak za vlády Qádžárovců, tak v době vlády dynastie Pahlaví v letech

na těžbu ropy na severu Íránu. V červnu 1947 se Qavám dohodl s Píševarím na tom, že v Ázerbájdžánu zůstane 75 % daní a bude moci být užíván místní jazyk.

Nicméně o pět měsíců později íránská vláda poslala do ázerských a kurdských oblastí armádu a nekompromisně autonomistická hnutí potlačila. Koncesi přislíbenou Sovětům madžles neschválil. Sovětské záměry postupně dosáhnout odtržení minoritami obývaných oblastí utrpěly porážku.

Po krvavých srážkách mezi levicovými elementy, napojenými na stranu *Túde*, a Kášáního stoupenci v Semnánu byl ájatolláh v červenci 1946 deportován do Qazvínu. Nicméně brzy nato byl zvolen poslancem parlamentu a triumfálně se vrátil do Teheránu. V madžlesu utvořil frakci *Modžáhedin-e islám*, formálně vedenou svým chráněncem a zetěm Šams Qanatabádím.

Organizace *Fedá'iján-e islám* vedená Sejjedem Modžtabou Mír-Louhím, alias Navabem Safavím stála za politicky motivovanými vraždami osobností, které kritizovaly praktiky šíitského duchovenstva nebo samotný islám.

V červnu 1948 se Kášání postavil proti nominaci Abdol Hosejna Hazhíra na post premiéra. Hlavním důvodem byla jeho náklonnost k Západu, vazby na Velkou Británii a podpora se strany šáhovy sestry Ašráf. Na podporu Kášáního proti Hazhírovi demonstrovalo v Teheránu několik tisíc osob v čele s vůdcem *Fedá'iján-e islám* Safavím. Přestože se Hazhír těšil podpoře většiny poslanců, kteří mu vyslovili důvěru, působení jeho vlády bylo paralyzováno častými demonstracemi a skončilo v listopadu 1948. Ve volbách v roce 1949 se Kášánímu a jeho stoupencům nepodařilo dostat do madžlesu. Proti výsledkům protestoval nejen Kášání, ale i *Národní fronta*²¹, strana *Túde* a *Fedá'iján-e islám* a podařilo se jim prosadit požadavek, aby šáh volby anuloval. V únoru 1949 došlo k neúspěšnému pokusu o atentát na šáha Mohammada Rezá Pahlavího během jeho návštěvy Teheránské university. Atentátník, Násir Mír Fachr-Araí byl členem strany *Túde*²² a zároveň fotoreportérem listu *Parčam-e islám* blízkého organizaci *Fedá'iján-e islám*. Vláda reagovala zákazem obou uskupení a záhy následovalo vyhoštění ájatolláha Kášáního do Libanonu.

1946 – 1948, podruhé pouhých několik dní v červenci 1952. Na vyjednání stažení sovětských jednotek z ázerských území měl osobní zájem, jeho rodina zde vlastnila nejrozsáhlejší pozemky.

²¹ *Národní fronta Íránu* (pers. *Džebh-e mellí-je Írán*) byla založena na konci 40. let 20. století Mohammadem Mosaddeqem. Mezi nejdůležitější politické strany a organizace, které zahrnovala, patří Strana Íránu, Národní strana, Sdružení teheránských obchodníků a řemeslných cechů a jiné.

²² Některá svědectví atentátníkovo členství ve straně *Túde* popírají a zdůrazňují jeho náboženský fundamentalismus.

V listopadu 1949 vrah napojený na *Fedá'iján-e islám* zabil bývalého premiéra Hazhira. Stejný měsíc se konaly náhradní volby za volby anulované. V té době se zvětšoval vliv strany *Túde*, podporované zahraničním propagandistickým vysíláním sovětského rozhlasu. Sovětský svaz odmítal vrátit íránské zlaté rezervy uloupené za II. světové války. Podle výsledků voleb vyhlášených v květnu 1950 získali místa v madžlesu všichni kandidáti Národní fronty a rovněž tak ájatolláh Kášání, který se na výzvu premiéra 'Alího Mansúra v červnu triumfálně vrátil do Íránu. Několik dní po ájatolláhově návratu Dr. Mosaddeq během otevřeného zasedání madžlesu přečetl deklaci, v níž Kášání žádal ukončení diktatury, znárodnění ropného průmyslu, potrestání těch, kdo jej poslali do exilu a prohlášení rozhodnutí přijatých po atentátu na šáha za neplatná.

V červnu 1950 šáh jmenoval premiérem major generála 'Alího Razmáru²³. Ten se osvědčil v době ázerbajdžánské krize, kdy byly zmařeny sovětské snahy dosáhnout odtržení území obývaných turkickými Ázery od Íránu a připojit je k sovětské svazové republice Ázerbájdžán. Razmárá však neměl podporu poslanců *Národní fronty* – byl považován za stoupence sekularizace společnosti, příliš prozápadního a blízkého šáhově dvoru, vystupujícího proti znárodnění íránského ropného bohatství. Dne 17. prosince 1950 parlamentní výbor pro ropu doporučil znárodnění ropného průmyslu. Následovala *fatwá* ájatolláha Kášáního ve prospěch znárodnění a velké shromáždění stoupců znárodnění dne 22. prosince. Když premiér Razmárá vyjádřil ke znárodnění své námitky, přičemž argumentoval především íránskou technologickou nepřipraveností a neschopností ropu na mezinárodním trhu prodávat, zorganizoval Kášání se svými stoupenci další mohutnou demonstraci. Bouřlivá shromáždění na podporu znárodnění se konala po několik měsíců. Razmárá mezitím vyzval Anglo-íránskou ropnou společnost, v níž měl Írán pouze 20% účast, aby vyšla vstříc požadavkům madžlesu povolit kontrolu hospodaření, dodávat ropu na vnitřní íránský trh za výrobní ceny a informovat íránskou stranu o tom, kam se ropa prodává. Přes americké intervence ve prospěch íránských požadavků je britská strana nekompromisně odmítala, považovala ropu de facto za své vlastnictví. Teprve poté, co USA přenechaly Saúdské Arábii 50% podíl ve společnosti ARAMCO, byli Britové ochotni zasednout s Íránem k jednacímu stolu. Změna postoje přišla příliš pozdě: dne 7. března 1951 byl Razmárá během

²³ Hádždž 'Alí Razmárá (1901 – 1951) absolvoval vojenskou akademii Saint Cyr ve Francii. Byl švagrem významného spisovatele Sádeqa Hedájáta (1903 – 1951), mimo jiné autora povídky „*Búf-e kúr*“ („*Slepá sova*“). Razmáróva smrt podle některých názorů byla jednou z příčin, která prohloubila Hedájátovy deprese a přivedla ho k sebevraždě. Podle názoru Fariborze Mochtarího byl Razmárá znám tím, že neodmítnul audienci sebestřetímu člověku.

pohřbu ájatolláha Qommiho zavražděn stoupencem organizace *Fedá'iján-e islám* Chalílem Tahmahsebím, který byl o den později ájatolláhem Kášáním prohlášen za hrdinu.

Dne 20. března 1951 šáh jmenoval premiérem Hosejna Ala' u, který ve funkci setrval pouhé dva týdny: rezignoval v důsledku nátlaku, který na něj byl vyvíjen, aby převedl podíl v Anglo-iránské ropné společnosti na vládu.

Vzestup a pád Mohammada Mosaddeqa

Po odstoupení Hosejna Ala' byl do funkce premiéra navržen Mohammad Mosaddeq. Jeho nominaci podpořilo 79 ze 100 poslanců madžlesu a dne 30. dubna 1951 byl šáhem jmenován do funkce. V té době kulminoval vliv organizace *Fedá'iján-e islám*, která začala usilovat o politickou moc. Představitelé organizace vyjednávali s ájatolláhem Kášáním, kterého jejich požadavky zaskočily: teroristické akce organizace schvaloval, dokud posilovaly jeho vlastní postavení a sloužily jeho cílům – sdílení moci však bylo příliš. Politické požadavky vůdců organizace proto odmítnul a slíbil pouze podporu uvězněným členům. Dne 13. května 1951 Mosaddeq oznámil vytvoření Výboru pro vyvlastnění, o dva dny později premiér ohlásil, že Anglo-americká ropná společnost byla rozpuštěna. Dne 5. června ájatolláh Kášání veřejně premiéra podpořil a pohrozil Velké Británii džihádem, pokud nevydá svůj podíl v AIOC iránské vládě. Mosaddeq, aby upevnil podporu duchovenstva svým požadavkům a zasáhl Brity na citlivém místě, odvolal z Izraele iránskému velvyslanci. Jedenáctého října 1951 Mosaddeq vystoupil s obhajobou znárodnění ropného průmyslu v bezpečnostní radě OSN. Hlavním argumentem byla skutečnost, že původní smlouvu uzavřela iránská vláda se soukromou společností²⁴, a nikoliv britskou vládou, tudíž kauza spadá do jurisdikce iránských soudů a je neplatné rozhodnutí mezinárodního soudu, které dalo za pravdu Velké Británii. Snahy britské vlády odvolat se k bezpečnostní radě byly neúspěšné. V této chvíli do sporu vstoupily USA, které navrhly, aby Velká Británie uznala znárodnění a právo Íránu rozhodovat suverénně o svých ropných zdrojích výměnou za kompenzace a

²⁴ Koncese byla nejprve v roce 1901 udělena britskému občanu Williamu Knoxovi D'Arcy. Britská vláda se stala hlavním podílníkem, až v roce 1909, kdy byla založena Anglo-perská ropná společnost, později přejmenovaná na Anglo-iránskou ropnou společnost. Koncese byla zrušena v roce 1932 a o rok později ji nahradila nová koncese, která poněkud původní britské výhody omezila. Rafinérii v Ábádánu Britové postavili v roce 1913.

vynětí rafinérie v Ábádánu z vyvlastnění. Američané byli do jisté míry motivováni svými ekonomickými zájmy, jejich cílem bylo narušit dominantní postavení Velké Británie na trhu s ropou.

Britové návrh odmítli, protože se obávali dominového efektu revize všech smluv ve svých koloniích. Znárodnění mělo pro Írán závažné dopady: Postupně se začal měnit postoj USA, které dříve íránské požadavky vůči Velké Británii podporovaly. Představy Mosaddeqa o tom, že USA zůstanou ve sporu mezi Íránem a Velkou Británií neutrální, se ukázaly jako liché. Vláda prezidenta Trumana odmítla poskytnout Íránu další půjčky a americké ropné společnosti se připojily k neoficiálnímu, nicméně účinnému bojkotu íránské ropy, jehož se zúčastnily přední světové společnosti. Íránská vláda čelila vážným hospodářským problémům, pro znárodněnou ropu nebyl na světovém trhu odbyt, zatímco Íránská ropná společnost dále vyplácela zaměstnance. Velká Británie v té době navíc začala uplatňovat restriktce na obchod s Íránem.

Aby vláda byla schopna kompenzovat ztráty dočasně způsobené znárodněním, vydala dluhopisy, které si mimo jiné zakoupil jak šáh, tak premiér.

Postoje Velké Británie a USA využila strana Túde, jejíž představitelé začali argumentovat, že by pro Írán bylo nejlepší přehodnotit své zahraničněpolitické relace a orientovat se výhradně na Sovětský svaz. Mosaddeq v té době podepsal dekret, na jehož základě se vlastníci půdy měli vzdát 20 % výnosů z úrody, z čehož 10 % mělo připadnout rolníkům, kteří půdu obdělávali, a dalších 10 % mělo být odevzdáno nově zřízeným bankám pro rozvoj venkova.

V červenci 1952 premiér Mosaddeq požádal madžles o posílení svých pravomocí, jejichž součástí mělo být i právo uplatňovat zákony, které ještě nevstoupily v platnost. Od šáha chtěl Mosaddeq převzít kontrolu nad ozbrojenými silami. Když to šáh odmítnul, premiér na protest odstoupil. Šáh ustanovil do funkce premiéra Qaváma as-Saltáne, který však záhy odstoupil. Demonstrace na podporu Mosaddeqa byly tak rozsáhlé, že šáhovi nezbylo nic jiného než Mosaddeqa vybaveného posílenými pravomocemi do čela kabinetu vrátit.

Americká vláda Dwighta Eisenhowera odmítla Mosaddeqovi další pomoc a začala se klonit názoru některých svých představitelů, že se vývoj v Teheránu ubírá nebezpečným směrem, jehož výsledkem by mohl být pád Íránu do sféry vlivu Moskvy. Přestože plány na Mosaddeqovo sesazení vznikly v britských zpravodajských službách, hlavní podíl na jejich realizaci měla CIA. Operace pod krycím jménem TP – AJAX byla schválena americkým prezidentem, ministrem zahraničí a ředitelem CIA 11. června 1953.

Načasování operace bylo ideální, Mosaddeqova vládní koalice se začala rozpadat a jeho dřívější stoupenci ho začali opouštět. Šáh měl oproti premiérovi jednu výraznou výhodu, velení armády částečně ovlivňované americkými poradci mu zůstávalo loajální. Základem plánu bylo přimět šáha, aby Mosaddeqa odvolal a do funkce premiéra ustanovil generála Zahedího²⁵. Šáh však dlouho odmítal premiéra bez souhlasu madžlesu sesadit, učinil tak až 15. srpna po dlouhém nátlaku ze strany západních představitelů. Když se plukovník Ne'ematolláh Násirí pokusil Mosaddeqovi šáhovo rozhodnutí doručit, byl premiérovými věrnými zatčen. Mosaddeq pak nechal v rozhlase odvysílat zprávu, že byl zmařen pokus o vojenský převrat. Poté co se šáh dozvěděl o vývoji událostí, odletěl s císařovnou Farah do Iráku a odtud do Itálie. Ministr zahraničí Hosejn Fátémí prohlásil šáha za sesazeného a zakázal diplomatickým misím v zahraničí jakékoliv uvítací ceremonie, pokud by šáh do příslušné země přicestoval. Mosaddeq se chystal vyzvat šáha k abdikaci a uspořádat referendum o politické budoucnosti země.

Zprávy o šáhově rozhodnutí Mosaddeqa odvolat a nahradit ho Zahedím tisk publikoval 17. srpna. Ájatolláh Kášání Mosaddeqa vyzval k odstoupení, což premiér odmítnul. O tom, že abdikovat nehodlá, ujistil i velvyslanec USA Hendersona.

Mezitím CIA placení agenti vyvolali demonstraci, jejíž účastníci vyvolávali hesla proti šáhovi a ničili jeho sochy. Cílem bylo vzbudit dojem, že protest byl organizován stranou *Túde*. Na nátlak amerického velvyslanectví nechal Mosaddeq proti demonstrantům zakročit armádu a policii, což v konečném důsledku zapříčinilo roztržku mezi ním a stranou *Túde*. Demonstrace, jichž se zúčastnili jednak rozezlení stoupenci strany *Túde*, jednak věřící svolaní ájatolláhy Kášáním a Behbaháním a příslušníci ozbrojených sil nabývaly postupně na síle. Mosaddeqova vláda padla 19. srpna. V ranních hodinách generál Riáhí informoval premiéra, že ztratil kontrolu nad armádou. V odpoledních hodinách se stoupenci monarchie zmocnili rozhlasu a oznámili národu, že Zahedí byl jmenován premiérem.

Mosaddeq byl později postaven před vojenský soud, před nímž se sám brilantně obhájil a unikl tak trestu smrti, který navrhoval žalobce. Nakonec byl odsouzen k třem letům

²⁵ Rodina generála Fazlolláha Zahedího (nar. 1896 – zem. 1963) vlastnila četné pozemky v Hamedánu. Jeho manželka pocházela z dynastie Qádžárovců. Od mládí měl úzké vazby na budoucího šáha Rezu, s nímž sloužil v armádě. Ve dvacátých letech se vyznamenal v potlačení separatistických tendencí šajcha Chaz'ala, který vládl a byl podporován Brity ve strategicky důležitém a na ropu bohatém Arabistánu. Za II. světové války byl zatčen Brity za spolupráci s německými agenty a internován v Palestině.

vězení a následné domácí internaci. Jeho ministr zahraničí Hosajn Fátémí²⁶ takové štěstí neměl, byl popraven 10. listopadu 1954. Další Mosaddeqovi stoupenci byli odsouzeni k doživotním trestům.

Sesazení premiéra Mohammada Mosaddeqa společnou operací britských a amerických zpravodajských služeb je událostí, která na dlouhou dobu poznamenala americko – íránské a britsko – íránské vztahy. I po více než půlstoletí, které od Mosaddeqova pádu uplynulo, je symbolem intervenční politiky mocností ve vztahu k Íránu. Odborníci na íránské dějiny se v hodnocení událostí v roce 1953 liší. Rozpory existují především ohledně role, kterou sehrála americká zpravodajská služba CIA. Zatímco Nikkie Keddie ve svém díle „*Modern Iran: Roots and Results of Revolution*“ uvádí, že by puč sice neměl šanci na úspěch, kdyby síly Národní fronty nebyly nejednotné, nicméně bez zahraniční pomoci by se nikdy nestal²⁷, Fariborz Mochtarí ve svém článku „*Iran’s 1953 Coup Revisited: Internal Dynamics versus External Intrigue*“²⁸ dochází k závěru, že sesazení Mosaddeqa bylo výsledkem vnitřního vývoje v poválečném Íránu a obav duchovních ze silících levicových tendencí, přičemž role, kterou sehrály západní zpravodajské služby, je nadsazována.

Pád Mosaddeqa se stal pro Íránce národním traumatem. Hluboké zklamání prožili především ti, kteří důvěřovali Spojeným státům a doufali, že jejich vládě se podaří Brity přesvědčit o nutnosti spravedlivějšího přístupu k dělení příjmů z těžby a prodeje íránské ropy. Zásadní podíl americké vlády na sesazení oblíbeného premiéra byl pro moderně smýšlející Íránce po historicky negativních zkušenostech s mocenskou politikou Velké Británie a Ruska zradou bez nadsázky srovnatelnou s Mnichovskou dohodou. USA do té doby vystupovaly jako relativně přátelská velmoc apelující na přehodnocení britského rigidně kolonialistického postoje k íránským nerostným zdrojům.

Mohammad Mosaddeq se stal pro Íránce ze všech opozičních protimonarchistických skupin národním hrdinou. Obsazení americké ambasády po islámské revoluci v roce 1979 a

²⁶ Hosejn Fátémí (nar. 1919, Nain – 1954, Teherán) pocházel z rodiny duchovních. V Isfahánu a později v Teheránu vydával časopis *Báchtar*, v němž kritizoval dynastii Pahlaví. Byl odsouzen k smrti a popraven v listopadu 1954 za pokus o sesazení šáha Mohammada Rezá Pahlavího. Před svou smrtí učinil Mosaddeqa poručníkem svého syna.

K doživotí byli odsouzeni další dva Mosaddeqovi stoupenci Dr. Šájegán a Mohandes Razaví.

²⁷ Keddie Nikkie: *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*. Yale University Press, New Haven. 2003. s. 130: „The coup could not have succeeded without significant internal disaffection or indifference, but without outside aid it would not have occurred.“

²⁸ Mokhtari Fariborz: *Iran’s 1953 Coup Revisited*. In: Middle East Journal. Volume 62, Nr. 3, Summer 2008. s. 487

zadržování amerických diplomatů jako rukojmích bylo de facto pomstou za Mosaddeqovo sesazení. Porevoluční zákony striktně určující minoritní podíl zahraničních firem ve společných podnicích jsou logickými důsledky tristních historických zkušeností Íránců s nevýhodnými koncesemi uzavřenými za vlády Qádžárovců i za vlády dynastie Pahlaví a snahou zabránit opakování historie Anglo-iránské ropné společnosti.

Šedesátá léta a bílá revoluce

Záhy pod sesazení Mosaddeqa nová iránská vláda obdržela půjčku 45 milionů USD. Diplomatické vztahy s Velkou Británií byly obnoveny na konci roku 1953. Volby v roce 1960 byly zmanipulované, jednak nebyla povolena účast strany Túde ani Mosaddeqovy fronty, jednak se premiér Eqbál s vědomím šáha dohodl o rozdělení křesel v madžlesu mezi dvě povolené strany. Šáh nechtěl být s nepopulárním Eqbálem spojován, a proto ho nechal padnout. Novým premiérem se stal Dža'far Emámí²⁹, který musel doznat špatnou ekonomickou situaci a nedostatečné finanční rezervy. Šáhova třetí manželka, Farah Díbá, postupně ovládla kulturní a sociální agendu, do jejichž správy jmenovala své věrné.

Šedesátá léta se nesla ve znamení zemědělských reforem. Přestože kolem roku 1960 byly snahy šáha a jeho poradců o provedení pozemkové reformy prozatím zmařeny v důsledku opozice duchovních v čele s ájatolláhem Borúdzerdím, reforma byla provedena. Šáh se nicméně do jisté míry inspiroval kolektivistickými formami zemědělství, tak jak je známe z československé historie. Nedlouho poté, co byla drobným rolníkům přidělena půda odebraná velkostatkářům, byli nuceni vstupovat do velkých družstev. Ta v hojné míře užívala techniku, která „brala“ práci velké části těch, kdo se doposud v zemědělství živili svými rukama, což vyústilo ve zvýšenou migraci těch nejchudších do měst. Velkodružstva byla většinou řízena odborníky z Teheránu. V důsledku své neoblíby byla většina z nich po islámské revoluci rozpuštěna. Rovněž předpoklady, že na velkých spojených plochách lze dosáhnout vyšších výnosů, se nevyplnily. Správa velkodružstev často vynakládala prostředky

²⁹ Dža'far Šaríf Emámí (nar. 1910 – zem. 1998, New York) studoval inženýrství v Německu a Švédsku. Byl propagátorem myšlenek Svobodného zednářství a sám i členem lóže. Podruhé se stal premiérem v roce 1978. Šáh tehdy předpokládal, že by díky svým vazbám na duchovní mohl uklidnit výbušnou situaci v zemi. Ústupky, které Emámí vůči šiitské duchovní opozici učinil (zrušení kasín a imperiálního kalendáře), stejně revoluční události nezastavily. Emámí rezignoval na funkci premiéra 6.11.1978.

neefektivně na investiční projekty typu „poručíme větru, dešti“. Mohammad Rezá Šáh dále pokračoval i v politice usazování nomádů.

Důsledkem nárůstu cen ropy na světových trzích byl ekonomický boom, přičemž HDP v Íránu se ke konci 70. let vyšplhalo až do výše 1000 USD per capita. Tato skutečnost nicméně nevedla ke zlepšení životních podmínek nejchudších vrstev, naopak společenské a majetkové rozdíly se dále prohlubovaly. Úvěrová politika bank zvýhodňovala velké podniky, bohaté Íránce i cizince, kteří je spoluvlastnili. Ti obvykle dostávali půjčky na zvýhodněný úrok, zatímco prostí Íránci, živnostníci a vlastníci malých rodinných podniků, byli nuceni si půjčovat na 12% úrok od bank nebo na bázaru, kde však úroky dosahovaly výše 25 – 100 %. K importu, exportu a dalším aktivitám společnosti potřebovaly vládní licenci, jejíž udělování bylo často spojeno s protekcí a úplatky, jakož i nutností kultivovat známosti na vysokých postech v hlavním městě. Šáh utrácel astronomické finanční částky za nejmodernější zbraně. Do Íránu bylo dováženo obilí z USA, určené většinou na krmení dobytka, rovněž importovaného z USA, nahrazujícího domácí stáda nomádů.

Ve významných poradních funkcích ve vládě i na jednotlivých ministerstvech působili cizí poradci, cizinci zaujímal i velké množství manažerských postů v průmyslu a obchodě. Rozdíly mezi jejich platy a odměnami tuzemských pracovníků byla propastné. Zahraniční manažeři i podpurný personál, který by doma patřil k nižší střední třídě, bydlel zcela odděleně od místního obyvatelstva, ve zvláštních koloniích nebo areálech. Přítomnost velkého počtu cizinců v určitých lokalitách neúnosně zvyšovala ceny nemovitostí a nájmy.

Přestože byla americká ambasáda v Teheránu v době revoluce vykreslována jako jedna velká stanice zpravodajských služeb, její hlavní úlohou bylo spíše lobbovat za zájmy amerických průmyslových a obchodních kruhů. Ze strany amerických diplomatů byl patrný i necitlivý přístup k místní kultuře: Žádný z amerických velvyslanců v Íránu neuměl persky. Pokud toto platilo o diplomatech, jaká byla asi míra zájmu o Írán a jeho kulturu u vojenských expertů, techniků nebo administrativy amerických firem? Ambasáda USA zprostředkovávala rovněž velice lukrativní obchody mezi americkými společnostmi a íránskými podniky, které vlastnili nebo v nich měli podíl lidé z šáhova blízkého okolí nebo vysocí vládní představitelé.

Velkou kontroverzi působila skutečnost, že cizinci ze Západu nepodléhali na území Íránu místním zákonům a požívali výhod trestní imunity. I této skutečnosti využil ájatolláh Chomejní ke svým politickým cílům, v druhé polovině 60. let byla oblíbeným tématem jeho kázání. Ke konci 60. let významným způsobem narostly aktivity militantních guerillových skupin inspirovaných jak marxisticko-islámskou (*Modžáhedin-e chalq*), tak čistě islámskou ideologií (*Fedá'iján-e chalq*). Cílem jejich útoků se stávali američtí poradci a experti.

Jako kontraproduktivní se ukázala i studia mladých Íránců v USA. Americké university v 70. letech suplovaly íránský vzdělávací systém, který nestačil uspokojovat narůstající množství zájemců o studium na vysokých školách³⁰. Mladí Íránci však vyjížděli do zahraničí studovat obory, které v íránské realitě neměly využití. Domů se pak vraceli jako ztělesnění myšlenek Ál-e Ahmadovy „*Nákazy Západem*“.

V letech 1977 a 1978 silně narůstal vliv Chomejního, k čemuž paradoxně přispělo uzavření smlouvy mezi Irákem a Íránem po období velmi chladných vzájemných vztahů. Íránci se opět mohli vydat na šíitská svatá místa v Iráku a domů odtamtud přiváželi nahrávky s radikálními Chomejního projevy. Pro chudé městské vrstvy se pak slovo Chomejního stávalo slovem „Božím“.

Všechny výše jmenované problémy se sčítaly a nespokojenost chudých a středních vrstev narůstala. Jejím vrcholem pak byly události na konci 70. let, které vyústily v islámskou revoluci.

Šarí'atího víra: šíitský islám

Státním náboženstvím Íránské islámské republiky je ší'ca dvanácti imámů (*itihná 'ašarija*). V době Šarí'atího působení šáh Mohammad Rezá kladl důraz na předislámskou historii Íránu, a snažil se tak islám odsunout do pozadí.

Ší'ca dvanácti imámů pět základních pilířů islámu – *salát*, *sawm*, *hadždž*, *zakát*, *džihád* – považuje za praktiky víry (*furú' ad-dín*) a přiřazuje k nim *amr bi l-má'rúf*, *nahj 'an al-munkar* (nabádání k dobru a zapovídání zla), *tawallá* (láska k členům Prorokova domu neboli *ahl al-bajt*), *tabarra'a* (distancování se od nepřátel *ahl al-bajt*).

Podle Mahmoda Ramboda³¹ je ší'ca dvanácti imámů založena na pěti základních principech (*usúl ad-dín*), přičemž první tři jsou sdíleny se sunnitským islámem:

Tawhíd – víra v jediného Boha, základní princip monoteismu

³⁰ V roce 1976 studovalo v USA 35 000 íránských studentů. Jednalo se o nejpočetnější skupinu cizích studentů v USA. Mnohé americké university byly v důsledku klesajícího počtu domácích studentů dokonce na íránských studentech životně závislé.

³¹ Rambod, Mahmod: *Religion und Gesellschaft bei Ali Schariati*.

Nobovvat (pers.), nubúwwa (arab.) – víra v Muhammadovo proroctví jako posledního z proroků. Muhammadovo proroctví je považováno za konečné, neboli „pečeť proroků“. I mezi samotnými islámskými intelektuály se však objevují hlasy, které se nad dogmatem završenosti proroctví kriticky zamýšlejí. Ze zpochybňování tohoto základního pilíře byl některými duchovními nespravedlivě obviňován i Šarí[‘]ati³².

Ma[‘]ád – víra v to, že Bůh dobro odměňuje a zlo trestá

Další dva jsou základními principy jen v šíitské větvi islámu:

‘Adála - víra v Boží spravedlnost

Emámát (pers.), imáma (arab.) – víra v nástupnictví v linii *ahl al-bajt*, domu proroka Muhammada, a ve vedení ummy dvanácti imámy, kteří jsou považováni za neomylné, Bohem vyvolené a uchráněné od hříchu (*ismah*). Prvním imámem byl [‘]Alí ibn Abí Tálíb, Prorokův zeť a manžel jeho dcery Fátimy. [‘]Alí jako jediný z imámů také muslimské ummě jako čtvrtý chalífa vládl. Dvanáctý imám nebo také *imám-e zamán*³³ Abú ‘l-Kásim Muhammad al-Mahdí zaujímá mezi dvanácti imámy výlučné postavení. Z obav před zavražděním svými nepřáteli se objevoval jen zřídka, a proto sunnitě popírají jeho existenci. Před veřejností zůstal ukryt 70 let (malá skrytost – *ghejbat-e soghrá*), mezi šíity dvanácti imámů převládá víra, že nezemřel a vrátí se jako spasitel.³⁴ Čestným titulem imám, v přeneseném významu, se označuje ájatolláh Chomejní. Princip imámátu je napadán sunnity jako důkaz šíitské hereze a odklonu od ryziho monoteismu, neboť mezi Bohem a člověkem nemá stát žádný další prostředník. Oslavu imámů, putování k jejich hrobům a rituály s tím spojené sunna považuje za projev modlářství.

Rambod jmenuje principy náboženské praxe (*furú‘ ad-dín*) dle třídění klasika šíitského fiqhu at-Túsího:

³² Viz kapitola o Šarí[‘]atího vztahu k duchovenstvu.

³³ Pers. *imám-e zamán, sáheb-e zamán*, arab. *imám az-zamán, sáhib az-zamán* - česky imám času, resp. pán času.

³⁴ Malá skrytost/okultace (pers. *ghejbat-e soghrá*, arab. *al-ghajba as-sughrá*): je doslovný překlad, mohlo by se však použít přesnějšího termínu dočasná skrytost v protikladu k dlouhodobé skrytosti.

Ke kritice konceptu skrytého imáma a neomylnosti dvanácti imámů viz kapitola srovnávající Šarí[‘]atího a Kasravího dílo a myšlení. Koncept skrytého imáma lze chápat především symbolicky (podobně jako v křesťanství zmrtvýchvstání Ježíše Krista) jako koncept návratu spravedlnosti a pravdy do lidské společnosti. Pokud je princip skrytosti vnímán doslovně a rozebírán z pozitivistických vědeckých pozic, tak jak to činil Ahmad Kasraví, může být samozřejmě zpochybňován, stejně tak jako v křesťanství dogma o zmrtvýchvstání a neposkvrněnosti početi.

Namáz – modlitba

Zakát – almužna

Rúze – půst

Hadždž – pout' do Mekky

Džihád – v širším smyslu snaha kráčet po cestě stanovené Bohem, v užším smyslu boj za víru.

Soustavněji principy náboženské praxe rozpracoval Muhaqqiq al-Hillí³⁵, který rozlišuje:

‘Ibádát – pravidla kultovní praxe zahrnující 12 „příkázání“:

Tahára – čistota. Jedná se o čistotu morální, rituální a tělesnou. Tahára je základním předpokladem platnosti modlitby a hadždže.

Namáz (pers.), *salát* (arab.) – modlitba

³⁵ Nadžm ad-Dín Abú ‘l-Qásim Dža‘far al-Hillí/Muhaqqiq al-awwal (nar. 1205, Hilla, Irák – zem. 1277). Jeho nejznámějším dílem je právní kompendium ší‘y dvanácti imámů „*Šará‘i‘ al-islám*“. Hillí zde rozděluje fiqh do čtyř kategorií: *‘ibádát* (povinnosti člověka k Bohu, jimiž dokládá svou víru), *‘uqúd* (dvoustranné právní akty), *iqá‘át* (jednostranné právní akty) a *ahkám* (pravidla, např. dědické právo). Tato klasifikace byla přejata jeho následovníky. Hillího kompendium je psáno přehledným a jasným stylem, což přispělo k jeho oblíbě.

Svým dílem „*Má‘áridž al-usúl*“ Muhaqqiq al-Hillí přispěl i k rozpracování právní metodologie. Podle Hillího za života imámů bylo Božské právo zprostředkováno jimi, v době okultace je nutno hledat radu v důvěryhodných a nejrozšířenějších šiitských tradicích. Pokud existuje v řešení nějaké sporné otázky mezi právníky konsensus (*‘idzmá‘*), pak je to znamením souhlasu imámů. Nicméně v době okultace není podle Hillího vždy snadné nabytí jistoty o podobě Boží vůle, a proto by právník neměl spoléhat na ojedinele se vyskytující tradice. Na tomto místě Hillí zdůrazňuje význam *idžtihádu* a jeho užití *mudžáhidy*. *Mudžahid* se podle Hillího může mýlit, ale v tomto případě omyl není hříchem. Na druhé straně uvádí, že právní názor *mudžáhida* v otázkách víry není pro věřícího závazný, pokud není založen na důkazech vycházejících ze základních pramenů.

Vedle Muhaqqíqa al-Hillího byl významným teologem a právníkem i jeho jmenovec:

Hasan bin Júsuf bin Mutahhar al-Hillí/Alláma Hillí, pers. Hillí (nar. 1250, Hillá, Irák – zem. 1325, Hillá). V rodné Hille studoval filosofii, teologii a islámské právo. V mládí pobýval na observatoři Marádža založené Násirem ad-Dínem at-Túsím a pod jeho dohledem studoval Ibn Sínu. V roce 1305 Hillí emigroval do Persie, kde patrně i v důsledku jeho vlivu vládce ilchánovské říše Öldžajtü konvertoval k šiitskému islámu. Hlavním dílem Hillího je „*Al-báb al-hádi‘ asar*“ (ang. Treatise of the principle of Shiite Theology).

Hillí sehrál významnou roli ve formování šiitského práva. Mezi jeho hlavní práce patří „*Muntahá al-matlab*“, jejíž významná část je věnovaná pravidlům kultovní praxe (*‘ibádát*), dále „*Moktala‘ aš-šifá fi ahkám aš-šar‘a*“, pokrývající systematicky všechny obory práva. Zatímco první dílo obsahuje vlastní názory Hillího, druhé je komparací názorů různých právníků. „*Qawá‘id al-ahkám*“ je systematickým právním dílem, které bylo svého času velmi populární, o čemž svědčí řada pozdějších komentářů jiných právníků. Další díla zahrnují: „*Tahrír al-ahkám*“ pokrývající *‘ibádát* a právní úpravu vztahů *mu‘ámalát*, „*Talkis al-marám fi má‘rifat al-ahkám*“ a rozsáhlé „*Tadkirat al-fuqahá‘ alá talchís fatáwí al-‘ulamá‘*“ napsané autorem na přání syna.

Modlitba zní: „*Alláhu akbar*. (Bůh je veliký. Opakováno čtyřikrát). *Ašhadu an lá iláha illá 'lláh* (Vyznávám, že není božstva kromě Boha. Opakováno dvakrát). *Ašhadu anna Muhammadan rasúlu 'lláh* (dvakrát). *Hajja 'ala 's-salát* (dvakrát). *Hajja 'ala 'l-faláh* (dvakrát). *Alláhu akbar* (dvakrát). *Lá iláha illá 'lláh*.“ Modlitba šíitská navíc obsahuje chválu imáma 'Alího: „*Vyznávám, že kníže věřících 'Alí je přítel Boží. Vzhůru k nejlepšímu dílu*.“ (*Hajja 'alá chajri 'l- 'amal!*)

Zakát – almužna

Chums – jedna pětina z příjmů, neboli daň, již věřící odvádí autoritám

Rúze – půst

Ftikáf - sebeovládání

Hadždž – pouť do Mekky

'Umra – malá pouť

Džihád - v širším smyslu snaha kráčet po cestě stanovené Bohem, v užším smyslu boj za víru.

Amr bi 'l- ma'rúf – hlásat a činit dobro a nabádat k němu ostatní

Ahkám jsou předpisy, které nevyžadují smluvní úpravu, např. pozůstalost (*irth*), povolená jídla a nápoje (*at'ima wa ašriba*).

V Hillího pojetí se sestávají *'ibádát*, *ahkám*, *'uqúd*, *iqá'át* celkem z 48 předpisů.

Přestože je Hillího třídění nejuznávanější a nejrozšířenější, moderní *fuqahá'* se pokoušejí o různé inovativní přístupy.

Např. 'Abd al-Karím Biazár-e Širází dělí *furú' ad-dín* na:

'Ibádát wa chodsází (sebeutváření) – modlitba, půst – jejich cílem je přiblížení se k Bohu

Upravující vzájemné vztahy mezi věřícími – *choms*, *zakát*, *idžára* (nájem), *wám* (půjčování), *bím* (pojištění)

Rodinné vztahy (*barnámehá-je chánevádegi*) – svatba, výživné, péče o zdraví, rozvod, smrt, dědictví

Politická práva (*barnámahá-je sijási*) zahrnující společenský řád, princip vlády islámského právníka *velájat-e faqih*, sociální záležitosti, válku a obranu, rozsudek a odplatu (*hudúd wa kajfar*)

Předpisy, které je nutno dodržovat povinně, se dělí na ty, které vyžadují pouze souhlas jedné strany – *íqá'át*,

Závěť (*wasíja*), rozvod (*taláq*), uznání (*iqrár*), víra (*ímán*)

a na ty, které vyžadují dohodu více stran *uqúd*:

zastupování (*wikála*), nadace (*waqf*), nájem půdy (*idžára*)

Klíčovými postavami šíitského islámu jsou imámové [°]Alí a Husajn, klíčovou událostí předem ztracené bitva u Karbaly, v níž přišel o život třetí šíitský imám Husajn. Jeho vzpoura proti uzurpátorovi moci, Jazidovi, a následná mučednická smrt se pro Šarí'atího staly důkazem revolučního charakteru šíitského islámu jako progresivní ideologie aktivně se zasazující o změny ve společnosti. Do této ideologie nicméně nezapadá životní příběh Husajnova bratra, druhého šíitského imáma Hasana, který po reálném zvážení svých šancí proti vládcům nově se rodícího mocenského centra v syrském Damašku abdikoval ve prospěch zakladatele dynastie Umajjovců Mu'áwiji. Po smrti Mu'áwiji v roce 680 se však třetí šíitský imám Husajn necítil vázán přísahou věrnosti svého bratra nové dynastii a neuposlechl výzvu Mu'áwijova nástupce Jazída, aby se mu podrobil. Naopak vyslyšel pozvání obyvatel irácké Kúfy, aby se stal jejich vůdcem. Do Kúfy se vydal přes varování, aby tak nečinil, neboť na konci pouti jej čeká jistá smrt. Druhého dne měsíce muharramu Husajn doputoval se svými věrnými na pláně nad Karbalou, kde ho obklíčila vojska věrná Jazidovi a kde měl zjistil, že ti, kdo ho pozvali jako svého imáma a vládce, se mezitím Jazidem nechali koupit. Marně se Husajn odvolával na svůj původ a právo následnictví. Desátého muharramu přišel den Husajnovy smrti. Imám se rozloučil se ženami ze svého doprovodu a vyzval je, aby ponížení, která je očekávají, snášely s důstojností. Byl s'at a na jeho těle bylo napočítáno 34 ran způsobených mečem a kopím. Husajnovi nepřátelé pak vyplenili jeho tábor a uloupili všechny cennosti. Tělo mrtvého imáma bylo podupáno koňmi. Ženy byly v okovech odvedeny do Kúfy a poté do Damašku a cestou byly pro výstrahu potencionálním vzbouřencům vystaveny hlavy Husajnových věrných. Bitva u Karbaly je mementem nutnosti vést spravedlivý boj proti nadvládě tyranů. Nic na tom nemění skutečnost, že v rané historii islámu u Karbaly triumfovala bezvěrecká světská moc nad pravou vírou ztělesněnou Prorokovou rodinou (*ahl al-bajt*).

Život ʿAlího Šaríʿatího

ʿAlí Šaríʿatí, syn Mohammada-Taqího a Zahry, se narodil 24. listopadu 1933 v domě svého děda z matčiny strany ve vesnici Káhak, 70 km od Sabzeváru v provincii Chorásán na severovýchodě Íránu. Matka byla silně věřící v tradičním smyslu. Děd z otcovy strany áchond molla Qorbán-ʿAlí studoval v náboženských seminářích v Buchaře, Nadžafu a Mašhadu. Otec Mohammad-Taqí Mazínání-Šaríʿatí se rovněž stal duchovním, nicméně jeho reformní smýšlení a přesvědčení, že bude prospěšnější jako učitel, jej vedlo k rozhodnutí opustit řady šíitského kléru. Mohammad-Taqí vzbudil v synovi touhu po vzdělání a zasel v jeho myslí první zrnka reformy. ʿAlí nejprve chodil do základní školy Ibn Jamín, poté studoval na Ferdowsího střední škole v Mašhadu. Na obou školách učil i jeho otec. Od roku 1950, zřejmě na přání otce, začal ʿAlí studovat na internátním učitelském ústavu (Dánešsará-je moqaddamatí), kde vládla přísná disciplína. Po ukončení studií v roce 1952 ʿAlí krátce vyučoval na základní škole Ketábúr v Ahmadabádu. Od roku 1955 studoval literaturu na nově vzniklé universitě v Mašhadu. V době, kdy vstoupil na universitu, se již angažoval v politice - byl stoupcem sesazeného premiéra Mohammada Mosaddeqa - a publikoval články v novinách.

V roce 1958 se ʿAlí Šaríʿatí oženil s Bíbí-Fáteme (Púrán) Razaví, jejíž rodina pocházela rovněž z Chorásánu, přestěhovala se však na čas do Teheránu. Otec Púrán podporoval všechny své děti ve vzdělání. Po absolvování střední školy Púrán začala studovat na učitelském ústavu v Teheránu francouzštinu. Po otevření filosofické fakulty v Mašhadu však otec rozhodl, že se rodina vrátí opět do rodného města. Pro nezávislou Púrán zvyklou na relativně svobodné klima v Teheránu, bylo obtížné zvyknout si na život v konzervativním Mašhadu, kde nezahalená žena poutala pozornost.

Púrán měla pět bratrů a jednu sestru, nejbližší jí byl bratr Azar, který byl v prosinci 1953 v Teheránu během demonstrace na protest proti obnovení diplomatických vztahů s Velkou Británií a proti návštěvě amerického viceprezidenta Richarda Nixona zastřelen. Púrán smrt bratra velmi poznamenala. ʿAlího k ní přitahovaly její vlastenecké postoje, podpora Mosaddeqa a negativní vztah k šáhovi. Jeho nabídka k sňatku však byla dvakrát odmítnuta, Púrán argumentovala tím, že chce nejprve dokončit svá vysokoškolská studia. Překážkou byla rovněž rozdílnost obou rodin. Přestože ʿAlího otec měl pokrokové názory a vzdal se dráhy duchovního, byla ʿAlího rodina považována za tradiční a předpokládalo se, že i

jeho žena bude pocházet z podobného prostředí. Mohammad Taqí se však nechal argumenty svého syna nakonec přesvědčit.

Po ukončení bakalářského studia Šari'atí získal stipendium ve Francii, kde pokračoval ve studiích literatury. U Massignona a Gurvitche studoval sociologii. Velký vliv na něho měly myšlenky Fanonovy a Sartrovy. Po návratu ze studií ve Francii přednášel v Teheránu v *Hosejnije eršád*, centru, které se stalo kolébkou reformních myšlenek. Jeho interdisciplinární přednášky na pomezí filosofie, religionistiky a sociologie si získaly velkou popularitu. Myšlenky v nich obsažené ovlivnily celou jednu iránskou mladou generaci a byly jedním z katalyzátorů islámské revoluce v roce 1979. Sám Šari'atí se však revoluce nedožil, zemřel předčasně v roce 1977 v anglickém exilu. Podle některých názorů jeho smrt způsobily šáhovy tajné služby. Dle svého přání byl pochován v hlavním městě Sýrie Damašku nedaleko mešity zasvěcené Zajnab, sestře šiitského imáma Husajna. Pohřebních obřadů, které proběhly i v Teheránu, se zúčastnilo 20 tisíc lidí.

Intelektuální vlivy: Zakladatelé a počátky politického islámu v Íránu

Většina lidí si spojuje iránský politický islám s ájatolláhem Chomejním. Islámskému obrození a revoluci však proktestila cestu svými myšlenkami a postoji řada významných osobností, mimo jiné význační duchovní Sajjid Džamál ad-Dín al-Afghání, ájatolláh Mohammad Ná'íní, Sejjed Hasan Modarres, ájatolláh Mahmúd Táleqání, ájatolláh Šari'atmadáří, ájatolláh Mortezá Motahhari, z laiků pak Mehdí Bázargán a 'Alí Šari'atí, který je považován za jednoho z hlavních ideologů islámské revoluce.

Světské moci se dokázali pevně postavit íránští šiitští duchovní za pomoci nejvyšší autority ájatolláha 'ozmá Mírzy Širázího v tabákové revoltě proti Násir ad-Dínovi šáhovi. Sejjed Hasan Modarres se nekompromisně postavil snahám šáha Rezy Pahlavího o sekularizaci iránské společnosti, za což zaplatil životem. Tito duchovní však neusilovali o získání politické moci, pouze pevně vyjádřili svůj nesouhlas ve chvíli, kdy světský panovník překročil hranici a jeho rozhodnutí nebo postoje nebyly dle jejich názorů slučitelné s obecným prospěchem ummy. V případě Násira ad-Dína Šáha to bylo udělení koncese na obchod s tabákem Britům, v případě Rezá šáha pak direktivní zavádění západních zvyků po Atatürkově vzoru. Tabáková revolta je klíčovou událostí v iránských dějinách, příkladem, který nám pomáhá chápat mnohé události spojené s islámskou revolucí v roce 1979 a silně protizápadní

postoje jejich představitelů, může být i vodítkem pro předvídaní dalšího vývoje v zemích, v nichž převládá šíitský element. Tabáková revolta téměř o sto let předcházela islámské revoluci. Zasáhla všechna větší íránská města, šíitští ulamá prohlásili tabák, který by prošel rukou cizinců za zakázaný (*harám*). Íránské duchovní v jejich požadavcích podpořil ájatolláh Mírzá Hasan Šírází, jenž sídlil v írácké Samaře a byl v té době uznáván za nejvyšší šíitskou duchovní autoritu (*mardža*^c). Šírází adresoval perskému šáhovi telegram, v němž uvedl: „Zasahování cizinců do záležitostí země, jejich obchodování s muslimy a udílení tabákových, železničních a bankovních koncesí cizincům je proti Koránu a proti božím příkázáním, může oslabit vládu a zničit řád v zemi.“³⁶

Významnou roli v tabákové revoltě sehrál i Sejjed Džamál ad-Dín Asadabádí (al-Afghání). Přestože si nárokoval afghánský původ a záměrně zakrýval svoji příslušnost k ší'ce, neboť se domníval, že jako afghánský sunnita má větší šance získat početnější příznivce v zemích jako Egypt a Turecko, narodil se v Íránu a byl vychován jako šíitský muslim. Poté co byl šáhem z Íránu vyhoštěn, setkal se v íráckém vyhnanství s ájatolláhem Šírázím a požádal ho o intervenci v kauze tabákové koncese. Po zbytek svého života pak vyzýval k džihádu proti Britům.

Ájatolláh Ná'íní stál na počátku minulého století na straně duchovních obhajujících parlamentní demokracii a ústavu. Jeho nejvýznamnějším dílem je „*Tanbíh al-umma wa tanzih al-mellat*“ (ang. „*The Admonition and Refinement of the People*“, „*Vedení a zušlechtování lidu*“) z roku 1909, v němž z pozic šíitského islámu kritizuje absolutismus a dokazuje kompatibilitu konstitučního systému s islámem. Podle Ná'íního není pochyb o tom, že je nutné změnit despotický režim v konstituční, neboť despotický režim kromě toho, že utlačuje lidi, si uzurpuje autoritu Boha, jakož i autoritu imáma. Zavedení konstitučního systému redukuje tuto trojí uzurpaci pouze na jedinou – uzurpaci autority imáma.

Ájatolláh Mahmúd Táleqání se narodil v roce 1911 ve vesnici Gelird severozápadně od Teheránu. Studoval teologii v Qomu a poté vyučoval v semináři v Teheránu. V roce 1939 byl Táleqání poprvé uvězněn za kritiku šáha Rezá Pahlavího. Táleqání prohlašoval, že problémy, jimž Írán čelí, jsou způsobeny tím, že šáh a jeho vláda nedbají nařízení Koránu. Krátce před sesazením šáha Rezá Pahlavího Táleqání mohl vyučovat v teheránské mešitě

³⁶ Nikki Keddie: *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891 – 1892*, London, Frank Cass, 1966

Hidájat, kde se scházeli oponenti režimu. Na počátku 50. let Táleqání podporoval vládu Mohammada Mosaddeqa. Po převratu zorganizovaném americkými a britskými zpravodajskými službami a restaurací vlády šáha Mohammada Rezá Páhlaviho byl zatčen a poslán do vyhnanství v Zandžánu. Mimo jiné za to, že ukrýval vůdce *Fedá'iján-e islám* Navvaba Safaviho.

Táleqání je spojován s *Osvobozeneckým hnutím Íránu*. Jeho otec se dobře znal s otcem Mehdí Bázargána. Byl členem skupiny pokrokových islámských intelektuálů a duchovních, jejichž cílem bylo reformovat šíitský islám a jeho zkorumpované instituce, a obnovit tak jeho přitažlivost pro široké vrstvy obyvatelstva. Od poloviny 60. let tato skupina intelektuálů působila v centrech nazývaných *Hosejnije eršád*. Výsledkem jejich diskusí o reformě duchovenstva byly články publikované v časopise *Goftar-e Máh* (Měsíční proslovy) a významný sborník „*Rozbor principů mardžá'ijátu*“ (An Inquiry into the Principle of Marjaiyyat). Předmětem diskusí byla například otázka kolektivního rozhodování (*šúr-je fatwá*), možnost specializace jednotlivých duchovních např. na moderní hospodářství, politiku apod. V roce 1955 Táleqání napsal doslov ke knize ájatolláha Ná'íniho „*Tanbih al-umma wa tanzih al-mella*“, v němž zdůraznil politickou odpovědnost duchovních. Na počátku 60. let napsal pojednání „*islám va málikiját*“, v němž kritizuje kapitalismus i marxismus. Domnívá se, že půda, jež leží ladem, by měla být rozdělena rolníkům. Táleqání strávil řadu let v šáhově vězení, kde se stal duchovním vzorem řady uvězněných disidentů. V roce 1956 byl zatčen a vězněn společně s předními členy *Hnutí národního odporu* Mehdím Bázargánem, Jadolláhem Sahabím a otcem 'Alího Šari'atího Mohammadem Taqím. Vnitřní rozpory a policejní represe vedly k rozdělení *Hnutí národního odporu*. V roce 1961 Táleqání založil Osvobozenecké hnutí Íránu (*Nehzat-e azádí-je Írán*). V lednu 1963 byl opět zatčen a na půl roku uvězněn. Krátce před povstáním v červnu 1963 kázal o šahádě a džihádu. 5. června/15. chordádu 1963 v odpověď na výzvu ájatolláha Chomejního k odporu proti režimu vypukly mohutné demonstrace, jež byly šáhovým vojskem krutě potlačeny. Táleqání vydal komuniké pod názvem „*Diktátor prolil krev*.“ Byl zatčen a ve veřejném procesu odsouzen na deset let vězení. V důsledku mezinárodního tlaku byl propuštěn v roce 1965, nicméně až do revoluce 1979 se střídala období, kdy byl vězněn, s obdobími na svobodě. Byl mučen a nucen být svědkem mučení mladých odpůrců šáhova režimu. V první fázi revoluce Táleqání po svém propuštění z vězení vedl bouřlivé demonstrace. Měl úzké vazby nejen na islámské nacionalisty, ale díky pobytu ve vězení i na vůdce radikálních levicových organizací. Dokázal tak stmelit rozdílné skupiny v rámci revolučního hnutí. Po vítězství revoluce byl dvěma miliony hlasů zvolen do Shromáždění znalců, jehož úkolem bylo sepsání ústavy islámské

republiky. Později na protest proti vlně poprav, represím proti členům organizace *Modžáhedín-e chalq*, jejímiž členy byly i jeho děti, a následné monopolizaci revoluce Chomejmím a jeho věrnými se stáhl do ústraní. Konaly se bouřlivé demonstrace na podporu Táleqáního i proti němu. Krátce před svojí smrtí vystoupil s veřejnou kritikou Chomejmího, varoval před možností vzniku diktatury horší než v době šáhova panování. Prohlásil, že je proti islámu zbavit lidi možnosti projevit svobodně své názory, poradní systém v islámu (*šúrú*) neznamena omezit právo rozhodování na vládní oligarchii, ale zavést princip šúry na všech úrovních.

Táleqáního dílo zahrnuje komentáře ke Koránu a ke sbírce výroků a kázání imáma ‘Alího „*Nahdž al-balágha*“ nijak nevybočující z tradičních interpretací. Originálnější myšlenky vykazuje jeho komentované vydání politických pojednání ájatolláha Ná‘íního. Táleqání v úvodu vyjadřuje přesvědčení, že náboženství vždy představovalo hrozbu pro diktátory, kteří poté co získali a upevnili svoji moc, ze sebe učinili falešné modly. Božská jednota, *tawhíd*, bojuje proti podobnému modlářství, osvobozuje člověka z otroctví a podrobuje ho pouze Bohu, který je absolutní pravdou, spravedlností a moudrostí. Vláda lidí patří Bohu, božskému právu, prorokům a imámům, jejichž myšlenky a duchovní potenciál slouží božskému právu, a kteří si nenárokují žádný vladařský titul, dále spravedlivým ulamá a věřícím. Snahy člověka vládnout sám manifestující se v podobě konstituční revoluce, demokracie nebo socialismu jsou pouze kroky na cestě k *tawhídu*, nikoliv konečný cíl. Podle Táleqáního se Ná‘íní domníval, že je povinností člověka snažit se o zlepšování vládnoucího režimu a bojovat proti diktatuře.

Dalším významnějším Táleqáního dílem je „*islám a vlastnictví v porovnání se západními ekonomickými systémy*“. Zde rozebírá postupný vývoj vlastnictví od počátků lidstva, vznik dělnictva, přičemž kritizuje marxismus jako naivní doktrínu, podle níž může být společenská nerovnost vymýcena privilegií danými dělnické třídě a potlačením náboženství a jeho vlivů. Táleqání dále vyjadřuje přesvědčení, že právo vytvořené člověkem (*urf*) je fragmentární, omezené svým zakotvením v určité době a tedy proměnné, snadno zneužitelné diktaturou, ovlivnitelné city a vášněmi. Jen islám je dokonalým legislativcem – vede člověka po správné cestě k Bohu, osvobozuje ho od otročení špatným lidským návykům, učí ho rozlišovat mezi dobrem a zlem a mění ho z bytosti ovládané vášněmi na bytost, která ovládá sebe sama. Islámské právo (*fiqh*) proto není přístupné všem, jen kvalifikovaný *mudžtahid* může rozhodnout o jeho uplatnění.

Bůh je podle Táleqáního absolutním vlastníkem statků, které byly člověku svěřeny. Tím se islám liší od kapitalismu, kde je soukromé vlastnictví nedotknutelné a neohraňčené, i

od socialismu, který soukromé vlastnictví úplně zapovídá. V islámu nikdy neexistoval feudalismus v západním slova smyslu. Úrok (*ribá*) je rovněž výtvozem kapitalismu. Islám zakazuje spekulace, ale podporuje obchod a svobodné podnikání. Podle Táleqáního přírodní zdroje patří tomu, kdo je začal využívat. V některých případech, což se týká využívání nerostného bohatství, je však nutná kontrola státu.

Táleqání uvádí, že třídní rozdíly nejsou nutně určovány penězi, což demonstruje na příkladu vojenských elit. Islám sice uznává rozdíly mezi lidmi, odmítá však děděná privilegia. Dále kritizuje francouzskou *Deklaraci lidských práv*, s níž často podle něho argumentují ti, kteří ji sami porušují.

Duchovní v islámu nemají žádná privilegia, nicméně jen mudžtahid může interpretovat správně islámské právo, sám je však tímto právem vázán a musí jít v jeho dodržování příkladem. Táleqání se vyslovil pro decentralizaci funkce *mardža' taqlid* a navrhoval zřízení rady složené z nejmávanějších '*ulamá'* z různých oblastí.

Mortezá Motahharí se narodil 2. února 1920 ve Farímanu v provincii Chorásán. Ve 13 letech začal studovat arabštinu v Mašhadu. Dalšího vzdělání v oblasti islámského práva se mu dostalo v *Madrase-je fajzíje* v Qomu. V této madrase vyučovali nebo studovali ájatolláhové Chomejní, Beheští³⁷, Montazerí³⁸, Chámene'í³⁹, hodžatollám Rafsandžání.

³⁷ Ájatolláh Mohammad Hosejní-Beheští (nar. 1928) studoval v Teheránu a později pod vedením Allame Tabátábá'ího v Qomu. V letech 1960 – 1965 vedl islámské centrum v Hamburku, jehož úlohou bylo působit na iránské studenty v SRN. Aktivně se účastnil odboje proti šáhovi, byl několikrát zatčen jeho tajnou policií SAVAK. Po islámské revoluci byl členem Revoluční rady, tajemníkem Republikánské strany a stanul v čele justice. V červnu 1981 zahynul při bombovém útoku na ústředí strany, za nimž stála opoziční organizace Modžáhedín-e chalq.

³⁸ Velký ájatolláh 'Alí Hosejní Montazerí (nar. 1922 v Nadžafabádu, provincie Isfahán) hrál jako Chomejního žák a stoupenec významnou roli v opozici proti šáhovi a jeho Bílé revoluci. Poté co byl Chomejní donucen odejít do exilu v iráckém Nadžafu, Montazerí organizoval síť jeho stoupenců v Qomu. Montazerí byl významným protagonistou islámské revoluce a měl se stát i Chomejního nástupcem v čele islámské republiky. Krátce před Chomejního smrtí však v důsledku kritiky porevolučních totalitárních praktik, vyzbrojování radikálních organizací v zahraničí a kritiky tajných kontaktů s USA, jež vyšly na světlo v kauze Irangate, byl samotným Chomejním odstaven z centra dění a nejvyšším vůdcem islámské revoluce se stal ájatolláh Chámene'í. Od té doby Montazerí žije v ústraní a z času na čas kriticky komentuje dění v islámské republice. Z titulu své pozice *mardža'* je však uznávanou duchovní autoritou, mezi jeho četné stoupence patří mnoho reformně smýšlejících politiků.

³⁹ Ájatolláh 'Alí Chámene'í (nar. 1939 v Mašhadu) je od června 1989 nejvyšším vůdcem islámské revoluce v Íránu. Jeho kvalifikace pro tento post však byla zpochybnována – nedlouho před svým zvolením valí-je faqihem byl pouze hodžatollámem. Po smrti ájatolláha Araqího mu byl prorežimními duchovními udělen titul *mardža'-e taqlid* (zdroj imitace), nicméně několik významných ájatolláhů, mimo jiné 'Alí Hosejní Montazerí, Mohammad Širází, Hasan Tabátábá'í-Qomí, Jasubedín Rastegarí jeho nárok na tento titul zpochybnilo. Chámene'í reagoval tím, že přijal *mardžaját* pro zahraničí, nikoliv pro Írán, čímž umlčel domácí opozici mezi duchovními.

Motahharí byl žákem Borúdzerdího a po 12 let i Chomejního. Přestože studoval *fiqh*, jeho velkou láskou se stala filosofie. U ájatolláha ʿAllame Tábátábáʿího studoval Avicenu (Ibn Sína). Tábátábáʿí na Motahharího po letech vzpomínal: *“Jeho inteligence byla výjimečná, žádné moje slovo nepřišlo nazmar. Byl i velice zbožný, lidský a charakterní.”* Po ukončení studií začal vyučovat na fakultě teologie a islámských věd Teheránské university, kde setrval 22 let. Organizoval *Rozpravy měsíce*, přednášky o roli islámu v moderním světě, na nichž se podíleli Táleqání a Bázargán. Po povstání v červnu 1963 byl zatčen a krátce vězněn. V době exilu ájatolláha Chomejního jej zastupoval v různých záležitostech. Od roku 1964 působil jako jeho zástupce ve *Společnosti bojujících duchovních (Madžmaʿ-je rouhaníjat mobarez)*. Od roku 1965 byl společně s ʿAlím Šaríʿatím a Sejjedem Hosejmem Nasrem členem představenstva islámského vzdělávacího centra *Hosejníje eršád*, jež sehrálo klíčovou roli v radikalizaci mládeže před revolucí. Po roztržce s Šaríʿatím Nasr a Motahharí přijali místo v předsednictvu *Královské akademie filosofie*. Po revoluci se Mottahharí podílel na ústavě islámské republiky. 1. května 1979 se Motahharí stal obětí atentátu, který provedla organizace Furqán⁴⁰ odvolávající se na Šaríʿatího učení. Furqán byl založen v roce 1963 studenty, kteří odmítali vedoucí úlohu Chomejního a jeho věrných v revolučním hnutí. Před Motahharím se obětí Furqánu stal vrchní velitel generálního štábu ozbrojených sil generál Qarání.

Mehdí Bázargán

Mehdí Bázargán (1905, Tabríz - 1995) byl jedním z nejvýznačnějších představitel islámské revoluce. Bázargán byl ázerského původu, jeho otec ʿAbbás Qolí Tabrízí v Teheránu působil jako vůdce ázerské komunity. V únoru 1979 se stal premiérem islámské republiky. Od 50. let 20. století se snažil prezentovat moderní tvář islámu. Stejně tak jako Šaríʿatímu se i Bázargánovi dostalo západního vzdělání - svá technická studia završil na *École Centrale des Arts et Manufactures* v Paříži. Dobrovolně vstoupil do francouzské armády a bojoval proti fašismu. Jako inženýr se snažil dokázat, že islám není v rozporu s vědecko-technickým pokrokem. Bázargán byl blízkým spolupracovníkem premiéra Mohammada Mosaddeqa, který

Chámeneʿí aktivně působil v opozičním hnutí proti šáhovi. Po vítězství islámské revoluce zastával četné významné funkce: v roce 1981 byl představitelem ájatolláha Chomejního v Nejvyšší bezpečnostní radě, v roce 1988 předsedou Shromáždění znalců, v letech 1982 – 1989 byl prezidentem Íránu.

⁴⁰ Název organizace má patrně vztah k 25. sůře Koránu *Súrat al-furqán (Spásné zjevení)*. Zde je významem slova rozlišení mezi dobrem a zlem. Furqán byl založen v roce 1963 studenty, kteří odmítali vedoucí úlohu Chomejního a jeho věrných v revolučním hnutí. Před Motahharím se obětí Furqánu⁴⁰ stal vrchní velitel generálního štábu ozbrojených sil generál Qarání.

ho jmenoval do výboru pro znárodnění ropného průmyslu a ředitelem *Národní iránské ropné společnosti* (*Šerkat-e mellí-je naft-e Írán*). Po Mosaddeqově pádu Bázargán vstoupil do opozice a později s ájatolláhem Táleqáním a Jadolláhem Sahabím založil *Hnutí svobodného Íránu*. Bázargán neuznával hranicí mezi náboženstvím a politikou. Náboženství podle něho má dohlížet na politiku. Kritizoval šáha za to, že lidi nutil namísto jediného Boha uctívat „svatou trojici“ šáh-bůh-vlast, v níž sám zaujímal ústřední místo. Tak jako u dalších muslimských intelektuálů lze Bázargánův postoj k Západu charakterizovat jako směs obdivu a znechucení. U křesťanství Bázargánovi vadí neschopnost dát věřícím jasná pravidla platná pro praktický, společenský a politický život. Lidé ze Západu tak hledají návod k životu v různých filosoficko-politických doktrínách, což muslimové nemusí, neboť islám je celistvým náboženstvím. Na rozdíl od Šarí'atího se Bázargán vyhýbal ostré kritice šíitských duchovních. Věřil, že lze společnost reformovat, napravit křivdy dané nespravedlivým společenským uspořádáním a vypořádat se s tyranskými režimy, aniž by došlo k třídním konfliktům a hlavně bez pomoci komunismu. Šíitští duchovní by se podle jeho názoru měli více zajímat o světské záležitosti, zakládat a spravovat sociálně-charitativní, hospodářské a politické instituce, jejichž cílem by bylo mírnit a napravovat společenské rozdíly.

Bázargán nesouhlasil s názvem Islámská republika Írán, zasazoval se o název Islámská demokratická republika. Byl i proti ústavě vypracované Shromážděním znalců pro ústavu. Rezignoval spolu se svým kabinetem 4.11.1979 po obsazení americké ambasády. Rezignace byla výrazem protestu proti držení amerických diplomatů v zajetí a přiznáním, že vláda není schopna radikály donutit k ústupkům.

Abolhasan Bání Sadr

Vedle 'Alího Šarí'atího je za jednoho z hlavních ideologů islámské revoluce považován i jeho vrstevník Abolhasan Bání Sadr (nar. 1933). Oba spojuje přímá zkušenost s životem na Západě, konkrétně ve Francii. Na rozdíl od Šarí'atího měl blízko k ájatolláhu Chomejnímu, s nímž byl v přímém kontaktu od roku 1972. Vazby na Chomejního Bání Sadra vynesly po revoluci na krátký čas do vysokých vládních funkcí islámské republiky: v listopadu 1979 se stal ministrem zahraničí a v lednu byl zvolen prezidentem.

Bání Sadr vystudoval teologii a sociologii. V důsledku svých opozičních aktivit v rámci Národní fronty byl záhy nucen odejít do francouzského exilu, kde pokračoval ve studiu ekonomie a sociologie. Pod vlivem studentského hnutí v roce 1968 začal organizovat

studentskou exilovou opozicí proti šáhovi. Bání Sadrovo dílo zahrnuje jednak články s ekonomickou tematikou, jednak ideologické texty. V pojednání „*Základní principy islámské vlády*“ na základních pilířích islámu konstruuje podobu pravého islámského státu. V popředí stojí opět princip jednoty – *tawhíd*. Ten dává právo odmítnout všechny formy společenského uspořádání, které lidi utiskují a rozdělují. Princip jednosti znamená, že člověk nesmí uctívat žádného vůdce – kult osobnosti vede k zotročení lidí a k vzniku totalitární společnosti. Bání Sadr se domnívá, že společnost nemá být třídně rozdělena na vládnoucí a ovládané. Nadměrné soukromé vlastnictví je popřením Boha. Klíčové nerostné zdroje musí zůstat ve správě většiny, aby se zabránilo koncentraci moci v rukou úzké skupiny vyvolených. Za novodobé otroctví Bání Sadr považuje migraci pracovní síly z chudých zemí za práci do bohatých, průmyslově vyspělých států. Ve skutečném islámském státě hospodářství nesmí být v rukou jediné třídy. Přes své levicové ekonomické názory Bání Sadr zůstává islámským ideologem a ostře kritizuje marxismus. Tvrdí, že rozdíly mezi lidmi byly dány Bohem a nelze je popřít. Marxismus byl podle jeho názoru zneužit jako nástroj dominance. Oproti tomu cílem islámské vlády je zabránit jedinci nebo skupině v monopolizaci moci, omezit centralizaci moci a pravomoci státu jako formy útlu. Nacionalismus je pouhou záminkou pro rozdělení společnosti. Armáda by měla mít pouze obrannou funkci a měla by být organicky propojena se společností. Svatá válka (*džihád*) je ve skutečnosti neustálou revolucí, v níž není žádného zdroje následování (*mardžá-e taqlíd*), každý sám za sebe musí objevit to, za co stojí bojovat.

„Mohlo by dojít k tomu, že by se islám jako vládnoucí ideologie stal nástrojem ke klamání a udržení lidí v poslušnosti, či-li opiem mas?“, klade si zásadní otázku Bání Sadr. Podle jeho názoru islám nemůže být takto zneužit, neboť je náboženstvím založeným na univerzálních zákonech. V islámském státě se víra nesmí stát pouhým nástrojem vlády, naopak - vláda se musí stát nástrojem víry.“

Pokud měl Abolhasan Bání Sadr zůstat svým myšlenkám věrný, nutně musely přijít spory s tvrdým jádrem šíitských duchovních sdružených v *islámské revoluční straně*, která postupně v Íránu nabývala na vlivu na úkor ostatních skupin, jež se podílely na revoluci. Když Bání Sadr ztratil podporu samotného Chomejního, který se pomalu ale jistě stával podobnou z vládnoucích model narušujících princip *tawhídu*, které ve svých pojednáních kritizoval, abdikoval a odešel do francouzského exilu. To, že není zastáncem myšlenky o účelu světícím prostředky, později dokázal i rozchodem s organizací *Lidových mudžáhídů*, která zradila Írán svým spojenectvím s iráckým režimem Saddáma Husajna.

Džalál Ál-e Ahmad

Z díla Džalála Ál-e Ahmada měl na Šarí'atího zásadní vliv esej „*Nákaza Západem*“ (pers. *Gharbzadegí*)⁴¹. Ál-e Ahmad se narodil 2. prosince 1923 v Qazvínu v rodině duchovního, který jen těžko snášel reformy šáha Rezy, jejichž cílem bylo oslabit moc a vliv šíitského duchovenstva. Studoval anglický a francouzský jazyk, perskou literaturu v Teheránu, zúčastnil se stipendijního pobytu na Harvardské universitě v USA. Na počátku své intelektuální dráhy byl silně ovlivněn myšlením Ahmada Kasravího. Žil v bezdětném manželství se spisovatelkou a básníčkou Símín Dánešvár. Ve čtyřicátých letech minulého století byl aktivní v komunistické straně *Túde*, později podporoval národnostní hnutí premiéra Mosaddeqa. Ve svém díle se zabýval především sociálními tématy, kritizoval západní vlivy v politice a vzdělání. Cestoval do odlehlých částí Íránu, kde studoval život, dialekty a zvyky místních obyvatel. Jeho četné cesty do zahraničí se odrážejí v cestopisech („*Cesta do Ameriky*“, „*Cesta do Ruska*“, „*Cesta do Evropy*“, „*Země Azrael*“). Přeložil Camusova „*Cizince*“, divadelní hru „*Špinavé ruce*“ od Jean-Paula Sartra, „*Návrat ze Sovětského Svazu*“ André Gida. V eseji „*Nákaza Západem*“ Ál-e Ahmad kritizuje stále narůstající počet mladých lidí, kteří studují na Západě. Podle jeho názoru jsou jejich vědomosti a dovednosti po návratu do Íránu nepoužitelné. Přínosnější by bylo posílat mladé lidi na zkušenou do Japonska a Indie, zemí, kterým se podařilo západní průmyslové revoluci přizpůsobit.

Jeho postoj k šíitskému islámu byl ambivalentní. Ší'ca vnucená safíjovskou dynastií potlačila nezávislost duchovních. Obliba dvanáctého imáma tkví v tom, že představuje naději a je pro věřící únikem ze skutečného světa, v němž vládne nerovnost. Islám podle Ál-e Ahmada oslabují sektářské rozpory mezi sunnity a šíity, a muslimský svět tak podléhá imperialismu. Brání roli šajcha Fazlolláha Núrího, který se stavěl proti konstituční monarchii. Podle jeho názoru tak zachoval integritu Íránu a islámu před západními vlivy. Stejně tak jako Ahmad Kasraví, také Ál-e Ahmad chtěl, aby se duchovní začali zabývat skutečnými problémy namísto planého rozumování o nepodstatném. Pak by se islám mohl stát opět osvobozující

⁴¹ Angl. *Westoxification, Weststruckness*. Za duchovního otce pojmu *gharbzadegí* je však považován iránský filosof a profesor Ahmad Fardíd (nar. 1909 v Jazdu – zem. 1994 v Teheránu). Fardíd odmítal západní pojetí demokracie a lidských práva a ovlivnil řadu svých studentů, kteří později stanuli na čelních mocenských postech islámské republiky. Fardíd studoval filosofii v Teheránu, na pařížské Sorbonně a v Heidelbergu. Byl ovlivněn myšlenkami Martina Heideggera. Jeho životním snem bylo uskutečnit myšlenkovou syntézu západního a východního myšlení. Tento ambiciózní projekt se nedočkal systematického rozpracování, natož završení. Fardíd je někde nazýván „orálním filosofem“ – v důsledku svého paralyzujícího perfekcionismu nebyl schopen svá díla dokončovat a publikovat.

silou, jak tomu bylo v jeho počátcích. Ál-e Ahmadovy názory, které prošly složitou cestou od komunismu k angažovanému islámu, měly zásadní vliv na mnoho Íránců.

Šari'atí se podle Rahnemy poprvé s Ál-e Ahmadem setkal na podzim roku 1966. Během návštěvy Ál-e Ahmad požádal Šari'atího, aby přeložil knihu Alberta Memmiho „*Portrait du Colonisé Précédé de Portrait du Colonisateur*“. Další setkání následovala po zemětřesení v Chorásánu v lednu 1969. Ál-e Ahmad odcestoval do Mašhadu, aby viděl následky katastrofy, a zde Šari'atího několikrát navštívil. Ál-e Ahmad v té době psal knihu „*Dar chedmat va chijánat-e rowšanfekr*“ (*O přínosu a zradě intelektuálů*). V debatách se Šari'atím vysvětloval, že se v minulosti spojení mezi tradičními intelektuály z řad duchovních a modernisty vždy osvědčilo, protože vedlo k oslabení monarchie. Bez účasti duchovních by boj proti monorchii byl neúspěšný. Jindy Ál-e Ahmad reinterpretoval koncept skrytého imáma: každý muslim, který se zbraní v ruce vede revoltu proti nespravedlnosti a útlaku, může být považován za mahdího. Je možné, že pod vlivem této Ál-e Ahmadovy interpretace, Šari'atí vytvořil svoji teorii imámatu, koncept revoluční vlády a teorii očekávání (*entezár*) dvanáctého imáma jako postoje odmítajícího status quo a přípravu na zničení všech nespravedlivých vládních systémů. Víra v dvanáctého imáma je podle Šari'atího vírou v to, že světová revoluce a konečné vítězství je pokračováním a výsledkem velkého dějinného hnutí za spravedlnost a proti útlaku.

Ál-e Ahmad zemřel 9.9.1969, podle názoru své manželky byl otráven agenty šáhova režimu.

Mohammad Iqbál

Nesporný vliv na Šari'atího měl pákistánský myslitel, spisovatel a básník Muhammad Iqbál (nar. 1873 – zem. 1938), který část svého díla psal v perštině. Ve svých knihách vyjadřuje zklamání Západem, zároveň však uznává jeho úspěchy v oblasti vědy a techniky, nutnost obrození islámského světa pomocí reformy. Nabízí islámskou alternativu zdůrazněním neoddělitelnosti islámu od společenského a politického vývoje, připomíná nadnárodní charakter islámského společenství. Iqbál byl mezi prvními muslimy, kterým se dostalo tradičního islámského i západního vzdělání. Nejprve navštěvoval madrasu, poté školu skotské křesťanské mise v Siálkotu. Vyššího vzdělání se mu dostalo v Láhauru, kde poté vyučoval filosofii na Government College. Zde potkal britského orientalistu T. W. Arnolda, který mu doporučil pokračovat ve studiích v Evropě - v Cambridge, Heidelbergu a Mnichově.

Iqbál zasvětil svůj život hledání příčin krize islámského světa a nápravě tohoto stavu. Došel k závěru, že krizi muslimů v Indii způsobily především vlivy hinduismu a súfismu: jmenovitě hinduistický intelektualismus a súfijský panteismus, které snížily akceschopnost muslimské menšiny v Indii. Kvietismus indických muslimů pak definitivně završil odklon od skutečné podstaty islámu. Iqbál odmítá snahu islámské mystiky o popření pozemských aspektů života a rozvíjí teorii „sebe“⁴². Zdůrazňuje poslání člověka jako zástupce (vícerementa) božího na Zemi. Těmito myšlenkami se zjevně inspiroval Šarí atí v přednáškách „Člověk a islám“ a „Člověk vícerement Boží na Zemi“. Iqbálův muslim je hluboce věřícím angažovaným člověkem, který přebírá odpovědnost za svět a za budování společnosti, jež bude vzorem pro všechny muslimy i nemuslimy. Předpokladem seberealizace a naplnění je společenská angažovanost. Myšlenky o rozvoji „sebe“ Iqbál dále propracovává v „*Rúmúz be chodí*“ (*Záhady sebe*). Vzhledem ke své silné potřebě realizace ve společnosti se jedinec stává základem „millat“ – společnosti. Jedinec a společnost jsou na sobě závislí: jedinec se rozvíjí jen v rámci společnosti a ta je organizována prostřednictvím jedince. Zásadní jsou Iqbálovy myšlenkové koncepty týkající se islámského státu. Společenství muslimů – *umma* je založeno na společné víře – islámu. Nepředstavuje však pouhé náboženské společenství, zahrnuje i pojem státní organizace, protože islám neodděluje duchovní záležitosti od světských. Iqbál věří, že účelem islámského státu je realizovat islámské principy ve státní organizaci. Toto své krédo zaštiťuje výrokem Proroka Muhammada „Celý svět je jednou mešitou“. Dvěma pilíři islámského státu a společnosti jsou Muhammadovo proroctví a koncept jednoty – *tawhíd*. Muhammad byl prorokem a zároveň státníkem.

Pařížské vlivy

Pobyt na Západě je pro většinu muslimských intelektuálů zásadním životním předělem formujícím jejich další postoje. Pro některé, jako byl radikální ideolog *Muslimských bratří* Sajjid Qutb, znamená osobní negativní zkušenost, jejímž důsledkem je doživotní averze k západní kultuře a životnímu stylu, jiní na jedné straně ovlivnění stupněm vývoje ve vědeckých disciplínách a na druhé straně pevně zakotvení v islámu usilovali o nové interpretace svého náboženství a snažili se dokázat jeho kompatibilitu s překotným vědeckým vývojem. To je i případ Šarí atího, který strávil pět let v hlavním městě Francie Paříži.

⁴² Angl. *egohood, selfhood*.

Kolem Šarí'atího pobytu ve francouzské metropoli panuje mnoho nejasností a zvláště kolem jeho styků s předními francouzskými intelektuály postupně vznikla téměř mytologie. Podle některých zdrojů Šarí'atí měl navázat úzké vztahy se spisovatelem a filosofem Jean-Paulem Sartrem, sociologem Georgem Gurvitchem, Jacquesem Berquem a především s věhlasným odborníkem na islám Louisem Massignonem. Jiní znalci se domnívají, že se Šarí'atí sice zúčastnil jako posluchač některých přednášek věhlasných profesorů, nicméně osobní vztahy s nimi neudržoval.

Po příjezdu do Paříže v květnu 1959 Šarí'atí vyhledal svého známého Kázema Radžavího a strávil u něho nějaký čas, aby se postupně přizpůsobil novému prostředí. Brzy se mezi svými íránskými přáteli začal cítit jako v kulturním ghettu, a proto začal hledat podnájem u francouzské rodiny. Našel jej v 15. pařížském obvodu u rodiny Bodinovy. Pán a paní Bodinovi byli mladý pár s dvěma malými dětmi. Oba byli zbožní katolíci. Byt s nimi sdílela sestra paní Bodinové Solange. Do Solange, plaché éterické bytosti, se Šarí'atí, tehdy již ženatý, platonicky zamiloval. Svůj vztah k Solange později zmínil v prozaických dílech „*Dialogy samoty*“ a „*Sestup na poušť*“. Jednalo se o pilnou, nepovrchní, po všech stránkách výjimečnou dívku. Solange se Šarí'atímu stala tím, čím Laura Petrarcovi nebo Beatrice Dantovi. Nazýval ji „ferešt-e tanhá“ (osamocený anděl), což byla slovní hříčka, která vznikla podobností výslovnosti jejího jména se spojením „seul ange“, tedy „osamocený anděl“.

Později se Šarí'atí od Bodinů odstěhoval a sdílel byt s dvěma krajany, které později popsal v povídce. Každý z nájemníků ztělesňoval různý postoj Íránců k západnímu způsobu života. Jeden z nich, bigotní muslim, téměř nevycházel a stále se modlil, druhý byl typickým bonvivánem, třetí – pochopitelně ztělesněný 'Alím se pokouší najít třetí cestu. To, co považuje za dobré, přijmout, to, co není hodno nápodoby, odmítnout.

'Alí se nejprve rozhodl zapsat do kursu francouzštiny pro cizince, aby byl schopen absolvovat výuku na universitě. Jeho francouzština nebyla nikdy příliš skvělá, což později zmiňoval i jeho školitel Gilbert Lazard. Šarí'atí nebyl typickým studentem, který do Paříže přišel, aby nekriticky obdivoval vše západní a bez zhodnocení nasál všechny myšlenky, které se šířily v tehdejších intelektuálních kruzích. Jeho vztah k hostitelské zemi byl rozporuplný, směs obdivu a odmítání. Podobné pocity však zažíval i ke své rodné zemi. Ještě před příjezdem do Francie byl ovlivněn myšlenkami některých západních intelektuálů a byl přesvědčen, že pobyt pro něj bude velkým přínosem.

'Alí se dlouho nemohl rozhodnout, jakou cestou svá další studia ve Francii směřovat. Vzhledem k tomu, že v Íránu získal titul v oboru perská literatura, musel ve stejném oboru pokračovat i ve Francii. Tím bylo podmíněno přidělení stipendia. Literatuře však 'Alí hodlal

věnovat co nejméně času, aby mohl svůj intelektuální potenciál vynaložit v jiných oborech. Nejprve měl v úmyslu studovat filosofii dějin, tuto volbu mu však rozmluvil jiný iránský student Naser Pakdaman, který mu navrhl, aby zvolil sociologii. Doporučil mu přednášky Raymonda Arona, o němž věděl, že se rovněž filosofii dějin věnoval.

V oboru literatura si zvolil jako školitele profesora Gilberta Lazarda. Ten mu zadal jako téma text Sa'í ad-Dína Balchího „*Fadail al-Balch*“ („*Význam Balchu*“, „*Les mérites de Balkh*“). Cílem práce bylo perský text opravit, přeložit do francouzštiny a komentovat. Lazard záhy s rozčarováním zjistil, že to, co v textu zaujalo jeho, nezajímá doktoranda, a naopak. V červnu 1963 Šarí'atí práci odevzdal, zahrnovala 113 stran opraveného perského textu, 115 stran přeloženého, včetně bibliografie a glosáře. K překladu Šarí'atí přiložil devítistránkový úvod, v němž uvedl, že text osvětlil materiální a kulturní život v Balchu, a to především díky biografii vědců, o nichž text pojednával. Biografie byly psány z náboženského (hanafijského směru) pohledu. Podle Lazarda úroveň práce nebyla nijak oslňující, nicméně tehdejší kritéria pro absolvování doktorského studia splňovala. V červnu 1963 'Alí práci s nejhorší přípustnou známkou („*passable*“) obhájil. Zatímco hlavní, tj. povinný předmět svého studia zanedbával, dychtivě hlal přednášky v oborech, které ho nejvíce zajímaly. Ve svém článku, který byl publikován pod názvem „*Mé idoly*“ a který proti němu později použili kritikové z řad šiitského duchovenstva, jmenoval své oblíbené profesory - Louise Massignona, George Gurvitche, Jacquesa Berquea, Franze Fanona a Jean-Paula Sartra. Jak bylo výše uvedeno, Šarí'atí s těmito profesory nebyl v nijak těsném kontaktu, chodil pouze ze zájmu na jejich přednášky. Výjimkou je snad pouze těsnější vazba na katolického islamologa Louise Massignona.

Šarí'atí se v Paříži věnoval politické činnosti. Spolupracoval s alžírskými studenty a přispíval do alžírského nacionalistického časopisu *al-Mudžáhid*. Podílel se rovněž na formování iránské studentské opozice v Evropě.

Louis Massignon

Francouzský vědec Louis Massignon (1883 – 1962), jeden z největších odborníků 20. století na islám, je autorem rozsáhlé dizertační práce o mystikovi Mansúru al-Halládžovi⁴³.

⁴³ Abú 'Abdalláh al-Husajn ibn Mansúr al-Halládž se narodil se ve městě Túr v provincii Fars na jihozápadě Íránu v roce 244/857. Nejprve studoval u známého súfijského učence Sahl al-Tostarího. V roce 262 odchází do Bagdádu a studuje u Amr ibn Uthmán al-Makkího. V roce 264 hidžry poznává šajcha Džunajda, pod jehož vedením vykonává duchovní cvičení. Po návratu z poutě do Mekky v roce 282/896 přerušuje styky s Džunajdem a dalšími učenými. Odkládá šat súfího a káže prostým lidem o duchovním životě. Styky udržuje se slavným

Ve svém díle se věnoval dceři proroka Muhammada a ženě imáma ʿAlího Fátimě, Salmánu al-Fársímu a zabýval se i legendou „*O sedmi spáčích z Efezu*“, která je společná křesťanství a islámu a představuje podobenství o nesmrtelnosti pravé víry.

Podle názoru svého životopisce ʿAlího Rahnemy byl Šariʿatí⁴⁴ v letech 1960 až 1962 Massignonovým asistentem. Také Daniel Massignon, syn Louise Massignona, potvrdil, že Šariʿatí byl v těchto letech otcovým častým hostem – diskutovali spolu o Salmánu al-Fársím. V té době proslulý vědec pracoval na životopise Fátimy, dcery proroka Muhammada a ženy imáma ʿAlího. ʿAlí Šariʿatí pro něho zpracovával rešerše z perských zdrojů. V roce 1972 v úvodu ke své poetické a emotivně laděné přednášce o Fátimě, vyjádřil svou vděčnost Massignonovi s tím, že přednáška je pouze zprávou o jeho vědecké práci na toto téma. V přednášce, která vyšla knižně pod názvem „*Fátima je Fátima*“, Šariʿatí oslavoval úlohu ženy v islámu. Massignon měl na jeho vývoj nezpochybnitelný vliv. „*Jak chudého ducha, prostřední mysl a vidění bych měl, jestliže bych ho nepotkal?*“, píše Šariʿatí. V tomto případě se katolík stal duchovním vůdcem muslima. Mezi další proslulé Massignonovy žáky a kolegy patří egyptský spisovatel ʿAbd ar-Rahmán Badawí a francouzský vědec Henry Corbin.

Massignon jako 25letý mladík měl během plavby po řece Tygris vidění. Zjevil se mu sajjid v zeleném turbanu, který předčítal verše z Koránu. Nejsilnější vliv na Šariʿatího, v té době již zasaženého stejnou myšlenkou Rúmiho⁴⁵, měl Massignonův koncept tří abrahámovských náboženství – křesťanství, islámu a judaismu jako tří větví jednoho stromu – jednoho duchovního zdroje. Podle Massignona jsou tři monoteistická náboženství potomky jednoho otce – Abraháma. Ti, kteří věří v jedno z nich, jsou zároveň bratry věřícím druhých dvou. Massignon natolik své myšlence věřil a prosazoval ji, že byl obviňován ze zrady

filosofujícím lékařem Rázím a společenským reformátorem Abú Saʿídem Džannábím. Putuje po celém Íránu z jihozápadního Chúzestánu až do Chorásánu na severovýchodě země. Praktikuje své učení bez ohledu na konvence, vyzývá prostý lid, aby vedl duchovní život. V roce 291 vykonává druhou pouť do Mekky, odtud putuje do Indie, Turkestánu a na čínskou hranici. Díky jeho silnému charismatu k islámu konvertuje mnoho obyvatel těchto dalekých krajů. Po třetí pouti do Mekky se usazuje v Baghdádu, kde si jeho kázání získávají stále širší okruh posluchačů. Hlásá, že „Nejvyšším cílem všech lidských bytostí (nejen súfijů) má být spojení s Bohem, k němuž dochází prostřednictvím lásky. Ta povyšuje každou bytost do nejvyššího stádia bytí.“ Halládžovy kacířské myšlenky vyvolávají kritiku v řadách súfijského řádu, mezi politiky a právníky. Právníci jej obviňují z toho, že se zaměřováním lidského a božího dopouští panteismu, politikové z podněcování revolty, súfijové mu vyčítají, že zasvěcuje do božího tajemství nevyvolené. Halládžovi nepřátelé nakonec dosáhnou vynesení fatwy s rozsudkem smrti. Halládž je v roce 301/915 zatčen a uvězněn. Nicméně zbožný a liberální vezír Ibn Ísá se staví proti popravě. Halládž stráví ve vězení osm let a po nástupu nového vezíra Hámida, svého velkého odpůrce, je v roce 309/922 popraven.

⁴⁴ Rahnema, Ali: *An Islamic Utopian. A Political Biography of Ali Shariati*. I. B. Tauris, London 2000, s. 121

⁴⁵ Rúmi, celým jménem Maulána Džaláluddín Muhammad Balchí (1207 – 1273), perský básník, teolog a právník. Autor jednoho z největších děl mystické poesie *Masnavi* a *Díván-e šams-e tabrízí*. Jeho prozaická díla zahrnují *Maktubát* – dopisy psané mocným, žákům a členům rodiny, dále *Madžáles-e sabʿa* (Sedm sezení).

křesťanství a západních hodnot. Šarićatí vzal tuto myšlenku, která nabádala k překonání sektářských rozporů a hledání společné platformy, za svou. Na Šarićatího učinily dojem i Massignonovy nekompromisní názory – angažoval se proti rasové diskriminaci a za svobodu politických vězňů ve francouzských koloniích, v poměrně pokročilém věku se zúčastnil demonstrace za propuštění Alžíránů odsouzených bez soudního procesu.

George Gurvitch

George Gurvitch je další z osobností, které měly na Šarićatího během jeho pobytu ve Francii silný vliv. Tento profesor sociologie na Sorbonně, byl původem ruský žid. Podle Šarićatího bojoval po boku Lenina a Trockého. Z Ruska emigroval po nástupu Stalina k moci. Ve Francii se silně angažoval za nezávislost Alžírsko. V roce 1972, v době kdy čelil silným útokům ze strany šíitského duchovenstva, Šarićatí napsal otci, že „*žid Gurvitch, který strávil život bojem proti fašismu, stalinskému komunismu a francouzskému kolonialismu má blíž k duchovnímu poselství ší'ý než velký ájatolláh Milání, v té době jeden z nejvýše postavených duchovních v šíitské hierarchii.*“ Gurvitch se tak stal konkrétní ilustrací Šarićatího přednášky „*Náboženství proti náboženství*“, v níž vyjádřil myšlenku, že náboženství má právo na přívlastek monoteistické, jen pokud bojuje proti bezpráví, jinak se stává polyteistickým. Jinými slovy - žid Gurvitch, bojovník za politickou svobodu a sociální spravedlnost, byl Šarićatímu monoteistickým bratrem, zatímco zdroj imitace ájatolláh Milání, který se spojil s nespravedlivým šáhovým režimem, byl polyteistickým nepřítelem.

Také Gurvitchův antistalinismus měl na Šarićatího zásadní vliv. Ještě před příchodem do Francie si Šarićatí uvědomil, že nesouhlasí s tím, co hlásají iránské komunisty ze strany Túde. Šarićatí později zsměšňoval sovětský komunistický systém, vadilo mu potlačování individuality, zásahy do soukromého života lidí a státní „kapitalistické“ hospodářství. Prohlásil, že „nelze budovat ráj proti vůli lidu.“

Vliv hnutí proti kolonialismu

Zásadní vliv na Šarićatího myšlení mělo setkání s autorem knihy „*Psanci této země*“ („*Les Damnés de la Terre*“) a účastníkem boje za alžírskou nezávislost Frantzem Fanonem. Franz Fanon se narodil v roce 1925 ve Fort-de-France na Martiniku ve středostavovské rodině. Jeho otec byl potomkem černých otroků, matka údajně byla nemanželskou dcerou

Alsasana. Fanon studoval na prestižním soukromém Schoelcherově lyceu, kde byl jeho učitelem Aimé Césaire, pozdější nositel Nobelovy ceny za literaturu. Záhy vstoupil do Sil svobodné Francie zformovaných generálem De Gaullem. Zde jej silně ovlivnila kultura hnutí odporu, zároveň však byl vystaven každodenním projevům rasismu. Bojoval ve Francii v bojích o Alsasko, kde byl také v roce 1944 u Colmaru raněn. Po demobilizaci v roce 1945 se s vyznamenáním Válečného kříže vrací na Martinique, skládá maturitní zkoušku a přátelí se s Aimé Césairem. Svému učiteli, který kandiduje za komunistickou stranu, pomáhá i ve volební kampani, přestože sám má ke komunismu rozporuplný vztah.

V Lyonu studuje medicínu a zároveň se věnuje antropologii a filosofii. Jako specializaci ve svém oboru volí psychiatrii. Není členem žádné strany, ale přispívá do listu „*Tam tam*“, který oslovuje především studenty z kolonií. V revue *Esprit* publikuje článek „*Severoafričský syndrom*“, v němž se zamýšlí nad osudy vykořeněných maghribských dělníků ve Francii. Klíčový význam pro něj má setkání s psychiatrem katalánského původu Francoisem Tosquellesem, republikánem a bojovníkem proti frankistickému režimu. Tosquelles je pro něj vzorem odborným i lidským. Svou první knihu „*Černá kůže, bílé masky*“ („*Peau noire, masques blancs*“) Fanon vydává v Editions du Seuil v roce 1952. Od roku 1953 působí jako šéflékař na psychiatrické klinice Blida/Joinville v Alžírsku. Na konci roku 1956 se svého místa vzdává a píše otevřený dopis zástupci francouzské vlády v Alžírsku Robertu Lacostovi. V dopise uvádí, že už dál nemůže s klidným svědomím léčit pacienty a vracet je do života v zemi, kde vládne bezpráví a nerovnost. Následuje vyhoštění do Francie, odkud záhy za pomoci Fronty národního osvobození (FNO) odjíždí do Tuniska, kde se věnuje psychiatrii i politice. Působí v redakci listu *El-Mudžáhid*, který vydává FNO. Je svědkem rozporů, které uvnitř FNO panují. Přes určitá zklamání z poměrů ve FNO zůstává oddaný věci alžírské nezávislosti a dále rozvíjí své novátorské přístupy v psychiatrii. Jeho narůstající zájem o subsaharskou Afriku vyústí v roce 1959 v přijetí funkce velvyslance prozatímní vlády Alžírské republiky pro černou Afriku. V Ghaně, Kamerunu, Angole a Malí propaguje boj za skutečnou nezávislost. V prosinci 1960 zjišťuje, že onemocněl myeloidní leukémií. V posledním roce svého života píše dílo, které se stane jeho odkazem, „*Psanci této země*.“ Kniha je výzvou k zemím třetího světa a vyjádřením obavy o jejich budoucí vývoj. Kniha je na pomezí žánrů, je zároveň politickou, kulturní i psychologickou analýzou. Předposlední kapitola se věnuje kultuře a její úloze při budování národa. Poslední kapitola odráží Fanonovu psychiatrickou praxi v Alžírsku a věnuje se důsledkům mučení na psychickém stavu Alžířanů.

Velmi známou se stala předmluva Jean-Paula Sartra určená především evropským čtenářům. Předmluva radikalizuje část Fanonova textu věnovaného násilí. Zatímco Sartre

násilí ospravedlňuje, Fanon v něm nevidí účel sám o sobě, ale spíše cestu, které se nelze vyhnout.

Šari'atího oslovilo Fanonovo klíčové dílo „*Psanci této země*“, v němž vyzývá země třetího světa, aby nenapodobovaly slepě Evropu, ale šly svou vlastní cestou a stvořily to, co Evropané nedokázali: nového „celistvého“ člověka. V tomto svém úsilí mají čerpat z vlastních tradic a vlastní kultury. Na Šari'atího kniha zapůsobila tak silně, že se ji rozhodl s přáteli přeložit. Šari'atí přeložil i „*Pět let alžírské války (umírající kolonialismus)*“ a požádal Fanona o napsání předmluvy. K tomu nedošlo, nicméně oba si korespondovali. Originál knihy vyšel na konci listopadu 1961 ve vydavatelství François Maspero v době, kdy její autor umíral na leukémii na klinice v Bethesdě v USA. Kniha byla ve Francii okamžitě označena za bezpečnostní hrozbu a zakázána.

Jacques Berque

Francouzský sociolog a odborník na islám Jacques Berque (1905, Molière, Alžírsko – 1995) proslul dílem mapujícím sociální struktury v pobřeží Atlas „*Les structures sociales de Haut Atlas*“ (1955). Působil jako expert UNESCO v Egyptě, ředitel muslimských sociologických studií na École pratique des Hautes Etudes a profesor sociálních dějin islámských zemí na Collège de France. Je autorem „*Les Arabes d'hier et demain*“, „*Egypt: Imperialism et revolution*“. V díle z roku 1962 „*Le Maghreb entre deux guerres*“ kritizoval kolonialismus. Jako jeden z mála Francouzů narozených v Alžírsku byl stoupencem nezávislosti. S Alžírskem udržel kontakty i po jeho emancipaci. Tak jako Franz Fanon je Jacques Berque spojen s hnutím třetího světa (tiersmondismu). Berque byl vynikajícím arabistou, znal perfektně několik arabských dialektů. V díle „*Languages arabes du présent*“ se zabývá arabským jazykem a literaturou. Věřil v posilování arabské jednoty. „*De l'Euphrate à l'Atlas*“, „*Mémoires de deux rives*“.

Během zimního a letního semestru 1963/1964 Šari'atí navštěvoval Berqueovy přednášky o sociologii islámu na Collège de France a vypracoval seminární práci o *salafismu*. V této době se Šari'atí s Berquem poměrně sblížil a na přání svých přátel ho požádal, aby se stal členem *Výboru na obranu iránských politických vězňů*. Berque Šari'atímu a Baní Sadrovi navrhnul, aby požádali Jean-Paula Sartra, aby se ujal předsednictví Výboru, což učinili a Sartre nabídku přijal.

Šari'atího ovlivnil Berqueův koncept pravého významu slov (*degré de signification*), podle něhož slova mají svůj jedinečný a věčný význam, nicméně jejich účel a záměr se během různých historických období a okolností mění. Slova se mohou přeměnit v nástroje sociálně-politických změn, což se Šari'atímu později podařilo provést s pojmy šíitského islámu, které dříve měly pasivní význam a vedly k rezignaci a fatalismu. Šari'atí dal těmto pojmům nový, resp. dle svého názoru původní autentický obsah: přeměnily se tak v účinné a dynamické nástroje činů a společenských změn.

Jean-Paul Sartre

V době, kdy Šari'atí studoval na pařížské Sorbonně, vliv Jean-Paula Sartra a jeho existenciálních myšlenkových konceptů na intelektuální veřejnost vrcholil. Sartre byl nepřehlédnutelnou charismatickou osobností francouzského intelektuálního života.

Většina klíčových Sartrových děl – „*Nevolnost*“ („*La Nausée*“, 1939), „*Zed*“ („*Le Mur*“, 1939), „*Bytí a nicota*“ („*L'Être et le néant*“, 1943), „*Mouchy*“ („*Les Mouches*“, 1943), „*Za zavřenými dveřmi*“ („*Huits clos*“) byla publikována před nebo během II. světové války. Rok 1964 byl také rokem vydání Sartrova manifestu „*Kolonialismus a imperialismus*“ („*Colonialism et imperialism*“), který zahrnoval i předmluvu k Fanonově knize „*Psanci této Země*“. V kontroverzním manifestu Sartre hájil právo alžírské Fronty národního osvobození na ozbrojený boj. Tento postoj musel na Šari'atího, který se v Paříži ve prospěch alžírské nezávislosti angažoval, nutně zapůsobit.

Sartre je však také autorem eseje „*Úvahy o židovské otázce*“ („*Réflexions sur la question juive*“, 1945). Sartrův postoj k židovské otázce je ambivalentní: Rozhodně odmítá iracionální antisemitismus, nicméně zároveň je přesvědčeným antisionistou. Po atentátu na izraelské sportovce na olympijských hrách v Mnichově v roce 1972, prohlásil, že „utiskované národy nemají jinou zbraň než terorismus“.

Sartre se pro Šari'atího stal vzorem intelektuála angažovaného pro „věc“ zemí třetího světa. Také Sartrovy kritické názory na komunismus a reálný život v Sovětském svazu se v Šari'atího díle odrazily, zejména v přednášce věnované kritice marxistických ideí. Šari'atímu nicméně na Sartrových filosofických konceptech vadil jejich ateismus.

Albert Camus

Na rozdíl od Jean-Paula Sartra Albert Camus reakce francouzské vlády na alžírské snahy o osamostatnění schvaloval, což bylo dáno tím, že se v Alžírsku narodil a považoval tuto zemi za svůj domov. Tento Camusův postoj pochopitelně nemohl Šarićatího k nositeli Nobelovy ceny přitahovat.

Nicméně to, co Šarićatího mohlo ovlivnit, jsou Camusovy myšlenky o aktivní roli nezávislého intelektuála ve společnosti: toto téma Šarićatí rozvinul v přednášce „*Co dělat*“. Bez odezvy nemohl zůstat ani esej „*Člověk revoltující*“ („*L'homme révolté*“) parafrázující Decartovo „*Cogito ergo sum*“ (Myslím, tedy jsem) v „*Je proteste, alors je suis*“ (Protestuji, tedy jsem).

‘Alí Šarićatí a Sádeq Hedájat

Po návratu z Francie do Mašhadu se Šarićatí cítil velmi osamělý. Nenacházel cestu ke svým bývalým přátelům a velmi kriticky pohlížel na jejich způsob života. Averte k okolí vedla k stále většímu uzavření do vlastního myšlenkového světa. V této době se začal zajímat o dílo spisovatele Sádeqa Hedájata, jenž rovněž trpěl malostí a povrchností okolního světa. Neschopen najít smysl svého života a existence vůbec, Hedájat spáchal sebevraždu. Šarićatí se vžil do Hedájatových pocitů, když ještě v době svých studií ve Francii napsal: „*Je mi líto mého krajana, který tu spí pár kroků ode mne v zapomenutém koutě hřbitova Père Lachaise*“. Hedájat zkoušel najít smysl života v nacionalismu, humanismu, indické filosofii i kafkovském nihilismu. Když zjistil, že žádný z těchto směrů nedokáže vyplnit vakuum kolem něj, spáchal sebevraždu. Šarićatí napsal, že to byl filosofický agnosticismus, agonie pochyb a bída nejistoty, co vedlo Hedájata k rozhodnutí vzít si vlastní život. Věděl, o čem hovoří, domníval se, že samota je prvotní charakteristikou lidského údělu. V touze dosáhnout dokonalosti se lidé odcizují ostatní lidské společnosti. I Šarićatí hledal alternativu ke své existenciální úzkosti. Řešením je podle něj přijetí výzvy od prorockého vůdce přinášejícího poselství. Jedinec, který nevěří v duchovní poselství, lásku nebo nenajde východisko v umělecké tvorbě, je ztracen. Hledá útěchu v alkoholu, nebo vyjde vstříc smrti. Podle Šarićatího by byl Hedájat zachráněn, pokud by se obrátil k sufismu. Domnívá se, že člověka začala pronásledovat existenciální úzkost ve chvíli, kdy byl odsouzen oddělit se od Boha a sestoupit na zem. Bůh

stvořil Evu, aby Adamovi, prvnímu člověku, dělala společnost, ale Adamova bolest nepramenila z osamocení, ale z odloučení se od Boha. Společnost ostatních lidí nemůže člověka uspokojit, protože jsou také od Boha odděleni.

V těchto svých úvahách se Šari'atí blíží francouzským existencialistům Jean-Paul Sartrovi a Albertu Camusovi. Šari'atí později napsal, že vše s čím přišli západní filosofické směry, tj. i existencialismus, je v islámu obsaženo v údělu imáma Husajna a v súfijské tradici.

Klíčová role *Hosejníje eršád* v obrodě islámu v Íránu

Myšlenka nekonvenční duchovní instituce, jež by dokázala oslovit různorodé publikum, nebyla v Íránu nová. Středisko pro šíření islámských pravd, které založil Šari'atího otec Mohammad-Taqí v Mašhadu, bylo v tomto směru průkopníkem. Mezi hlavní autory projektu „*Hosejníje eršád*“ patřil významný duchovní Mortezá Motahharí, jenž byl členem skupiny progresivních duchovních, která zahrnovala Mahmúda Táleqáního, Mohammada-Taqí Dža'fariho, Mohammada Beheštího a Abolfazla Músaví-Zandžáního. Jejich úmyslem bylo osvobodit islám od formalistických a zkostnatělých praktik. Tato skupina se později stala terčem útoků tradicionalistů. Nicméně Motahharí se angažoval pouze ve stanovení programu centra a nikoli v oblasti jeho zřízení. Zde sehrál významnou roli Násér Mínačí-Moqaddam, Bázargánův přítel a muž úzce spojený s *Hnutím za svobodný Írán*. Právnik Moqaddam vytvořil statut *Hosejníje eršád* jako vzdělávací a výzkumné charitativní organizace.

Neoficiální činnost *Hosejníje eršád* začala na podzim roku 1963 pod stanem, teprve v zimě roku 1967 byla dokončena budova centra a jeho registrace. Zakládajícími členy byli Mohammad Homajún, 'Abd al-Hosejn 'Alí-Abadí a Násér Mínačí-Moqaddam. Název „*Hosejníje eršád*“ vyjadřoval dvojí charakter organizace. Výraz „hosejníje“ označuje místo, kam si šíité chodí připomenout osud imáma Husajna a jeho rodiny. V tomto smyslu byl název nové instituce podobný tisícům jiných po celém Íránu. Nicméně, zatímco věřící v těchto tradičních centrech imáma Husajna oživovali minulost 1300 let starou, úlohou *Hosejníje eršád* bylo lidi přivést k pramenům jejich víry, k přemýšlení o její historické evoluci a vysvětlovat úlohu víry v moderním světě. *Hosejníje eršád* měl lidi odvrátit od obskurantismu k moderní a osvobozující formě islámu. Pozvání přednášet v centru obdržel i 'Alího otec Mohammad-Taqí. V té době byl již na odpočinku a jeho Centrum pro šíření islámských pravd ukončilo svou činnost. Mohammad-Taqí pozvání přijal a začal přednášet v zimě roku 1964. Spolupráce, jež měla být zpočátku jen dočasná, se stala dlouhodobou. Mohammad-Taqí se do

Teheránu přestěhoval a dokonce se znovu oženil. V *Hosejníje eršád* přednášel čtyři roky a měl zde nezanedbatelný vliv.

V roce 1967 se ʿAlí Šaríʿatí již těšil renomé islámského modernisty, jehož přednášky přitahovaly značné množství studentů. ʿAlí navštěvoval otce v *Hosejníje eršád* pokaždé, když přicestoval do Teheránu. V té době učinil i velký dojem na Mortezu Motahharího. Oba společně diskutovali a vyměňovali si názory na různé otázky. Motahharí ʿAlího vyzval, aby přispěl do sborníku o životě proroka Muhammada, který sám editoval a byl financován *Hosejníje eršádem*. Šaríʿatí měl napsat příspěvek přibližující Muhammadův život od hidžry až do smrti. Na stejné téma přednášel v Mašhadu v akademickém roce 1966-1967. Chronologická část příspěvku do sborníku byla v podstatě zkrácenou verzí těchto jeho přednášek. Klíčovou částí však byl úsek, v němž, Šaríʿatí představil zcela novou definici hidžry. Navíc Motahharímu poslal další, nevyžádaný článek, který pojmenoval „*Muhammadův profil*“. Poetický styl a zcela nové poselství obou příspěvků učinily na Motahharího hluboký dojem. Šaríʿatí reinterpretoval tradiční koncepty a syntetizoval vše, co považoval za platné. Příspěvek se vyznačoval svěžím jazykem, který jej odlišoval od nezáživného stylu, který byl dosud užíván a který si nedokázal přitáhnout nové čtenáře z řad věřících. Šaríʿatí použil i mnoho myšlenek, které ho zaujaly v Paříži – především koncepty Fanonovy a Berqueovu teorii nové interpretace významu slov. V příspěvku o Muhammadově životě od *hidžry* do smrti experimentoval právě s konceptem stupňů významu slov. Redefinoval a oživil mrtvý pojem *hidžry*, což bylo z tradicionalistického pohledu nepřijatelnou inovací (*bidʿa*) hraničící s herezí. V tomto počátku jejich spolupráce Motahharí nic nenamítal proti Šaríʿatího novým myšlenkám, proti charakteristice proroků abrahámských náboženství jako ochránců utlačovaných, tak jak činil později. Nevyčítal Šaríʿatímu ani skutečnost, že zdůrazňoval epizodu, v níž prorok Muhammad před svou smrtí tiše schválil Abú Bakrovu roli imáma modlitby, a tím jej do jisté míry schválil jako svého následníka. První svazek sborníku „*Muhammad, poslední z proroků*“ vyšel v září 1968. Mezitím Motahharí pozval Šaríʿatího, aby se zapojil do přednášek v Eršádu. První přednáškou, již proslovil, byla přednáška s názvem „*Nová islámská generace*“ (*Nasl-e now-e mosalman*) 25. října 1968. Nutno poznamenat, že v době, v níž se Šaríʿatí do činnosti *Hosejníje eršád* zapojil, centrem začaly zmitat osobní animozity mezi zakládajícími členy a začala vyvstávat rivalita různých myšlenkových směrů.

Jestliže Šaríʿatího hvězda teprve vycházela, pohasínal věhlas jiného významného řečníka *Hosejní-je eršádu*. Fachreddín Hedžází začal svoji spolupráci s *Hosejníje eršád* v roce 1966 rovněž na Motahharího pozvání. Jeho ohnivý, rétorický styl brzy začal přitahovat davy

mladých lidí. V roce 1967 v době ramadánu přednesl tak emotivní řeč o Abú Tálibovi, že se i Motahharí rozplakal. Čím více Hedžázího popularita narůstala, tím více se stával terčem kritiky ze strany konzervativních duchovních. Tradicionalisté v Hedžázím viděli soupeře, který jim odvádí věřící. Hedžázího nepřátelé použili jako argument proti němu jeho články, které se daly interpretovat jako prorežimní. Obvinili ho z toho, že nežije podle principů, které hlásá. Hedžází, pocházející z Chorásanu, měl vazby na mocnou nadaci Imáma Rezy (*Astan-e qods razavi*), jež obhospodařovala značný majetek. Motahharí se pod značným tlakem ze strany kritiků rozhodl spolupráci s Hedžázím ukončit. Proti Hedžázího vyloučení však vystoupil Minačí, což znamenalo počátek rivality mezi ním a Motahharím. Hedžází v té době odevzdal článek nazvaný „*Světový prorok Muhammad*“ do sborníku, jež Motahharí editoval. Kromě Motahharího všichni členové redakční rady hlasovali pro přijetí článku, nicméně Motahharí prohlásil, že pokud bude článek publikován, odchází z *Hosejní-je eršádu*. Rada nakonec Hedžázího příspěvek odmítla. Nicméně Motahharí trval na své rezignaci, pokud nedojde ke splnění některých jeho dalších podmínek. Žádal, aby mu byla svěřena odpovědnost za osvětovou a výzkumnou činnost instituce a konec zasahování Minačího, kterého obviňoval z uzurpování veškeré moci nad Eršádem a z nepřípustného zasahování do skladby přednášek. Minačí podle Motahharího vedl Eršád k přílišné spolupráci s vládními orgány. Motahharí nemohl Minačímu rovněž zapomenout, že mezi zakládající členy nezahrnul žádného duchovního. Homajún nechtěl ztratit ani Minačího, ani Motahharího. Proto konflikt dočasně uhasil a udělil Motahharímu pravomoc rozhodovat v záležitosti řečníků a obsahu přednášek.

Šarí'atího první přednáška v *Hosejní-je eršádu* přitáhla více posluchačů než vystoupení Motahharího nebo dalšího řečníka 'Alího Davaního. Motahharí si uvědomoval, že skuteční duchovní těžce nesou úspěch řečníka, který nezískal vzdělání v náboženském semináři. Proto Šarí'atí neměl být v programu Eršádu uváděn jako hlavní řečník. Uražený Šarí'atí se rozhodl, že spolupráci s Eršádem ukončí a svěřil se se svými problémy synovi Mehdího Bázargána 'Abd al-'Alímu. Bázargán starší poté Šarí'atího pozval, aby přednášel v *islámské asociaci inženýrů*. 'Alí vystoupil s přednáškou nazvanou „*Demokracie a revoluční vedení*“. Poté, co ho Motahharí přesvědčil, že v programu nebyl uveden jako hlavní řečník nedopatřením, se vrátil zpět do Eršádu, kde počínaje 31. březnem 1969 proslovil pět přednášek, které nazval „*Umma a náboženské vedení ze sociologického pohledu*“ a v nichž vyzval posluchače, aby se zúčastnili jeho „islámského projektu“. V přednáškách zdůraznil, že islám je ideologií i sociální revolucí v jednom. Jako svůj cíl shodující se s cíli proroka Muhammada a jeho druhů deklaroval vytvoření beztřídní a svobodné společnosti založené na rovnosti a spravedlnosti,

v níž budou žít osvícení, zodpovědní a svobodní lidé. Šarí'atí dále hovořil o nejvhodnější politické formě přípravy a přechodu k této společnosti. Společnost by podle něho měla mít podobu „vedené demokracie (démokratie dirigée)“. Tento koncept je v podstatě eufemismem pro diktaturu. Posláním vedené demokracie je vytvořit ideální společnost. Je nutno přeměnit instituce, sociální vztahy, kulturu, etiku, kultivovat preference a vkus lidí, jakož i potřeby a hodnoty celé společnosti⁴⁶. Co se týče osvíceného vůdce – měl to podle Šarí'atího být ideální člověk, perfektní lidská bytost a nezpochybnitelný vůdce, za kterým lidé dobrovolně půjdou. Islámské označení tohoto vůdce je – imám. Není rozhodující, zda vůdce bude zvolen celou společností nebo několika jedinci. Vůdce *ummy* v období řízené demokracie nepotřebuje souhlas lidí ani jim není odpovědný. Jediné, čím je vedený, je obraz ideální *ummy*. Tento nedostatek demokracie Šarí'atí zdůvodňoval nevědomostí, prozatímní nesvéprávností většiny obyvatelstva v rozvojových zemích. Demokracie, v níž budou lidé volit a určovat sami svůj osud, se stane žádoucím politickým systémem, jakmile společnost dosáhne určitého stupně rozvoje. Přednáška „*Umma a náboženské vedení ze sociologického pohledu*“ je jednou z Šarí'atího nejrevolučnějších přednášek, odráží se v ní silné ovlivnění marxismem. Tato přednáška je i určitým vysvětlením předcházejících Šarí'atího názorů vyjádřených v příspěvku do sborníku o proroku Muhammadovi, kde hovořil a zdůraznil takové islámské koncepty jako *šúrá* (rada), *idžmá'* (konsensus) a v podstatě prohlásil, že zvolení Abú Bakra bylo demokratickým počinem, čímž zpochybnil šíitský koncept *vasaját* (následnictví) - základní teze, podle níž je 'Alí považován za prvního legitimního chalífu. Svými tezemi přednášky „*Umma a náboženské vedení ze sociologického pohledu*“ měl v úmyslu označit období v islámských dějinách těsně po smrti proroka Muhammada k období řízené demokracie, v němž vládl ideální vůdce – imám. Jen prorok věděl, že tímto ideálním imámem byl 'Alí. Kdyby Muhammadovi společníci 'Alího přijali, mohla být společnost po několika generacích připravena na demokracii založenou na principu islámského poradního shromáždění – *šúry*. Tímto způsobem Šarí'atí chtěl dokázat, že oba principy – následnictví v linii *ahl al-bajt* i demokracie jsou islámské. Navíc šel cestou svého, patrně celoživotního názoru, že sunnu a ší'cu je nutno smířovat a nikoliv zdůrazňovat a prohlubovat rozdíly mezi nimi.

⁴⁶ Tyto představy se po islámské revoluci naplnily – došlo k přeměně všech vládních a legislativních institucí. Například legislativní systém islámské republiky je třístupňový – nad madžlesem stojí ještě dva legislativní orgány, Rada dohlížitelů (*Šúrá-je negáhbán qánún-e islámí*) a Rada pro vhodnost rozhodnutí (*Madžma'-je maslahat-e nezám*) rozhodnutí, jejichž úlohou je dohlížet nad kompatibilitou v madžlesu přijatých zákonů s islámem. Po revoluci proběhla i důkladná „očista“ vysokoškolského vzdělávacího systému od vyučujících, kteří nebyli dostatečně věrni principům islámské republiky.

Od konce května do podzimu 1969 na příkaz šáhovy tajné policie byly Šari'atího přednášky zakázány.

Na tomto místě je nutno uvést, že Šari'atího příspěvek ve sborníku „*Muhammad, poslední z proroků*“ vyvolal mezi šiitskými tradicionalisty velké rozhořčení. Nepřátelé Eršádu vedení Sejjedem Sadreddinem Džazajrim vydali pod názvem „*Doporučující dopis Eršádu*“ pětistránkový pamflet, v němž *Eršád*, jeho zakladatele i řečníky napadli a Šari'atímu věnovali celou zvláštní kapitolu. Zpochybňování nebo jiná než tradiční interpretace určitých šiitských konceptů se rovnala podle jejich názoru rouhačství. Nejvíce byli rozhořčeni Šari'atího tvrzením, že Prorok byl spokojen, když spatřil v roli vůdce modlitby Abú Bakra. Devótní šiité v něm spatřovali snahu legitimizovat Abú Bakra v roli prvního chalífy islámu. Nevoli způsobila i charakteristika Abú Bakra jako blízkého přítele Prorokova a muže, který požíval největšího vlivu mezi lidmi, a ‘Umara jako zásadového muže, spravedlivě uplatňujícího právo. Autoři pamfletu dále obvinili *Hosejnije eršád* z šíření sunnitských myšlenkových konceptů, z wahhábismu, šíření pokleslých mravů povolením hudby a účasti žen na přednáškách a instituci dali hanlivou přezdívku „*Jazídije ezlál*⁴⁷“. Pro nepřátelé *Eršádu* byla instituce semenišťem odpadlických myšlenek, jejíž vliv bylo nutno oslabit i za cenu vydání *fatwy*. Motahharí na invektivy reagoval pevným stanoviskem a za Šari'atího se postavil. Aby zabránil vydání *fatwy*, Motahharí přesvědčil své kolegy z řad duchovních, že má situaci v *Eršádu* pevně pod kontrolou.

Po těchto událostech se začaly postupně rýsovat rozpory mezi Motahharím a Šari'atím. Motahharí jako duchovní nechtěl spálit mosty mezi sebou a šiitskou hierarchií, zatímco Šari'atí dával čím dál tím více najevo, že nehodlá zastávat kompromisní stanoviska. Motahharího rada Šari'atímu, aby modifikoval a mírnil některé své formulace, narazila na odpor. Šari'atí takovýto postup považoval za přijetí principu *taqíje* – tedy skrývání svých skutečných názorů s cílem zachránit si existenci – a zásadní úpravy svých přednášek odmítl.

Po sedmi měsících nucené přestávky, 2. prosince 1969 ‘Alí znovu začal v *Eršádu* přednášet. Zahájil řečí o imámu ‘Alím. Téma nebylo náhodné, chtěl odrazit kritiku těch, kteří ho označili za wahhábistu a nepřítele imáma ‘Alího. V přednášce „‘Alí je osamocen“ vysvětloval, že ‘Alího osamocení plynulo z jeho zaujetí Bohem. ‘Alí byl sám, protože byl cizincem mezi vlastním lidem. Šari'atí tvrdil, že čím blíže se člověk nachází stavu duševní dokonalosti, tím více se odcizuje obyčejným lidem a cítí se osamocen. Jeho další dvě přednášky měly název „‘Alí *ensán-e tamám*“ (*‘Alí dokonalá lidská bytost*). V další přednášce

⁴⁷ *Jazídije* znamená příbytek Jazida, vraha imáma Husajna, *ezlál* je zlo.

„*Migrace a civilizace*“ (*Mohadžerat va tamaddon*) bylo rozpracování konceptu emigrace, který uvedl ve svém článku „*Muhammad, od hidžry k smrti*“.

Po návratu ze Saúdské Arábie, kde se zúčastnil společně s dalšími představiteli *Hosejníje eršádu hadždže*⁴⁸, Šari‘atí dne 19. března 1970 prezentoval přednášku „*Setkání s Abrahámem*“ (*Mí‘ád bá Ebráhím*). Uvedl ji s poznámkou, že je založena na pozorováních a závěrech, k nimž došel během pouti. Vyložil, co podle něj skutečně znamená „akt zničení model.“ Aby člověk rozuměl pravému významu islámu, musí porozumět Abrahámovi. Abrahámovův akt zničení model nebyl ve skutečnosti namířen proti soškám a modlám, ale proti třídní společnosti, rozlišování na základě příslušnosti ke společenské třídě, rase a určitému společenskému statutu. Modlářství je náboženské a filosofické ospravedlnění diskriminačních a nespravedlivých společností. Politováníhodní strážci náboženství, kteří ospravedlňovali nespravedlivé status quo byli skutečnými modláři. *Hadždž* je duchovním cvičením, které má muslimům připomenout jejich odpovědnost za společensko-náboženské osvobození.

Odvolává se na rozhodnutí imáma Husajna přerušit rituály *hadždže*, aby vedl *džihád* proti Jazidovi. Šari‘atí prohlásil, že provádění náboženských rituálů má smysl pouze ve společnosti, která kráčí správným směrem. Ve společnosti, jaká byla v té době v Íránu, a kde převládaly polyteistické hodnoty, bylo podle Šari‘atího nejvhodnější všechny ceremonie a rituály přerušit a vést *džihád* proti polyteistickému status quo. Poslední přednášky z cyklu „*Setkání s Abrahámem*“ se uskutečnily na íránský nový rok - *Nourúz*. Přestože je zvykem, že Íránci tráví tyto svátky doma v rodinném kruhu, do *Hosejníje eršádu* přišlo 1700 lidí, aby si Šari‘atího vyslechli. Povzbuzen tak početným auditoriem Šari‘atí kázal proti nespravedlivému ekonomickému systému založenému na soukromém vlastnictví a proti duchovenstvu, které obvinil z ospravedlňování šáhova režimu. S ironií poukazoval na ty, kteří se chodí klanět k hrobům, zlatým schránám a do dómů pod zlatem obloženými kupolemi, koří se modlám a pláčou nad těmi, které nemohli znát.

Kromě Motahharího samotného v *Eršádu* kázali i jeho blízcí přátelé z řad duchovních – jednalo se o Násera Makarem-Širázího, ‘Alí Akbara Hášimí-Rafsandžáního a Mohammada Beheštího, jenž se vrátil ze studií v Německu. Jejich přednášky však zdaleka nenacházely tolik posluchačů jako Šari‘atího vystoupení. Tito Motahharího přátelé postupně přecházeli do tábora Šari‘atího kritiků. Na povrchu vztahy mezi Šari‘atím, vedením *Eršádu* a Motahharím zůstaly v íránském roce 1348 srdečné, nicméně pod povrchem začínaly vyvěrat potíže. Jejich příčinou byla narůstající militantnost Šari‘atího přednášek, která vyvrcholila sérií o

⁴⁸ Podle svědectví Minačího se skupina v Mekce sešla s palestinskými představiteli a skupinou íránských studentů z Německa.

Islámském reformním mysliteli Muhammadu Iqbálovi Láhaurím. Od svého návratu do Íránu byl Šarí'atí pod silným vlivem gnosticizmu a přednáška o Iqbálovi měla za cíl usmířit dvě protichůdné tendence, které zasahovaly islám a jimiž byl i sám zmítán. Šarí'atí oscilloval mezi dvěma odlišnými póly, jeden z nich představovala politika aktivního sociálního života, druhý gnosticizmus, který žádal opuštění a zřeknutí se lidské společnosti. Díky Iqbálovi si Šarí'atí uvědomil, že islám není náboženství jedné dimenze, není čistě politický ani gnostický, ale zajímá se o věci pozemské i příští. Islámská kultura není jen duchovní, etická a metafyzická, ale i sociální, politická, předpokládající odpovědnost vůči světu a společnosti. Opravdový islám je podle Šarí'atího vícevrstevná syntéza, jejímž představitelem byl právě Iqbál. V tomto muslimském filosofovi, jemuž se dostalo západního vzdělání, mystickém básníkov, milovníkovi Maulavího, bojovníkovi proti kolonialismu a islámském reformátorovi Šarí'atí viděl sebe sama. Ve svém postupném odklonu od gnosticizmu Šarí'atí zdůraznil, že Iqbál nedovolil, aby se jeho obdiv k Maulavímu stal obsesí gnosticizmem. Na závěr přednášky prohlásil, že současný islám je paralyzovaným neúplným náboženstvím, izolovaným a uvězněným v hávu neislámských idejí. Toto náboženství zabilo *ummu* ve jménu islámu a zanechalo věřící ve stavu rezignace a otroctví, a proto je nutno je ideologickým bojem vzkřísit. Cílem ideologického boje se měli stát neteční a reakční *'ulamá'* sdružení v *howzehhá-je 'elmíje*, neboli tradicionalistických islámských seminářích. V přednášce si Šarí'atí vzal na paškál i prozápadní intelektuály, kteří si podle něho pletou íránskou sociální realitu se situací na Západě. Kritika duchovních z okruhu *velájátí* (tj. těch, kteří se považovali za stoupence *'Alího* a jeho rodiny) na sebe nedala dlouho čekat. Podle nich byl Iqbál heretikem a nepřítelem *imáma 'Alího*. Rovněž v jedné ze svých básní přímo napadl *imáma Dža'fara as-Sádiqa*. Vedení *Eršádu* bylo okamžitě kritizováno za to, že dopustilo oslavu sunnity, který napadal *imámy*. Nicméně nejlepší Šarí'atího číslo mělo teprve přijít na řadu. Dne 23. srpna 1970 Šarí'atí vystoupil s přednáškou „*Náboženství proti náboženství*“, v níž zcela oficiálně vyhlásil válku íránskému šíitskému establishmentu. Šarí'atí přišel s konceptem, v němž hlásal, že v průběhu lidských dějin byl svět bitevním polem mezi dvěma typy náboženství polyteistickým a monoteistickým. V dějinách náboženství nebylo náboženství konfrontováno bezvěrectvím, ale paradoxně opět náboženstvím, a to vždy ve chvíli, kdy se původně monoteistické náboženství přeměnilo v polyteismus, když se odklonilo od božích příkázání. V této fázi se zjevuje prorok, aby odklon od monoteismu napravil. Potřeba monoteistického náboženství je vzpourou, popřením a prohlášením rozhodného „ne“. Myšlenky, na nichž je postavena přednáška „*Náboženství proti náboženství*“, potvrzují význam role, již Šarí'atí přikládá intelektuálům, které pokládá za pokračovatele a nástupce

proroků a v případě islámu, resp. pravého monoteistického náboženství, také nositele *idžtihádu*. Šari'atí šíc'u rozdělil na dvě období. Prvním je *Alího šíc'a*, druhým *safíjovská šíc'a*, která se stává oficiálním náboženstvím safíjovské dynastie. Stejný postup uplatňuje i u sunny – v první fázi je to *Muhammadova sunna (tasannon-e mohammadí)*, v druhé *umajjovská sunna (tasannon-e umaví)*. Šari'atího paralela mezi *Alího šíc'ou* a *Muhammadovou sunnou* jako pravými monoteistickými vírami na straně jedné a mezi *safíjovskou šíc'ou* a *umajjovskou sunnou* jako představitelkami polyteismu na straně druhé byla a je jen stěží akceptovatelná pro šiitské duchovní autority. Tradiční symboly zbožnosti jako různé islámské rituály, stejně tak jako vedení *džihádu* nejsou dostačujícími kritérii pro zvážení, zda je daná víra monoteistická.

Dne 31. srpna 1970 Šari'atí přednášel na téma „*Intelektuál a jeho odpovědnost*“, v níž napadl představitele sekularismu. Zde vyložil rozdíl mezi falešným a pravým intelektuálem a vyjádřil myšlenku, že postoje a koncepty západních intelektuálů pramení z reálných problémů západní společnosti. Současní intelektuálové, pokud tyto koncepty přejímají, si neuvědomují odlišnost svého socio-kulturního prostředí – jsou cizinci svému lidu, svým zvykům i tradicím. Skutečný intelektuál třetího světa přijímá odpovědnost za vývoj své země, vyznačuje se schopností formulovat nové myšlenky vztahující se k jeho epoše, na základě znalosti obyvatel své země. Zatímco boj západních intelektuálů proti klerikální despotii vedl ke svobodě ducha, intelektuálnímu rozkvětu a pokroku v oblasti vědy, ten samý akt v islámských zemích jen otevřel brány imperialismu, ekonomické exploataci a šíření zcestných myšlenkových konceptů. Na kritiku prozápadních tendencí reagoval týdeník *Ferdowsí* – přednášku označil za snůšku nesmyslů a Šari'atímu doporučil, aby se nezabýval záležitostmi, které přesahují jeho intelektuální kapacity. Redaktoři týdeníku se mylně domnívali, že Šari'atí narážel na spisovatele Džalála Ál-e Ahmada. Ten však v Ál-e Ahmadovi naopak viděl příklad autentického intelektuála třetího světa.

Šari'atího vliv na Organizaci lidových mudžáhedínů (MKO)

Šari'atího přednášky u mnoha íránských revolucionářů urychlily přechod od politické nespokojenosti k radikálnímu politickému uvědomění a ozbrojenému boji v organizaci *Modžáhedín-e chalq (MKO)*. Tato organizace vznikla na počátku 60. let, když se od Bázargánova osvobozenického hnutí oddělili nespokojení mladí radikálové, kteří viděli cestu ke změnám v Íránu jedině v ozbrojeném boji. MKO od svého počátku bojovali proti šáhově

režimu a vlivu USA v Íránu. Ideologie organizace představuje směsici islámu a marxistických konceptů. Kolem roku 1970 vedení MKO zahájilo kontakty s *Organizací pro osvobození Palestiny (OOP)*, která nabídla členům MKO výcvik.

Na počátku se 70. let se zdálo, jako kdyby Šarí'atí a MKO synchronizovali své aktivity. Šarí'atí svými přednáškami posluchače probudil a radikalizoval.

Po přijetí radikální ideologie bylo pro mnoho studentů jen přirozeným vyústěním vstoupit do řad MKO. Není však dokázáno, že by Šarí'atí osobně své studenty ke vstupu do organizace vybízel. V několika případech však studenty, kteří deklarovali zájem vstoupit do ozbrojeného odboje, seznámil s členem MKO. Šarí'atí udržoval kontakty s Mansúrem Bázargánem, jedním z prvních členů MKO, a jeho sestrou Púran, rovněž členkou MKO. Posluchači Šarí'atího přednášek se rekrutovali z nábožensky orientovaných středních škol, Alavího chlapecké školy a dívčí školy Refah, jakož i ze dvou škol, které měly blízko k Bázargánově Hnutí svobodného Íránu, Kamal a Qods. Eršád navštěvoval i syn Mehdiho Bázargána 'Abdol 'Alí, který Šarí'atího velmi obdivoval. Studentem střední školy Alaví byl i Modžtabá Táleqání, syn ájatolláha Táleqáního. Modžtabá se stal členem MKO a později se přiklonil k její marxistické frakci. Radikalizační role *Hosejní-je eršádu* nezůstala dlouho utajená tajné policii SAVAK, jeden z prvních dotazů, kterým museli zatčení členové radikální organizací čelit, se týkal účasti na Šarí'atího přednáškách. Když si Chomejní a jeho věrní uzurpovali monopol na revoluci, MKO a další radikální skupiny odešly do opozice. Na Šarí'atího ideologii se odvolávala i organizace *Furqán*, jež spáchala atentát na Motahhariho.

Stoupenci organizací *Modžáhedín-e chalq* a *Fedá'iján-e chalq* pomohli islámské revoluci zvítězit. Když si Chomejní a jeho věrní uzurpovali monopol na revoluci, MKO se rozdělila na radikálně-marxistické a islámské křídlo. Islámské křídlo odešlo do opozice, zatímco marxistické křídlo MKO a *Fedá'iján-e chalq* ještě po nějakou dobu režim v mladém islámské republice podporovaly. Tato podpora rychle skončila v roce 1981, když při bombovém atentátu na ústředí Republikánské strany, zahynulo jejich 81 představitelů. Následné represe a masové popravy nejen členů MKO, ale i rodinných příslušníků a přátel členstva definitivně MKO donutily Írán opustit.

Později část organizace pobývala v iráckém exilu pod ochranou režimu Saddáma Husajna, což bylo v Íránu pochopitelně vnímáno jako jasný důkaz vlastizrady. Část členstva v čele se svými vůdci Marjam a Mas'údem Radžávi odešla do Francie. S despotickými praktikami vedení *Modžáhedín-e chalq* inspirovanými nesvobodnými režimy východní Evropy by Šarí'atí jen těžko mohl souhlasit. Nicméně současní náboženští představitelé

islámské republiky Šarí'atího s oblibou s *Modžáhedín-e chalq* neboli monáfeqín⁴⁹ spojuje. Organizace se snažila spojit marxismus s islámem, Šarí'atí však s marxismem nesouhlasil a komunistické režimy a jejich despotické praktiky kritizoval.

Část II.

Šarí'atího dílo

Alí Šarí'atí zemřel předčasně ve svých 44 letech, proto se větší část jeho díla zachovala ve formě přednášek, které zaznamenali jeho posluchači, nebo ve formě magnetofonových nahrávek. Některé z těchto nahrávek jsou dnes dostupné na webových stránkách www.youtube.com. Jeho posluchači pocházeli z tradičních i moderních rodin. Některým z nich se dostalo západního vzdělání, hledali však novou ideologii, pokrokovou a zároveň vycházející z domácích duchovních kořenů.

Šarí'atího silnou stránkou byl charizmatičtý ústní projev, který přivábil na přednášky v *Hosejnije eršádu* tisíce mladých lidí. Vzhledem k tomu, že zemřel v mladém věku, velkou část těchto přednášek nestačil uceleně rozpracovat pro knižní vydání. Nutno nicméně poznamenat, že islámu a šíření jeho myšlenek je bližší mluvené než psané slovo a část přednášek by patrně zůstala nezpracovaná v písemné podobě, i kdyby Šarí'atí žil déle. Také ájatolláh Rúholláh Chomejní oslovoval a radikalizoval věřící mluveným slovem na kazetách, které dováželi ilegálně do Íránu jeho příznivci.

Cílem přednášek bylo v limitovaném časovém prostoru oslovit co nejvíce posluchačů, proto lze Šarí'atímu vytknout určitou schematičnost projevu, především ve vztahu k západním ideologickým konceptům. Šarí'atí nikdy systematicky nestudoval západní filosofii a sociologii, proto se jeho kritikové zaměřují právě na nedostatky v této oblasti. Je mu vyčítána rovněž schematičnost v interpretaci některých dějinných událostí nebo dokonce jejich neznalost.

⁴⁹ Monafekín jsou v překladu pokrytci.

Filosofické myšlenkové koncepty a „Islamověda“

Šarí'atího filosofické koncepty najdeme v jeho stěžejním díle „*Islámšenásí*“ (*Islamověda, Islámská věda*) a v přednášce „*Insán va islám*“ (*Člověk a islám*)⁵⁰, která z myšlenek obsažených v „*Islamovědě*“ vychází.

„Islamověda“ (Islámšenásí)

Kniha „*Islámšenásí*“ vyšla v roce 1969 a skládá se z přednášek z let 1966 – 1967 uskutečněných na fakultě literárních věd v Mašhadu. Významný podíl na vydání knihy měli Šarí'atího studenti Šodžá'í a Mosadeq Raší, kteří přednášky svého charismatického profesora nahráli a přepsali. Šarí'atí pak knihu o 640 stranách opatřil poznámkami a odkazy. „*Islámšenásí*“ je patrně jediným Šarí'atího dílem na odpovídající akademické úrovni, neboť později Šarí'atí dal přednost šíření svého poselství ústně s cílem oslovit co nejvíce mladých lidí před soustavnou vědeckou prací. Ta by sice dala jeho dílu hloubku, ale odvedla ho od styku s těmi, kterým potřeboval svou vizi revolučního islámu předat.

První část knihy nese název „*Co je islám*“ a přináší řadu myšlenek, k nimž se později Šarí'atí znovu vracel a dále je rozváděl. Kritizuje prozápadní intelektuály, kteří jsou podle jeho názoru zcela závislí na dílech západních autorů a nedokážou reflektovat jiné než západní kulturní hodnoty, přestože sami vzešli z jiného kulturního prostředí. Vyzývá „autentické“ intelektuály k originalitě a zapovídá jim slepě napodobovat Západ a „papouškovat“ myšlenky západních intelektuálů. „*Islámšenásí*“ má podle Šarí'atího být prvním krokem k vědeckému a analytickému přístupu k islámu. S odvoláním na Korán, Prorokovy tradice, tradice šiítských imámů a výroky a činy prvních čtyř chalífů vyjmenoval 14 základních charakteristik původního autentického islámu, který podle něj nemá s islámem 60. let 20. století nic společného.

„*Islámšenásí*“ představuje moderní, egalitářský a demokratický islám jako původní, autentickou formu tohoto náboženství. Jmenuje překážky, které brání návratu k pravé formě islámu. Vysvětluje, proč je odpovědností věřících, aby tyto překážky překonali. Šarí'atí dále ukazuje, že islám je kompatibilní s „moderními“ koncepty, které podle něj dokonce dlouhou dobu představovaly jeho integrální část.

⁵⁰ Přednášku „*islám va ensán*“ Šarí'atí uvedl v Petroleum College v Ábádánu.

Islám je založen na demokracii, volbě a vládě většiny. Koncept poradního sboru (*šúrá*) je rovnocenný s demokratickou vládou tak, jak ji známe na Západě. Nástrojem k dosažení islámské demokracie je konsensus (*arab. idžmá^c, pers. idžmá*). Islám podle Šari^catího chrání i práva menšin, což dokazuje na příkladu těch, kteří ve volbě čtvrtého chalífy nedali svůj hlas ^cAlímu a ten nijak jejich svobody, když se dostal k moci, neomezil.

Co se týče práv jedince, Šari^catí se domnívá, že v raných dobách islámu byla svoboda myšlení a vyjadřování rozšířeným jevem. Myšlenkový fundamentalismus (*arab. ta^cassub, per. ta^cassob*) spojený s represí se rozšířil až v 5. a 6. století hidžry. S odkazem na výrok imáma ^cAlího „*Nebud' nikomu poddaným, neboť Bůh tě osvobodil*“ Šari^catí dokazuje, že islám garantuje individuální práva. V islámské společnosti mají místo i nevěřící, islám zaručuje i svobodu vyznání, tvrdí Šari^catí s odvoláním na koránské verše, podle nichž nelze k pravé víře nutit.

Základním principem, jímž se řídí všechny společenské a soukromé aspekty života v islámu, je všeobecná rovnost. Všichni lidé byli stvořeni jako rovnoprávní. Islámská ekonomie je vystavěna rovněž na principech rovnosti příjmu, spotřeby a využívání společných zdrojů. Co se týče postavení ženy, Šari^catí připouští, že islám nevěří v rovnost (*mosávat*) mužů a žen, ale přisuzuje oběma pohlavím jejich přirozené role, které jsou komplementární. Sám je nicméně ve svém pohledu na rovnoprávnost žen v některých ohledech velmi pokrokový.

Podle filosofie islámu, je člověk svobodný, jeho jednání má nicméně zároveň vymezené hranice. Má sice svobodnou vůli, ta je však zároveň omezena. Tento deterministický rámec je dán všeobecnými zákony ovládajícími společenský a historický vývoj. Postupně tak dochází k přiblížení k ideálu, což Šari^catí nazývá postupným směřováním dějin k probouzení Boha v člověku. Proces dialektické přeměny je klíčem ke společenskému a historickému rozvoji. Šari^catí se přiklání k Hegelovým dialektickým konceptům a připouští, že dialektická metoda teze, anti-teze a syntézy vysvětluje tempo historického vývoje. Zde tedy Šari^catí využívá marxistického pojetí dějinných stupňů, nerozlišuje však jako Marx společenské třídy a označuje lid (*nás*) za sílu určující dějinný vývoj.

Druhým cílem „*Islámšenásí*“ je označit ty, kteří jsou překážkou v nastolení vlády Boží a odpírají tak lidem právo dosáhnout dokonalosti. Šari^catí pranýřuje skupiny, které si monopolizovaly hospodářskou, politickou a náboženskou moc. Polyteismem není jen odmítání jediného Boha, ale i jeho monopolizace nebo dosazení sebe sama na jeho místo. Kult osobnosti nebo vztah, v němž jeden člověk je podřízený druhému, je podle Šari^catího rovněž modlářstvím. „*Každý, kdo vnucuje lidem svoji vůli a vládne podle svého rozmaru, si*

pro sebe uzurpuje postavení Boha a kdokoliv toto akceptuje, se stává polyteistou, protože absolutní vláda, vůle, moc a vlastnictví jsou pouze výsadou Boha.“ Přestože Šari'atí nezmiňuje a nekritizuje vládnoucí íránskou monarchii přímo, je jasné, že pro něj byla jasným příkladem zmíněného polyteismu.

Co se týče duchovních, je už zcela adresný: „Pokud ctíme duchovního natolik, že bez výhrad akceptujeme vše, co říká, věříme každému jeho úsudku, podrobíme se každému jeho příkazu a přejímáme všechny jeho myšlenky, stáváme se polyteisty a modláři.“ Islám podle Šari'atího rovněž nepřipouští centralizovanou a institucionalizovanou duchovní organizaci jako prostředníka mezi Bohem a člověkem, protože vztah mezi nimi má být přímý. Institucionalizace náboženství vede ke zpátečnictví, dogmatismu a náboženské despotii. Šari'atího třetím cílem je vysvětlit, proč by se pravý muslim měl polyteismu postavit. V odporu proti polyteismu lidem většinou brání nevědomost, strach a materialismus. Monoteistický jedinec (*pers. movahhed, arab. muwahhid*), je vůči těmto vlastnostem imunní a uvědomuje si, že bezpodmínečně může respektovat a obávat se jen Boha, všichni ostatní, včetně těch, kteří si uzurpují jeho místo, jsou proti němu bezmocní. *Movahhed* tedy disponuje vlastnostmi ideálního islámského revolucionáře: je nezávislý, odvážný, nesobecký, má přiměřené materiální potřeby, neskloní se před nikým jiným než před Bohem.

Později Šari'atí hlavní myšlenky „*Islámšenásí*“ dále rozpracoval a vzniká *monoteistický světový názor* (*pers. džahánbíní-je tawhídí*), také *movahhed* se v pozdějších Šari'atího přednáškách přeměňuje v revolučního *mudžáhida*. *Džahánbíní-je tawhídí* se stává silným nástrojem k ospravedlnění revolty proti jakékoliv nespravedlivé autoritě nebo vládě. Je přímou výzvou k jejímu odstranění.

Teorie poznání. Zatímco podle klasické islámské teorie lidské poznání závisí na poznání Božím, podle Šari'atího je lidské poznání výslednicí interakce člověka s Bohem, přírodou a společností. Šari'atího člověk je aktivní a odpovědný za svůj osud i osud celé společnosti. To dokládá i jeho důraz na pojmy *entezár-e mosbat* (v literatuře interpretovaná jako dynamická anticipace návratu imáma)⁵¹ a *šaháda* (svědectví-dosvědčení víry/vyznání víry/oběť za víru)⁵². Oba pojmy jsou součástí koncepce aktivního člověka spoluvytvářejícího

⁵¹ arab. *intizár al-mothbat* – doslova pevné nebo odhodlané očekávání. Šari'atí má na mysli společensky aktivní a politicky angažované očekávání příchodu skrytého imáma v kontrastu s pasivním očekáváním jeho návratu.

⁵² Vyznání víry (*šaháda*) v islámu zní: „*Ašhadu an lá iláha illá 'lláh wa Muhammadan rasulu 'lláh*“ („*Vyznávám, že není božstva kromě Boha a Muhammad je posel Boží.*“). Pronesení šahády v přítomnosti dvou svědků je základní podmínkou konverze k islámu. *Šaháda* je součástí každodenní modlitby. *Šaháda* má

si svůj osud. Aktivní člověk jedná, zvažuje a rozhoduje se mezi jednotlivými možnostmi, cestami, jimiž se bude v životě ubírat, a konečně činí rozhodnutí. V Šarí'atího pojetí člověk rozhodně není hračkou nadpřirozených sil nebo třtinou zmítající se ve větru v duchu Pascalova fatalismu. Důrazem na šahádu se Šarí'atí dostává poněkud do rozporu s tradičním pojetím ší'cy, jejíž právní klasikové *šahádu* nepovažují za základní pilíř víry a naopak připouštějí princip skrývání víry (*taqíje*) v zájmu záchrany života a snesitelných životních podmínek.

Šarí'atí rozlišuje jsoucna na skrytá a zjevná. Prvotní skutečnost je člověku skryta (*dhát*) a vytváří jevy (*padídahhá*), tj. konkrétní jsoucna i materiální předměty, k jejichž pojmenování člověk užívá symboly. Tyto jevy nemusejí pravdivě odrážet prvotní skutečnost, mohou být jen zdáním. Prvotní realita zůstává člověku nepoznatelná. To, co existuje, je možné poznat, zažít, vědecky studovat a vnímat, je jen zdání, nikoliv skutečná podstata. Zde se tedy Šarí'atí dostává na platonské pozice o nepoznatelnosti světa lidskými smysly, podle níž člověk uvězněný v jeskyni smyslové percepcie vnímá jen stíny věcí.⁵³

Člověk je tedy autonomní a svobodný, jen co se týče jeho společenských interakcí a voleb. Omezuje ho však nepoznatelnost prvotní skutečnosti a to, že své volby uskutečňuje na základě znalosti jevů, které mohou být jen zdánlivé.

Šarí'atího skepticismus v oblasti poznání se zdá být v rozporu s jeho ideologickou koncepcí angažovaného islámu. Šarí'atí na jedné straně tvrdí, že je člověk nezávislý a

však i další rozměr: je jím připravenost aktivně bojovat za víru a v případě nutnosti za ni obětovat nejen své pohodlí, materiální zajištění, ale i život. V posledním případě se pak muslim stává *šahídem* (*mučedníkem*).

„Šaháda je bipolární: dosvědčením prohlašujeme existenci Boží a svědectví samo zároveň potvrzuje osobnostní existenci svědka. Šaháda ustavuje psychologický vztah k druhému, protože mé já a druzí se podílejí na tomtéž svědectví a společensky se konkretizuje přizpůsobením naší existence a našeho chování vůči druhým. Věřící je součástí takového my, kde se klade víra jedněch jako opozice k bezvěrectví druhých.“

Lahbábí, M.A.: *Aš-Šachsáníja al-islámíja*. In: Kropáček, L.: *Duchovní cesty islámu*. Vyšehrad, Praha, 1992, s. 270

⁵³ **Sokratés:** A nyní, pokračoval jsem, představ si rozdíl mezi duší vzdělanou a nevzdělanou tímto podobenstvím. Pomysli si lidi jako v podzemním obydlí, podobném jeskyni, jež má k světlu otevřen dlouhý vchod v šíři celé jeskyně; v tomto obydlí již od svého dětství žijí spoutáni na nohou i na šjích, takže zůstávají stále na témže místě a vidí jediné dopředu, ale nemohou otáčet hlavy, protože jim pouta brání; vysoko a daleko za nimi hoří oheň a uprostřed mezi ohněm a spoutanými vězni jest nahoře příční cesta, podél níž si myslí vystavěnou zidku na způsob přepážek, jaké mívají před sebou kejklíři a nad kterými ukazují své kousky. Myslí si, že podél této zidky chodí lidé a nosí všelijaké nářadí, přečnivající nad zidku, také podoby lidí a zvířat z kamene i ze dřeva i všelijak vyrobené, přičemž jedni z nosičů, jak se zdá, mluví, druzí pak mlčí.

Glaukón: Divný jest ten tvůj obraz a divní vězňové.

Sokratés: Podobní nám, odpověděl jsem; neboť takoví lidé jistě by neviděli ze sebe samých ani ze svých druhů něco více než stíny, vrhané ohněm na protější stranu jeskyně. (Platón, Sedmá kniha Ústavy)

svobodný ve svém rozhodování, a to především v základním dilematu volby mezi dobrým a špatným, na druhé straně může být správnost jeho volby omezena tím, že nevolí mezi skutečnými, ale jen zdánlivými, tudíž nepoznatelnými fenomény.

Zde vyvstává klíčová otázka: Pokud člověk je schopen vnímat jen zdánlivou podobu jevů, jak tedy může správně volit mezi dobrem a zlem? Není potom chybou dát právo výkladu Koránu (*idžtihádu*) širšímu okruhu „osvícených“, jak Šari‘atí žádá? Nebo tito „osvícení“ vnímají jevy skutečně tak, jak jsou, resp. je jim jejich podstata více poodhalena? Anebo spíše pokládá Šari‘atí stávající držitele monopolu *idžtihádu*, duchovní, za stejně omylné a neschopné vnímat skutečnou podstatu věcí?

Tento rozpor Šari‘atí uspokojivým způsobem neřeší, i když z celého jeho díla vyplývá, že duchovní považuje za omylné a ničím se nelišící od „osvícených“ laiků, nebo naopak v některých případech ještě méně schopné rozlišovat podstatu víry než ve skutečné víře žijící islámský intelektuál (ztělesněný samotným Šari‘atím).

První hodnocení „*Islámšenásí*“ bylo publikováno v měsíčníku *Hirmand*. Její autor, Šari‘atího spolužák na univerzitě v Mašhadu Hosejn Razmdžú, uvedl, že mu dílo otevřelo zcela nový pohled na vnímání islámu. „*Islamověda*“ se stala politicko-ideologickým manifestem mladé generace Íránců, jimž pomohla znovu pevně navázat vytrácející se vztah k islámu.

Kritické ohlasy přišly jak ze strany levicově-marxistických intelektuálů, tak ze strany šiitských duchovních.

Princip tawhídu jako základ Šari‘atího myšlenkových konceptů

„Ašhadu an lá iláha illá ‘lláh wa Muhammadan rasúlu ‘lláh“.

„Vyznávám, že není božstva kromě Boha a Muhammad je posel Boží.“

(Šaháda, vyznání víry v jediného Boha)

Princip *tawhídu* Šari‘atí systematicky vykládá v 1. svazku *Islámšenásí*. Tawhíd jako princip, na němž stojí islám, je základem celé jeho ideologie angažované ší‘y.

Základem reality je jednota (*tawhíd*) Boha, přírody a člověka. Nicméně člověk má v tomto integralistickém pojetí světa takové postavení, které mu dává možnost určité autonomie a svobody konání. Aby se Šari'atí vyznamenal vůči marxismu, který kritizuje, odmítá existenci rozporů. V jednotě Boha, přírody a člověka není místo pro žádné rozpory, a to jak v ohledu právním, sociálním, politickém, národním a ekonomickém. Pravá jednota nicméně pro Šari'atího existuje jen v šíitské větvi islámu.

Tawhíd označuje za svůj světový názor spočívající v integrálním vnímání světa, nikoliv jen v jedinosti Boží. Vyjadřuje přesvědčení, že takto pojatý princip *tawhídu* je i základem autentického islámu. Odmítá dělení na svět pozemský a nadpozemský, na přirozené a nadpřirozené, ducha a hmotu. Vnímá bytí jako jednotnou formu, živý a vnímající organismus, jemuž byla dána vůle, rozum, citění a smysl. *Širk* je naopak vnímání světa jako disharmonického seskupení plného nejednoty, rozporů, konfliktních zájmů, zvyků a vůle. „*Vztah člověka k Bohu, přirozeného k nadpřirozenému, přírody k Bohu je stejný jako vztah světla k lampě, jež ho vydává, nebo mezi tím, jak člověk vnímá svoji končetinu a končetinou samotnou. Vnímání je v tomto případě neoddělitelné od končetiny, ale není její součástí. Současně však končetina sama, pokud není člověkem vnímána, je jen kusem hmoty bez jakéhokoliv smyslu.*“⁵⁴ *Tawhíd* demonstruje univerzální jednotu existence, jednotu mezi Bohem, přírodou a člověkem, původ všech tří je jediný. Jejich směřování, vůle, duch, život jsou totožné. Zjevený svět se skládá ze znamení (*ájat*)⁵⁵ a norem (*sunnán*)⁵⁶. Moře a stromy, den a noc, země a slunce, zemětřesení a smrt, nemoc, zákony a dokonce člověk sám jsou znamení. Fyzika, chemie a psychologie mohou zkoumat, analyzovat a poznávat vnější projevy pravé podstaty světa a duše. Věda se zabývá znameními, projevy bytí. *Tawhíd* ve světě nepřipouští žádný rozpor mezi člověkem a přírodou, duchem a tělem, světem pozemským a nadpozemským, hmotou a významem. *Tawhíd* neakceptuje právní, třídní, společenské, politické, rasové, národnostní, genetické a ekonomické rozpory. „*Rozpor mezi přirozeným a nadpřirozeným, hmotou a významem, světem pozemským a nadpozemským, smyslovým a nadsmyslovým, duchem a tělem, intelektem a osvícením, vědou a náboženstvím, metafyzickým a fyzickým, prací pro člověka a pro Boha, politikou a náboženstvím, logikou a láskou, zbožností a angažovaností, životem a věčností, vlastníkem půdy a rolníkem, vládcem a*

⁵⁴ Shari'ati, Ali: *On the Sociology of Islam*. The World View of Tauhid. Mizan Press, Oneonta, New York, 1979, s. 86

⁵⁵ Druhým významem *ájat* (sg. *ája*) je označení pro koránský verš.

⁵⁶ Význam slova *sunna* je tradice. *Ahl as-sunna wa l-džamá'a* (lid tradice a společenství) je označením pro příslušníky většinové větve islámu - *sunnity*.

*poddaným, černým a bílým, vznešeným a nízkým, duchovním a laikem, východním a západním, světlem a tmou, Arabem a ne-Arabem, perským a neperským, kapitalistou a proletářem, elitou a masami, vzdělavcem a negramotným je možný jen v dualistickém širku, trinitarianismu nebo polyteismu, nikoliv však v tawhídu, neboli monoteismu.*⁵⁷ V monoteistickém světonázoru (*tawhídu*) se člověk obává pouze jediné síly a je zodpovědný jen před jedním soudcem, obrací se k jediné *qible* a směřuje své naděje a touhy k jedinému zdroji. Vše další je falešné a nesmyslné. Tawhíd dává člověku nezávislost a důstojnost. Podřízenost Bohu samotnému – nejvyšší normě bytí – zavazuje člověka k odporu proti všem lživým mocím, ponižujícím okovům strachu a chamtivosti.

Otázky stvoření člověka a „Člověk a islám“

Otázkami stvoření a podstaty člověka a lidské svobody se Šari'atí zabývá v prvním díle „Islámšenásí“ v části nazvané „*Stvoření člověka a rozpor mezi Bohem a Iblísem, čili duchem a hlinou*“ a v přednášce „*Člověk a islám*“, kterou uvedl na Petroleum College v Ábádánu.

„Člověk a islám“ (Insán va islám)

„...A hle, řekli jsme andělům: „Padněte na zem před Adamem!“ A padli všichni kromě Iblise, který odmítl.“
(Korán, Súra Tá há, 115/116)⁵⁸

A vsuktku jsme vás stvořili a potom jsme vám podobu dali a posléze jsme k andělům pravili:

„Padněte na zem před Adamem!“ A padli všichni před ním kromě Iblise, jenž nebyl mezi těmi, kdož se klaněli.

Pravil Bůh: „Co ti zabránilo, abys padl, když jsem ti to poručil?“ Odpověděl: „Já lepší jsem než on, mne z ohně jsi stvořil, jeho však jen z hlíny.“

Řekl Iblis: „Za to jsi mne odvrhl, budu věrně na ně číhat na přímé stezce Tvé a pak je budu pokoušet zepředu i zezadu, zprava i zleva, takže většinu z nich sbludáš nevděčnými!“⁵⁹

⁵⁷ Shari'atí, Ali: *On the Sociology of Islam. The World View of Tawhid*. Mizan Press, Oneonta, New York, 1979, s. 87

⁵⁸ Korán, Súra 20, Tá há, 115/116. Academia, Praha, 2000, s. 187

⁵⁹ Korán, Súra 7, Rozpoznání, verše 10/12, 15/17. Academia, Praha, 2000, s. 396-397

V této přednášce, která se v písemné podobě vyznačuje nespornými literárními kvalitami, se Šarí'atí věnuje ontologickým otázkám: interpretuje stvoření člověka podle Koránu a zabývá se problémem lidské svobody a jejích hranic.

Podle Šarí'atího je otázka člověka nejdůležitější ze všech otázek. Současná civilizace je založena na humanismu, lidské důstojnosti a úctě k člověku. Má se za to, že náboženství v minulosti násilně potlačovalo lidskou osobnost a nutilo člověka obětovat se Bohu. Svoji vlastní vůli člověk vnímal jako naprosto bezmocnou v porovnání s vůlí Boží. Duchovní po věřících vyžadovali, aby hledali vše u Boha cestou modlitby, oběti a díkůvzdání. Filosofie humanismu je filosofií, jež od doby renesance stojí v protikladu k filosofii náboženství založené na víře v nespátréné a nadpřirozené království, a jejím cílem je obnovit vznešenost lidství. Kořeny humanismu leží ve starověkém Řecku, ale jako univerzální filosofie se humanismus stal základem moderní západní civilizace. Ve skutečnosti byl reakcí na scholastickou filosofii a středověké křesťanství.

Šarí'atího záměrem je přezkoumat otázku člověka z hlediska islámu a pokusit se zodpovědět následující otázky: čím je člověk pro islám? Vidí v něm bezmocnou bytost, jejímž nejvyšším cílem a ideálem je stát bezbranně před Bohem? Odpírá islám člověku jeho vznešenost? Nebo naopak, už sama skutečnost, že se člověk stal muslimem, je výrazem jeho vznešenosti a uznání jeho ctností?

Jakým způsobem je stvoření člověka vyloženo islámem a svatými knihami abrahámských náboženství, jejichž zdokonalením a završením islám je? Můžeme postavení a podstatu člověka odvodit od způsobu, jímž je jeho stvoření popsáno v Koránu, slovu Božím, nebo slovy proroků? Podíváme-li se blíže v Koránu na příběh Adama, který představuje symbol člověka, pochopíme, jakým stvořením člověk pro Boha a islám je. Jazyk náboženství, a zvláště jazyk monoteistických náboženství vzniklých v semitské lingvistické oblasti je jazykem symbolickým. Vyjadřuje významy prostřednictvím obrazů a symbolů - a tím se stává nejvznešenějším a nejexaltovanějším z jazyků, jaké kdy člověk vynalezl. Má hlubší a trvalejší hodnotu než jazyk expositorní, tj. jasný, explicitní jazyk, jenž vyjadřuje významy přímo. Jednoduchý a přímý jazyk, jenž je prost symbolů a obrazů, je snadnějším nástrojem vyučování, nemá však trvání. Proto, jak zdůraznil egyptský filosof 'Abd ar-Rahmán

Badawí⁶⁰, náboženství nebo filosofie, jež předkládá své učení a myšlenky jednoduchým, jednorozměrným a přímým jazykem, nebude schopno přežít. Ti, k nimž se filosofie nebo náboženství obrací, představují různé lidské typy a třídy, jak prostý lid, tak vzdělance. Ti, kdo náboženství naslouchají, nejsou z jedné generace ani jedné epochy dějin, jsou různými generacemi, jež následují jedna druhou po celou historii lidstva. Nevyhnutelně se liší způsobem myšlení, jeho úrovní a úhlem pohledu. Jazyk, jež si náboženství volí k tlumočení svých pojmů, tedy musí být přizpůsobivý a mnohostranný, každá jeho stránka oslovuje určitou generaci a třídu. Jestliže je jazyk jednostranný, bude srozumitelný jen jediné třídě a úplně bez ceny pro všechny ostatní, přístupný jedné generaci, avšak mimo dosah generace příští. Nebude možné v něm objevit jakýkoliv nový význam. Také proto jsou nesmrtelná všechna literární díla napsaná symbolickým jazykem. Nesmrtelné jsou Háfízovy básně - kdykoliv je čteme, odvodíme z nich nový význam podle hloubky našich myšlenek, vkusu a rozhledu. Jiná věc jsou Bajhaqího dějiny⁶¹, stejně tak jako Sa'dího „*Růžová zahrada*“⁶². Když „*Růžovou zahradu*“ čteme, její význam je nám zcela zřejmý, těšíme se z krásy slov a formy.

⁶⁰ Egyptský existencialistický filosof a spisovatel 'Abd ar-Rahmán Badawí (1917 – 2002) pocházel z bohaté rodiny vlastníci rozsáhlé pozemky. Přestože rodina po Násirových reformách o velkou část vlastnictví přišla, podílel se na vzniku nové egyptské ústavy. Byl zastáncem její demokratičtější a liberálnější verze, která však byla zamítnuta. Badawí dával Násirovi za vinu, že v jádru zadusil nadějně se rozvíjející „egyptskou demokracii“ a v roce 1966 emigroval. Poté vyučoval na univerzitách v Kuvajtu, Íránu a Libyi, ke konci života se usadil v Paříži. Hovořil několika evropskými jazyky. Jeho „milostné romány“ s evropskými intelektuálkami neměly dlouhé trvání, nikdy se neoženil a cele se věnoval vědě a literatuře. Uveřejněním paměti v sobě odhalil pesimistu a misantropa hodného myšlenkové školy, jejímž je významným představitelem.

Svá díla publikoval nejen arabsky, ale i francouzsky. Obdivoval německou kulturu: Mezi jeho významné počiny patří překlady německých autorů, mimo jiné Heineho, Eichendorfa, Götheho a Brechta. V edici „*Sto perel*“ vydával překlady německých romantiků. Publikoval také studie o německých filosofech (Kant, Schelling, Hegel, Schopenhauer a Spengler).

Dílo: „*Problém smrti v existenciální filosofii*“ (Dizertace, knižně vydaná 1964), „*Existenciální doba*“ („*Az-zamán al-wudž'ídí*“, 1945), „*Řecké dědictví v islámské civilizaci*“ (1940), „*Aristoteles mezi Araby*“, „*Humanismus a existencialismus v arabském myšlení*“, „*Disidenti v islámu*“, „*Dějiny ateismu v islámu*“. Jak některé názvy napovídají, Badawí věřil, že je islám slučitelný se západní civilizací. Do existencialismu Badawí vnesl nový rozměr díky svým egyptským a islámským kořenům a nelze jej považovat za pouhého následovníka J.P.Sartra a A. Camuse.

Věnoval se i obraně islámu: „*Obrana Koránu proti jeho kritikům*“, „*Obrana života proroka Muhammada proti zkreslování*.“ Nicméně víc jak půl století před Samuelem Huntingtonem predikoval „střet civilizací“.

⁶¹ Abolfazl Bejhaghí Šáfe'í (nar. 995, Chorásán – zem. 1077), persky píšící spisovatel a historik. Bejhaghí byl Šarí'atího „krajan“ narodil se rovněž nedaleko Sabzeváru. Věnoval se studiu různých oborů v Níšápúru a později vstoupil do služeb vládce Mahmúda z Ghazny. Po odchodu na odpočinek sepsal své vzpomínky pod názvem „*Tárich-e Mas'e údí*“, známé též pod názvem „*Tárich-e bajhaghí*“. Dějiny se vyznačují čtivým stylem a jsou jedním z nejdůležitějších pramenů dokumentujících vládu dynastie Ghaznovců.

⁶² Sa'dí, Abú Abdilláh Mušarífuddín bin Muslih (nar. 1184 – zem. 1283 - 1293): „*Růžová zahrada*“ (*Golestán*, 1258). Soubor tematicky členěných, didaktických příběhů. Jedno z nejvýznamnějších děl perské literatury. Členěno do osmi kapitol - podle dobové představy o počtu bran ráje - 1. O životě panovníků 2. O způsobech dervíšů 3. O spokojenosti 4. O výhodách mlčení 5. O lásce a mládí 6. O slabosti a stáří 7. O vlivu výchovy 8. O zvyklostech v jednání s lidmi.

Avšak mnohé myšlenky, jež obsahuje, jsou zastaralé. Ale Háfizův styl je mnohostranný a symbolický, podle svého vkusu a způsobu myšlení každý může za symboly přiřadit určitý smysl a tak odvozovat z textu nové významy.

Proto také náboženství musí užívat symbolického jazyka, oslovuje odlišné typy lidí a různé generace. Náboženství obsahují četné pojmy, jež nebyly zcela jasně srozumitelné v dobách jejich zrodu. Kdyby náboženství nebyla vyjadřovala své myšlenky běžným jazykem, byla by nesrozumitelná pro lidi své epochy, ale pokud by běžným jazykem své myšlenky vyjádřila, neměla by význam v pozdějších dobách. Proto bylo nezbytné, aby náboženství hovořilo v obrazech a symbolech, které se staly srozumitelnými s rozvojem lidského myšlení a vědy. Symbolismus představuje nejvyšší ze stylů v evropské literatuře: je uměním hovořit v symbolech a obrazech a uměním skrývat hluboké myšlenky v obrazech, jež zjevně znamenají něco jiného, ale mají význam, který člověk může objevit v závislosti na hloubce svých myšlenek.

Proto bylo nezbytné, aby příběh Adamova stvoření byl vyprávěn symbolickým způsobem a byl tudíž dnes, po čtrnácti stoletích pokroku v oblasti humanitních a přírodních věd čtivý a srozumitelný.

Jak byl podle islámu stvořen člověk?

Nejprve se Bůh obrací na anděly se slovy: “Přeji si stvořit svého zástupce na zemi.” Na tomto místě Šarí‘atí zdůrazňuje, jak velkou cenu pro islám člověk má. Dokonce ani postrenesanční humanistická Evropa podle něj neuctívá člověka tak vysoko. Bůh, jenž podle islámu i všech věřících, je největším a nejvýše postaveným ze všech jsoucen, stvořitel Adamův a pán všehomíra, se obrací k andělům a představuje člověka jako svého zástupce. Poslání člověka se jasně odvíjí z tohoto prohlášení Božího. Stejné poslání, jako má Bůh ve vesmíru, má i člověk jako jeho zástupce na Zemi.

Na rozhodnutí Boha učinit člověka zástupcem na Zemi andělé reagují s rozhořčením: „*Přeješ si stvořit toho, kdo bude prolévat krev, páchat zločiny, nenávidět a mstít se?*“ Před Adamem totiž podle Šarí‘atího žili jiní lidé, kteří tak jako dnešní člověk prolévali krev, páchali zločiny, hřešili a nevěřili v Boha. Andělé chtěli Bohu připomenout, že pokud znovu člověka stvoří a poskytne mu na Zemi druhou příležitost, člověk bude znovu prolévat krev a hřešit. Ale Bůh odpovídá, „*Vím něco, co vy neznáte,*“ a pouští se do úkolu stvořit člověka.

A právě v této chvíli se rodí symbolika příběhu. Pohledme, jak hluboké pravdy o člověku se skrývají za těmito symboly. Bůh si přeje stvořit svého zástupce z prstí, jež je tváří Země. Očekávali bychom, že zvolí nejposvátnější a nejcennější z materiálů, ale Bůh naopak vybral nejnižší ze substancí. Korán zmiňuje na třech místech substanci, z níž byl člověk vymodelován.⁶³ Nejprve užívá výrazu „hrnčířská hlína“ (55:14, arabsky: min salsálin ka-l-fachchár, německy: aus Ton gleich dem der Topferware). Pak Korán říká, „stvořil jsem člověka z páchnoucí hlíny“ (15:26), a konečně užívá arabského výrazu *tín* (německy Lehm) rovněž znamenajícího hlínu (6:2, 23:12)⁶⁴. Zatímco výraz prst' stojí významem v češtině nejvýše a evokuje úrodnou zemi, z níž vše v přírodě vyrůstá, výraz prach implikuje dočasnost a rozpad⁶⁵. Nejnižší významem stojí bláto evokující nízkost, nečistost a přeneseně myšlenkovou chudost a impotenci.

Tak výrazy použité pro hmotu, která byla základem stvoření člověka, interpretuje i Šari'atí: *„V lidském jazyce je nejnižším symbolem ubohosti a nízkosti bláto. Nejvyšší a nejposvátnější z bytostí je Bůh, a nejvyšší, nejposvátnější a nejvznešenější částí každé bytosti je jeho duch. Člověk, zástupce Boha, byl stvořen z bláta, z usazené hlíny, z nejnižší zemské substance, a pak mu Bůh nevdechl krev nebo své tělo, nýbrž svého ducha, to nejvznešenější, pro něž lidské jazyky mají jméno.“*

Tak je člověk stvořen z dvou protikladných prvků, bláta a božího ducha. Tato „dvourozměrnost“ jej činí krásným a důležitým. Vzdálenost mezi jeho dvěma krajními rozměry je rovna vzdálenosti hlíny a Božího ducha. Každý člověk v sobě zahrnuje tyto dvě dimenze a je na jeho vůli, zda se rozhodne sestoupit na úroveň usedlého bláta, které je jeho jedním pólem, nebo zda se mu podaří vystoupat k pólu exaltace Boha a Božího ducha. Tento nestálý svár a boj se odehrává uvnitř člověka, dokud se nerozhodne pro jeden z pólů, jenž určí jeho osud. Smlouva uzavřená mezi člověkem a Bohem je pro člověka trvalým závazkem, který ho má vést na cestě k dobru a prospěchu lidstva.

⁶³ „...A člověka z hlíny podobné hrnčířské vytvořil.“ (Korán, Súra 55, Milosrdný. 13/14, s. 133
„Ten, jenž udělal překrásně každou věc jím stvořenou a člověka nejdříve z hlíny stvořil, pak potomstvo jeho z kapky nicotné učinil a potom jej vyrovnal a část ducha Svého v něj vdechl.“ (Korán, Súra 32, Padnutí na zem, 6-9, s. 281)

⁶⁴ Mahmod Rambod ve své dizertaci uvádí celkem pět různých koránských názvů pro materii, z níž byl člověk stvořen: Erde (ard, prst'), Staub (turáb, prach), Lehm (tín, hlína/jíl), aus Ton gleich dem der Topferware (min salsálin ka-l-fachchár), feuchter Tonmasse/Schlamm (salsál min hamain masnún, bláto/bahno/kal). Rambod, Mahmod: Religion und Gesellschaft bei Ali Schariati. s. 131. Friedrich-Alexander Univerzität Erlangen-Nürnberg.

⁶⁵ Prach jsi a v prach se obrátíš.

„A Bohu patří určení cesty, z níž někteří se odchyľují, a kdyby chtěl, cestou správnou by vás vedl všechny.“⁶⁶

Tíha rozhodování a volby však leží plně na člověku, byla mu v tomto smyslu dána svoboda, jejíž limity určuje smlouva s Bohem a víra v něj.

Šarí'atí následně rozebírá otázku lidského poznání: Když bylo stvoření člověka završeno, Bůh učil svého zástupce jména. Tehdy andělé proti nadřazení člověka s křikem protestovali: „*My jsme stvořeni z ohně bez kouře a člověk byl stvořen z hlíny, proč mu dáváš před námi přednost?*“ Bůh na to reaguje slovy o tom, že ví něco, co andělé netuší, a vyzývá je, aby před člověkem - duchem obdařenou hmotou - padli na zem.

Co Bůh člověka naučil, že to vyvolalo u andělů takové protesty? Co znamená učení jménům? To není zcela jasné, na interpretaci výrazu „jména“ existují odlišné názory. Šarí'atí tvrdí, ať je správné vysvětlení jakékoliv, o jednom nemůže být pochyby - koránský verš zdůrazňuje pojem učení a vysvětlení. Člověku bylo dáno poznávat a odkrývat svět kolem něj, odhalovat jeho zákonitosti. Jména jsou tedy symbolem sebeuvědomění, sebereflexe, poznávání a vědění, které bylo člověku dáno po uzavření smlouvy s Bohem a přes jejich protesty nakonec přimělo anděly, aby se před člověkem sklonili (*prostrace, sadžda*). To dále vede k interpretaci, že Bůh chtěl, aby člověk poznával, bádál a užíval vědy a vědeckých poznatků ku prospěchu lidstva. I přestože Bůh věděl, že předchůdce člověka selhal a proléval na Zemi krev, jej nejenom znovu vytváří, ale vkládá do něj důvěru, že vědění nezneužije proti Božímu záměru.

Šarí'atí se dále zamýšlí nad postavením ženy. Uvádí, že je mylný názor o stvoření ženy z Adamova žebra – vlivem přejímání biblického pojetí došlo k posunu významu. Překládat to, z čeho Bůh stvořil ženu, slovem „žebro“ není správné, pravý význam takto překládaného slova je jak v arabštině, tak hebrejštině „podstata“. Eva (Hawá), to jest žena, byla tedy stvořena ze samé podstaty jako muž. Protože původní slovo bylo nesprávně

⁶⁶ Korán, Súra 16, Včely, 9. Academia, Praha, 2000, s. 292

přeloženo jako žebro, vznikla legenda, že žena byla stvořena z Adamova levého žebra.⁶⁷ Vžitý překlad Starého zákona tuto legendu o stvoření Evy traduje mylně.⁶⁸

Šari'atí na tomto místě uvádí, že německý filosof Friedrich Nietzsche prohlásil, že muž a žena byli stvořeni z úplně rozdílných bytostí, a začali se podobat jeden druhému jen díky tomu, že stále žili po celé věky pospolu. Jejich předkové byli podle jeho názoru zcela odlišní.

S Evou souvisí i koránské podání příběhu o ovoci stromu poznání, poněkud se lišící od toho, jak je známe ze Starého zákona. Na rozdíl od Starého zákona, se dle Koránu jednalo o strom nesmrtelnosti a satanem byl k ochutnání jeho plodů sveden Adam. Podle Koránu to tedy nebyla Eva, kdo se dopustil prvotního hříchu. Když Adam s Evou ovoce okusili, ztratili i svou nevinnost a nesmrtelnost:

„Však satan mu našeptával a řekl: „Adame, mám ti ukázat strom nesmrtelnosti a království nepomíjející?“

A pojedli oba ze stromu a objevila se jim jejich nahota a začali si šítí oděvy z listí rajského. Adam neposlušný vůči Pánu svému byl a z pravé cesty se uchýlil.“⁶⁹ (Korán)

„I pravili jsme: „Adame, obývej s manželkou svou zahradu tuto! Jezte z ní podle libosti, kdekoliv se vám zachce, avšak nepřibližujte se k tomuto stromu, abyste se nestali nespravedlivými!“⁷⁰ (Korán)

„Však satan jim oběma našeptal, aby odhalili to, co dosud před nimi bylo skryto z nahoty jejich, a řekl: „Pán váš zakázal vám tento strom jen proto, abyste se nestali anděly či nesmrtelnými!

A přísahal jim: „Já vašim rádcem jsem dobrým.“ A takto je mámením svým v bloudění zavedl.

A když oba ochutnali ze stromu, odhalila se jim nahota jejich a jali se šítí na sebe oděvy z listí rajského. A zavolal na ně Pán jejich: „Což jsem vám dvěma nezakázal tento strom a neřekl vám, že satan je vašim nepřítelem zjevným?“

Řekl Pán: „Sestupte z ráje! Jedni druhým nepřáteli budete a na zemi bude místo vašeho pobytu a užívání jen na čas určený!“

⁶⁷ V Hrbkově českém překladu Koránu (Súra 4, Ženy, s. 521) stojí: „Lidé, bojte se Pána svého, jenž stvořil vás z bytostí jediné a stvořil z ní manželku její a rozmnožil je oba v množství velké mužů i žen.“ Stvoření Evy v Koránu není přímo zmíněno, Šari'atí se zřejmě odvolává na „*Qisas al-anbija*“ („Příběhy proroků“) od al-Kisá'ího.

⁶⁸ „Vzal jedno z jeho žeber a uzavřel to místo masem. A Hospodin Bůh utvořil z žebra, které vzal z člověka, ženu a přivedl ji k němu.“ Bible, Starý zákon, První kniha Mojžíšova – Genesis. Ekumenický překlad. Vydala Ekumenická rada církví v ČR, 1984.

⁶⁹ Korán, Súra 20, Ta'há, verše 118-122. Academia, Praha, 2000, s. 187

⁷⁰ Korán, Súra 2, Kráva, verš 33-35. Academia, Praha, 2000, s. 448

„Synové Adamovi! Necht' vás nepokouší satan tak, jako způsobil odchod rodičů vašich z ráje, strhávaje z nich oděv, aby jim ukázal nahotu jejich! A dívá se na vás on i jeho spřeženci z místa, kde je nevidíte. A věru jsme učinili satany přáteli těch, kdož nevěří!“⁷¹ (Korán)

Jinou pozoruhodnou záležitostí dotýkající se stvoření člověka je podle Šari'atího chvíle, kdy si Bůh svolal všechna jím stvořená jsoucná: živé tvory, rostliny i neživé věci a řekl jim: „Mám pro vás smlouvu, kterou si přeji nabídnout vám všem - zemi, nebesům, horám, oceánům a zvířatům“. Všichni kromě člověka odmítli. Člověk tedy získal další jedinečné privilegium dané uzavřením smlouvy s Bohem. Co však tato smlouva, resp. závazek vůči Bohu, znamená? Existují různé interpretace. Podle Maulaná Džaláluddína Rúmiho⁷² znamená lidskou vůli, tj. svobodnou vůli, a Šari'atí zdůrazňuje, že tento názor sdílí. Právě vůlí člověk dosáhl své nadřazenosti nad vším tvorstvem světa. Jedině člověk může jednat proti svému instinktu a své přirozenosti, což zvíře ani rostlina nemohou učinit. Nikdy se nesetkáme se zvířetem, jež by z vlastní vůle dva dny hladovělo, nebo rostlinou, která by ze smutku spáchala sebevraždu. Rostliny ani zvířata nemohou prokázat velkou službu ani zradit. Jen člověk se může bouřit proti podstatě, z níž byl stvořen, může dokonce popřít své duchovní nebo tělesné potřeby i jednat proti diktátu dobra a ctnosti. Může jednat buď v souladu se svým rozumem nebo proti němu, tj. racionálně nebo iracionálně. Může svobodně zvolit dobro nebo zlo, podobat se hlině - přízemní materii, z níž byl stvořen, nebo Bohu. Vůle je tedy největším bohatstvím člověka a také důkazem spřízněnosti mezi člověkem a Bohem.

Protože je to Bůh, kdo vdechl člověku svého vlastního ducha a přenesl i na něj svůj závazek, a člověk se tak stává nejen zástupcem Boha na zemi, ale také jeho příbuzným. Duch boží i lidský je jedinečný přítomností vůle. Bůh, jedině jsoucné obdařené absolutní vůlí a schopností činit vše, co si přeje, dokonce i proti zákonům universa, vdechne část svého ducha člověku. Člověk může jednat jako Bůh, avšak jen v určitém rozsahu, neboť proti svým

⁷¹ Korán, Súra 7, Rozpoznání/al-A`ráf, verše 19 -27. Academia, Praha, 2000, s.

⁷² Maulaná Džaláluddín Rúmi, v Íránu znám jako Maulaví (nar. 604/1207 v Balchu), jeho otec Baháuddín Muhammad Valad byl významným kazatelem. Rodina v jeho mládí odešla ve strachu z Mongolů do Konje. Maulaná se stal žákem Burhánuddína Muhaqqíqa z Tirmizu. Později vzplanul obdivem a láskou k Šamsuddínovi Muhammadovi z Tabrízu. Jeho stěžejními díly jsou - „Kulliját-e Šams-e Tabríz“ (Veškeré básně Slunce Tabrízu), v němž je patrná mystika identity subjektu a objektu, ústící v theopanismu, identifikace sebe s předmětem lásky a zániku v něm, a dále bible súfismu „Masnaví-je ma`naví“ (Masnaví obrácené k vnitřnímu smyslu všeho).

„Ach láska uchvátilas všecko moje bytí

Tvá zář jde duší mou zář do mé krve svítí

Co ze mne zbývá dnes? Co zbývá? Sotva jméno

Vše ostatní jest on - ach sladko je tak žítí.“ (Sto tváří lásky, Odeon, Praha 1968, překlad Věra Kubičková, Rypka)

fyzickým potřebám a možnostem své fyzické konstituce může jednat jen v míře, kterou mu jeho podobnost s Bohem umožňuje. Svobodná vůle, svoboda člověka být dobrým nebo špatným, poslouchat anebo se vzburit, je příčinou jeho podobnosti s Bohem⁷³.

Co se týče filosofie stvoření člověka v islámu, Šari'atí tedy odvozuje následující závěry:

- Všichni lidé si jsou nejen rovni, jsou bratry. Rozdíl mezi rovností a bratrstvím je zcela jasný. O rovnosti hovoříme v rovině právní, zatímco bratrství je dáno stejnou podstatou a povahou všech lidí, všichni mají stejný původ, ať je barva jejich pleti jakákoliv.
- Muži i ženy si jsou rovni. V protikladu se starověkými filosofickými směry, muži a ženy byli stvořeni ze stejné podstaty ve stejném čase a jedním stvořitelem. Mají společný původ, jsou si navzájem bratry a sestrami, pocházejí ze stejné matky a stejného otce.
- Nadřazenost člověka andělům a všem stvořením je dána jeho věděním, neboť člověk se naučil pojmenovávat, a proto přes svůj vznešenější původ se mu byli andělé nuceni kořit.

Nejvýznamnější skutečností je samotný rozměr lidské existence daný vzdáleností mezi hlinou, tj. materií, z níž byl člověk stvořen, a Bohem. Vzhledem k tomu, že člověku byla dána vůle, může volit jeden z těchto opačných pólů. S darem vůle však vychází i lidská odpovědnost. Podle islámu je člověk jedinou bytostí odpovědnou nejen za svůj vlastní osud, ale také za splnění Bohem svěřené mise na tomto světě, člověk je nositelem božího závazku ve vztahu k okolnímu světu. To on zná jména (resp. názvy). Podle Šari'atího názoru jsou pravým významem jmen vědecké pravdy, neboť jméno věci je jejím symbolem, její definovanou, konceptuální formou. To, že Bůh člověka naučil jménům, znamená propůjčení schopnosti percepcie a porozumění vědeckým pravdám inherentním tomuto světu. Díky tomuto zásadnímu od Boha pocházejícímu poznání člověk získal přístup k pravdám tohoto světa a to představuje i jeho druhou velkou zodpovědnost. Člověk musí vytvářet svůj osud vlastníma rukama. Lidská společnost je zodpovědná za svůj vlastní osud: „*Vaše je, co získáte,*

⁷³ Shari'ati, Ali: *On the Sociology of Islam. The World View of Tauhid*. Mizan Press, Oneonta, New York, 1979, s. 77.

a jejich, co oni získají.“ (Korán, 2:134). Osudem minulých civilizací není nic víc a nic méně, než to co na sebe svolaly⁷⁴ a vaším osudem bude to, co stvoříte vlastníma rukama. Člověk má proto velkou zodpovědnost vůči Bohu, neboť mu byla dána svobodná vůle.

V dějinách jsme podle Šari'atího svědky tragického omylu, skutečnosti, že člověk nebyl uznán jako bytost o dvou dimenzích. Na rozdíl od jiných náboženství, která staví Boha a Satana v přírodě proti sobě ve vzájemném souboji, islám učí, že v přírodě existuje jen jediná síla - moc boží. Avšak v lidském nitru Satan vede válku proti Bohu, a člověk se tak stává jejich bitevním polem. Na rozdíl od náboženství, jež islám předcházela, islám vkládá dvě protichůdné hypostáze do nitra a podstaty člověka, nikoli do přírody. Příroda je tvořena jen jedinou hypostází, patří do království božího, je subjektem vůle, jediné síly - Boha. V islámu Satan není protivníkem Boha, ale protivníkem člověka, nebo spíše božské poloviny člověka. A vzhledem k tomu, že člověk je bytostí o dvou dimenzích, složenou z ducha božího a z hlíny, potřebuje oba z těchto prvků.

Tragédie dějin spočívá v tom, že všechny společnosti a civilizace byly směřovány výlučně buď k životu posmrtnému a odříkání na tomto pozemském světě, anebo naopak jen k tomuto pomíjivému světu. Čínská civilizace se nejprve orientovala na tento svět, dávala přednost potěšení, kráse a úsilí brát naplno z darů přírody, o čemž svědčí život čínské aristokracie. Pak přišel Lao'c s náboženstvím orientovaným výlučně k posmrtnému životu, zdůrazňoval duchovno a metafyzický rozměr lidského bytí. Dovedl čínskou společnost až tak daleko na této cestě, že se lidé, kteří doposud žili jen v radovánkách, stali mnichy, gnostiky a mystiky. Následoval ho Konfucius, který společnost přeorientoval znovu k pozemskému světu a vyzýval Číňany, aby opět užívali pozemských radostí a zapomněli na své starosti a strasti.

Indii, zemi rádžů, učení véd a buddhismus kladoucí důraz na odříkání, život v ústraní a mysticismus vedly k posmrtnému světu. Proto je Indie známa muži spícími na postelích s hřeby nebo přežívajícími po čtyřicet dnů o jedné datli či mandli, jakož i svým zaostáváním za civilizačním pokrokem.

V Evropě starověký Řím proslul vraždami a krveprolíváním, hromaděním všeho bohatství Evropy a Asie, i snahou ovládnout svět. Římané vyhledávali požitky a radovánky, bavili se gladiátorskými hrami. Pak přišel Ježíš, který nasměroval lidskou společnost opět k životu posmrtnému, takže se Řím odklonil od světských radovánek k askezi a kontemplaci věcí příštích. Středověký svět byl na jedné straně světem válek, krveprolití a válečných tažení,

⁷⁴ Shari'atí, Ali: *On the Sociology of Islam*. The World View of Tauhid. Mizan Press, Oneonta, New York, 1979, s. 78.

na straně druhé byl i světem klášterů představujících život v ústraní. Teprve renesance osvobodila Evropu od tohoto způsobu života a kyvadlo dějin se vychýlilo opět na opačnou stranu. Dnes jsme svědky toho, jak se evropská civilizace stala světskou a znovu definuje smysl lidského života radovánkami a požitky. Smysl lidské civilizace byl zbaven všech ideálů a svět se vydal světským směrem natolik daleko, že se zdá, jako by nastala pravá chvíle pro příchod druhého Ježíše.

Z filosofie člověka, jak ji podává islám, je tedy zřejmé, že je člověk bytostí o dvou dimenzích, materiální a duchovní, a tudíž potřebuje náboženství, které by bylo rovněž dvourozměrné a vyvíjelo by tlak v obou odlišných a proti sobě stojících směrech, jež existují v lidském duchu a lidské společnosti. Jen tak člověk bude schopen udržet si svou rovnováhu. Takovým náboženstvím je právě islám. Proč právě islám?

Aby člověk porozuměl nějakému náboženství, musí studovat jeho Boha, jeho svatou knihu, slova jeho proroků a učit se od nejlepších jedinců, jež toto náboženství vychovalo.

Islámský Bůh má dva rozměry. Má vlastnosti židovského Boha JHW, který se zajímá o lidskou společnost, o věci tohoto světa, a který je při trestání tvrdý, přísný, někdy až tyranský, ale také vlastnosti Ježíšovy, který je slitovný, milostiplný a odpouštějící. Všechny tyto božské atributy můžeme nalézt v Koránu.

Stejně tak jako Tóra i Korán obsahuje sociální, politická a vojenská ustanovení, dokonce instrukce, jak vést válku, jak zajímat a propouštět zajatce, zajímá se o život, o budování společnosti, prosperitu, o boj s nepřáteli a se zápornými jevy, je i knihou, jež má zájem pečovat o duši, soucitnost ducha a etický růst jedince.

Také Prorok je, jak Šarí^catí uvádí, nadán dvěma opačnými aspekty, které by v jiném člověku pravděpodobně stály proti sobě, v něm se nicméně spojily v jedinečnou harmonickou osobnost. Byl člověkem stále angažovaným v politickém boji proti svým nepřátelům a destruktivním silám ve společnosti, zaujatým budováním nové společnosti a civilizace, ale také vůdcem společnosti na cestě správným směrem, jemuž nebyla cizí modlitba, soucit a sebeobětování.

A také tři z jeho učedníků - ^cAlí, Abú Dharr a Salmán⁷⁵ byli nejvyšším příkladem lidí, v jejichž osobě se snoubí pozemské s duchovním. Byli politiky a válečníky, kteří nejen diskutují o podobě nové lepší společnosti, ale skutečně o lepší život usilují a bojují za něj.

⁷⁵ Salmán Fársí se narodil v Kázerúnu v dnešním Íránu. Dětství prožil v Isfahánu. Když se díky syrským poutníkům, kteří projížděli jeho městem, seznámil s křesťanstvím, odešel do Damašku, kde zamýšlel k tomuto náboženství konvertovat. Nicméně byl zklamán chováním některých kněží, kteří přijímali finanční dary výměnou za příslib přímluvy u Boha. Později byl obchodníky, kteří slíbili, že jej dopraví do Medíny, kde se podle jejich svědectví zjevil nový prorok, prodán do otroctví. Nejprve sloužil židovi, později rodině Kurajšovců. Pod vlivem Proroka Muhammada konvertoval k islámu a stal se jedním z nejvěrnějších Muhammadových druhů.

Zároveň byli stejně tak soucitní a čistí jako mnichové a mystici Východu. Abú Dharr byl politikem a zároveň soucitným mužem, jehož myšlenky o povaze Boha mohou být klíčem k pochopení Koránu. Když se podíváme na všechny Prorokovy společníky, uvidíme, že byli jak velkými mysliteli se smyslem pro sociální spravedlnost, kteří za své poslání považovali budování lepší společnosti, tak bojovníky znalými zacházení s mečem.

Závěrem Šarí'atí shrnuje: V islámu člověk nestojí ponížěn před Bohem, je naopak jeho přítelem a partnerem: uzavřel s ním smlouvu, z níž však vyplývají závazky a odpovědnost. Je Bohu blízký, byl jím poučen a všichni andělé Boží před ním v prostraci padli na zem. Dvourozměrný člověk, nositel odpovědnosti svěřené Bohem, potřebuje náboženství, jež transcenduje jeho směřování do tohoto světa, a umožňuje mu zachovat rovnováhu mezi oběma póly jeho osobnosti – duchovním a materiálním. Jen takové náboženství umožňuje člověku dostát smlouvě s Bohem.

Islámšenasí: „Stvoření člověka a rozpor mezi Bohem a Iblísem, čili duchem a hlinou“

Příběh Adama a jeho stvoření v Koránu je podle Šarí'atího nejhlubším a nejpokročilejším výrazem humanismu. Adam zde představuje celé lidstvo, esenci lidské rasy, člověka ve filosofickém, nikoliv biologickém smyslu. Když Korán hovoří o člověku v biologickém smyslu, používá jazyk přírodních věd, zmiňuje sperma, kapky sražené krve, fetus... Když popisuje Adamovo stvoření, je jeho jazyk metaforický a filosofický, plný symbolů. Stvoření člověka lze vyjádřit rovnicí: duch Boží + hlína = člověk.

Zahnívající hlína (*hama'masnun*) i duch Boží jsou pouze symboly. První označuje nízkost, stagnaci a pasivitu, druhý nekonečné směřování k dokonalosti a povýšení. Význam koránského tvrzení, že člověk je tvořen duchem Božím a hlinou je podobné k tvrzení Pascala v jeho knize „*Dvě nekonečna*“, v níž je člověk definován jako mezičlánek mezi dvěma póly: nekonečnou slabostí a nízkostí a nekonečnou velikostí a slávou. Dvě v protikladu stojící součásti základu, které se v člověku snoubí – duch a hlína, z něj činí dialektickou realitu. Duch Boží představuje absolutní a nekonečnou čistotu, krásu, sílu, kreativitu, vědomí, vidění, lásku, slitování, vůli, svobodu, nezávislost, suverenitu a věčnost. Tyto vlastnosti jsou v člověku přítomné jako možnost, jako přitažlivá moc, jež táhne člověka do výšin, ke slávě nebeské. Člověk se stává silou, jež panuje světu. Jsou mu podřízeny všechny hmotné a duchovní síly, země a nebesa, slunce a měsíc a dokonce andělé, včetně nejvyššího z nich.

Člověk je stvoření i stvořitel, služebník i pán, je vědomý, vidoucí, kreativní, rozhodující a vědoucí, moudrý, smysluplný, nositel smlouvy s Bohem a jeho zástupce na Zemi. Vzdálenost mezi duchem Božím a hlinou je vzdáleností mezi dvěma nekonečny: člověk ztělesňuje váhání mezi nimi, kyvadlo, svobodnou vůlí zatíženou obtížnou volbou. Korán opakovaně popisuje stvoření a složení člověka ve vědeckých pojmech. Bůh existuje v člověku jako možnost a směr. Verše „Bůh je v nás a k němu se máme navrátit“ nevnímá Šarí‘atí jako narážku na smrt, ani jako panteistickou myšlenku o Boží přítomnosti ve všem. V arabském originále nestojí *fíhi* (do něj), ale *ilajhi* (k němu), což implikuje směřování k vyššímu cíli.

Není náhodou, že všechny výrazy použité ve slovníku islámu a odkazující na různé aspekty a rozměry náboženství, jsou synonymy slova cesta. *Dín* (náboženství) má samo význam cesty k několika dalším významům jako svatá moudrost, *silk* – je úzkou horskou pěšinou, *šarí‘at* – stezkou vedoucí k řece umožňující žíznícímu uhasit žízeň, *tariq* – širokou pěšinou nebo cestou vedoucí k místu modlitby, *umma* – skupinou lidí směřujících ke společnému cíli pod jedním vedením a po společné cestě. Náboženství je tedy cesta nebo pěšina, vedoucí z bažiny nízkosti k Bohu, osvobozující člověka od nízkosti, stagnace, nevědomosti, z nízkého způsobu života k povýšení, životu inspirovanému Bohem. Pokud se toto zdaří, jedná se o pravé náboženství. Pokud ne, pak byla vybrána špatná cesta anebo byla dobrá cesta špatně užitá. Zde Šarí‘atí vysvětluje, proč jsou na tom ne-muslimové v dnešním světě lépe než muslimové: podle něho krácejí rychle po špatné cestě, zatímco muslimové špatně užívají správné cesty, nebo po ní krácejí pomalu.

Člověk je božím výtvořem uvrženým do pozemského exilu, je spojením dvou opačných pólů, stvořením v němž svádí dialektický boj protiklady „Bůh-Đábel“, respektive „duch-hlína“. Je obdařen svobodnou vůlí, schopný ovlivňovat svůj osud, zodpovědný, angažovaný, přijímá smlouvu s Bohem, je zástupcem Boha na Zemi, ale často se proti němu bouří: jí zakázané ovoce vidění⁷⁶, je vyhnán z ráje. Je mu přikázáno stvořit ráj na Zemi, jeho exilu. Svádí neustálý boj sám se sebou ve snaze dosáhnout Boha a oprostít se od nízkého.

Prvotní je podle Šarí‘atího *dhát* (esence, podstata), která je neviditelná a nepoznatelná. Podstata se skládá z hmoty a energie, které jsou jejími alternujícími projevy (*dželvehhá-je motanaveb*).

⁷⁶ V anglickém překladu vision – tedy vidění, myšleno je patrně vědění i vidění.

Stěžejními termíny Šari'atího filosofických konceptů jsou *entezár-e mosbat* (dynamická antecipace návratu imáma) a *šahádat* (svědectví víry, mučednického aktu nebo mučednictví za víru).

Šari'atí se domnívá, že člověk má v sobě dvě esence, jednou je „hlína“⁷⁷, která ho přitahuje k materiálu, druhou je „duch“⁷⁸, jenž v něm naopak probouzí vše vznešené. Je volbou každého jedince, kam bude směřovat – k zemi, či nebesům. Člověk musí vytvářet svůj osud vlastním přičiněním. Šari'atí tedy v tomto ohledu více věří ve svobodu a svobodné jednání člověka. Myšlenka volby jej řadí k západním existencialistům.

Možnost volby danou člověku Šari'atí ukazuje v jednom ze svých pozdních děl „*Horr*“. V osobě Horra velitele v Jazidově armádě, který zběhnul v minutě dvanácté na stranu imáma Husajna, zosobňuje člověka, který se nebál uskutečnit zásadní volbu, přestože věděl, že mu přinese smrt. Horr přesto správně volil mezi dobrem a zlem.

Ideální člověk – víceregent Boží

„*Ideální člověk – víceregent Boží*“ je součástí „*Islámšenasí*“. Jedná se o jednu z Šari'atího nejpoetičtějších přednášek:

Ideální, resp. dokonalý člověk vykreslený Šari'atím je přirozeným vyústěním jeho pojetí *tawhídu*. Ideální člověk je tedy ten, v němž duchovno převážilo hmotu a který se zbavil váhání, ke kterému ze svých dvou pólů, duchovnímu nebo materiálnímu, se přiklonit. Ideální člověk má dvě dimenze, je „ptákem schopným létat s oběma křídly“. Není produktem civilizací, které vychovávají zvláště jedince dobré a zvláště mocné. Na jedné straně čistého a ryzího člověka, ale s nízkou mírou uvědomění. Existují lidé, jejichž srdce planou bohatým vnitřním životem, jsou oddána kráse a záhadám ducha, kteří však tráví život v chudobě, úpadku, ponížení a slabosti, tak jako stovky tisíc indických asketů, kteří přes svoji oduševnělost, bohatý vnitřní svět a exaltované cítění po dlouhá léta byli jen vězni hrstky anglických koloniálních úředníků. Na druhé straně jsou lidé, kteří čelí nástrahám země, hor, moře a nebes silou své vynalézavosti, kteří žijí svůj život v materiálním dostatku a radovánkách, jimž však chybí cit a smysl pro pravé hodnoty a jedinečná lidská schopnost vnímat duši světa, hloubku života, krásu a věřit v něco vyššího než přírodu a dějiny v nich byla oslabena a paralyzována. Ideální/dokonalý člověk svým lidstvím dosahuje k Bohu.

⁷⁷ Viz Kasraviho *džan* v kapitole Šari'atí a Kasraví.

⁷⁸ Kasraviho *raván*.

Nepotlačuje přírodu a neotáčí se zády k lidstvu. V rukou drží meč Césarův, ale v hrudi mu bije srdce Ježíšovo. Myslí mozkiem Sokratovým a miluje Boha srdcem Halládže. Tak jak si přál Alexis Carrel⁷⁹, je člověkem, který rozumí kráse vědy i kráse Boha, naslouchá slovům Pascalovým i Descartovým. Jako Buddha se osvobodil z žaláře egoismu a radovánek, jako Lao-c' přemýšlí o hloubce smyslu své existence, jako Konfucius medituje o osudu společnosti. Podoben Spartakovi se bouří proti otrokářům, jako Abú Dharr rozsévá sémě revolty hladovějících. Jako Ježíš nese poselství lásky a usmíření, jako Mojžíš je poslem džihádu a osvobození. Je člověkem, jehož mysl filosofa není netečná k osudu lidstva, jeho angažování v politice nevede k demagogií a není motivováno ani touhou po slávě. Věda ho nezbavila touhy po víře a víra ho naopak neochudila o schopnost myslet. Zbožnost z něj neučinila se vším smířeného asketu, čínorodost a smysl pro povinnost mu neposkvrmily ruce krví. Je člověkem *idžtihádu* i *džihádu*, poezie i meče, osamění a povinnosti, emocí a génia, síly a lásky, víry a vědění. Je člověkem, v němž se snoubí všechny rozměry pravého lidství. Život z něho neučinil jednorozměrnou, zmrzačenou, poraženou a odcizenou bytost. Oddaností k Bohu se osvobodil od oddanosti věcem, jeho podřízenost absolutní vůli Boží ho vede k revoltě proti všem formám donucení. Svoji pomíjivou individualitu nechal rozplynout ve věčné identitě lidského druhu, který se negací sebe sama stává věčným. Přijal těžké břemeno Boží důvěry, a proto je odpovědnou a angažovanou bytostí se svobodnou vůlí. Nevnímá svou dokonalost jako výlučnost danou charakterem jeho vztahu k Bohu, ale jako realizující se v boji za dokonalost lidského druhu. V tomto boji se právě přiblížil k Bohu a své dokonalosti a zbožnosti dosáhl. Není člověkem, kterého zformovalo jeho prostředí, naopak sám své prostředí vytváří. Osvobodil se od všech forem donucení, které neustále tlačí na člověka a vnucují mu stereotypy jednání. Vzpírá se nátlaku animálních pudů a dědičnosti, nátlaku dějin i tlaku společnosti a prostředí. Z vězení svého já unikl za pomoci lásky. Vzepřel se proti svému egu, podmanil si je a přetvořil. Osvobozením se od zděděných norem svého druhu a konvencí společnosti, které jsou relativním produkty prostředí, a objevením věčných a božských hodnot přijal charakteristiky Boha a dosáhl absolutna. Už nemá potřebu konat čestně z povinnosti a jeho morálka už není souborem omezení daných společenským

⁷⁹ Alexis Carrel (1873 – 1944), francouzský chirurg, biolog a eugenik, nositel Nobelovy ceny za fyziologii a medicínu (1912). V roce 1935 publikoval knihu „*L'Homme, cet inconnu*“ (Člověk neznámý), jejíž hlavní tezí je, že lidstvo může směřovat k lepším zítřkům pod vedením intelektuálních elit a za pomoci aplikace eugenických metod. Levicová intelektuálové Carrela činí odpovědným za zabíjení mentálně postižených a alkoholiků v době vichistické vlády. V třicátých letech Carrel dokonce obhajoval užití plynových komor, které podle jeho názoru zbaví lidstvo méněcenných jedinců. Není jasné, zda Šarí'atí znal tyto Carrelovy zcestné názory, patrně jej však přitahovala dichotomie Carrelovy osobnosti: Jednalo se o vědce oddaného exaktním postupům výzkumu, na druhé straně však věřícího v lourdské zázraky. Vzhledem k jeho sympatiím ke k Gurvitčovi, který byl původem ruský žid, nelze Šarí'atího podezírat ze sympatií k antisemitismu.

povědomím. Touha být dobrým se spojila s jeho přirozeností, vyznávané hodnoty se staly základními komponenty jeho podstaty, jsou vlastní jeho bytí, životu, myšlení i citům. Umění není hračkou v jeho rukou, ani prostředkem zábavy, rozptýlením, snahou ohromit, nebo prostředkem jak vybit nashromážděnou energii. Umění tu není proto, aby se zavděčilo nízkým pudům, politickými představitelům a mecenášům. Umění bylo člověku v důvěře dáno Bohem. Je tvořivým perem Stvořitele, vloženým do rukou jeho zástupci - člověku, aby mohl stvořit druhou Zemi a druhý ráj, nové formy života, krásy, mysli, ducha, nové poselství a nebe, nový čas. Bohu je vlastní absolutní svoboda, vědomí a tvořivá síla. Dokonalý člověk, nositel víry a smlouvy s Bohem, je věčnou vůlí překypující krásou, ctností a moudrostí. V celé přírodě jen člověk dosáhl relativní svobody, relativního uvědomění a relativní tvořivé schopnosti. Dokonalý člověk má trojí rozměr: pravdu, dobrotu a krásu, jinými slovy vědění, morálku a umění.

V přírodě je zástupcem Boha, užívá cíleně své vůle, skládající se z tří rozměrů – uvědomění, svobody a tvořivosti. Je stvořením Božím v zemském exilu, mocí lásky a vědění, panuje všem ostatním bytostem, před ním pokleklí andělé. Je velkým rebellem světa. Jeho existence je přímou stezkou vyšlapanou Boží vůlí. Bůh si přeje završit poslední příčinu stvoření v něm a jím. Člověk sestoupil z ráje nevědomosti do pouště sebeuvědomění, aby vytvořil svůj ráj na Zemi.

Zástupce Boha na zemi prošel obtížnou stezkou otroctví a nesl při tom břemeno své smlouvy s Bohem, přišel ke konci dějin a k poslední hranici mezi falešným a pravým světem. Nastává znovuzrození, stvoření nového světa tím, kdo přijal víru a uzavřel smlouvu s Bohem.

„*Ideální člověk – viceregent Boží*“ je manifestem Šari‘atího nového angažovaného islámu, respektive obrození původního autentického islámu proroka Muhammada. Prototypem dokonalého člověka v islámu pro něj kromě samotného Proroka jsou Abú Dharr, imám Husajn, jeho matka Fátima a sestra Zajnab. V neposlední řadě patrně autor v dokonalém člověku viděl i sám sebe, svoji životní pout’ a úsilí o své zdokonalení, tedy vlastní duchovní džihád.

Šari‘atí v „*Ideálním člověku*“ velmi pregnantně a na vysoké literární úrovni shrnuje svou ideologii: Dokonalý člověk, i přes svoji druhou materiální dimenzi usiluje o přiblížení se Bohu a snaží se materiální rozměr své bytosti kontrolovat, svobodu rozhodování užívá s cílem, aby nesešel z pravé cesty. K životu a společnosti přistupuje aktivně s úmyslem měnit je k lepšímu. Měnit svět je i v jeho silách.

„*Ideální člověk*“ patří v Šarí'atího díle mezi nadčasové práce, které jsou a budou stále aktuální. To je dáno jednak pro islám i další monoteistická náboženství klíčovým tématem *tawhídu*, jednak vysokou literární úrovní textu.

Filosofie dějin v příběhu Kaina a Ábela

Podle Šarí'atího je filosofie dějin islámu založena na vědeckém determinismu (pers. *džabr-e 'elmi*): vědecké principy, sociologické koncepty i závěry politické ekonomie lze aplikovat, abychom porozuměli historickému vývoji islámu. Šarí'atí věří, že dějiny „někde“ začaly, někam vedou, mají směr a cíl. Filosofii dějin ilustruje na příběhu Kaina a Ábela. Konflikt mezi bratry je archetypem všech sociálních konfliktů v dějinách lidstva.

Dějiny třídního boje začaly podle Šarí'atího Kainovým zavražděním Ábela. Tím zvítězilo zemědělství a soukromé vlastnictví nad pastevectvím založeným na společném vlastnictví. Zbraň, s níž obě antagonistické třídy vedou od té doby válku, je náboženství. Ábelovým náboženstvím je monoteismus, zatímco Kainovým polyteismus. Podle Šarí'atího lidé disponují svobodou volby, jejich právem a povinností je zvolit, zda se přidají na stranu Ábela nebo Kaina. Tato svoboda volby není nekompatibilní s determinovaným pohybem dějin. Podle Šarí'atího jsou tedy dějiny určeny věčným bojem mezi monotheismem a polytheismem, avšak člověk je svobodný ve smyslu volby mezi jednou ze dvou podstat, z nichž je stvořen. Přednáška o Kainu a Ábelovi je částečně i polemikou s Freudovým výkladem tohoto starozákonního příběhu.

Ve svém pojetí filosofie dějin se Šarí'atí terminologicky blíží k marxismu. To se týká především pojetí Kaina a Ábela jako představitelů dvou různých tříd. Kain je vlastníkem výrobních prostředků, zatímco Ábel je nucen si své živobytí zajišťovat prací svých vlastních rukou. Šarí'atí rozlišuje mezi zásadní změnou (*harakat-e džauhari*) a změnou malého rozsahu (*harakat-e enteqali*). Ve všech společnostech dochází k malým, postupným změnám, které nakonec ovlivňují různé aspekty jejich života. To se týká především rodiny: co bylo v minulých dobách nemyslitelné, je pomalu akceptováno, a naopak. Zde uvádí jako příklad rozvod, polygamií, manželství mezi blízkými příbuznými. Co se týče zásadních změn, Šarí'atí se domnívá, že všechny společnosti čelí problému vzestupu a úpadku civilizace. Tomu se nelze v důsledku historického determinismu vyhnout. Je nicméně možné společnost „revitalizovat“ za pomoci permanentní revoluce. Islámskou společnost má od úpadku ochránit užití nezávislého úsudku a výkladu svatých textům (*idžtihád*), konání dobra a zapovězení zla

(*al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahj 'an al-munkar*) a emigrace (*muhádžirát*)⁸⁰. *Idžtihád* dává nový význam myšlenkám. Podle Šari'atího je největším problémem šíitské společnosti omezené užití *idžtihádu* od dob zmizení dvanáctého imáma. *Idžtihád* nemá být výsadou právníků, ale povinností každého jednotlivce. Zatímco rozšíření *idžtihádu* je poněkud spornou myšlenkou, s všeobecnou aplikací druhého principu – konání dobra a vystříhání se zla – ve jménu obrody společnosti polemizovat nelze. Emigraci Šari'atí myslí nejen odchod z rodného města, země, ale i emigraci vnitřní. Princip *muhádžirátu* podle něj napomáhá myšlenkové otevřenosti a pozitivním vlivům.

Místo člověka v dějinách Šari'atí přirovnává k rybě pohybující se v řece. Řeka může plynout rovně i vytvářet zátočiny, její vody jsou hluboké i mělké. I když je svoboda pohybu ryby omezena korytem řeky, může si svoji cestu řekou zvolit, může dokonce plavat i proti proudu.

Marxismus a ostatní západní selhání

Text této přednášky vycházel na pokračování v listu *Kejhán* od poloviny února do poloviny března 1977 pod titulkem „Člověk, marxismus a islám“ bez Šari'atího povolení. Úřady tak chtěly Šari'atího diskreditovat a vyvolat dojem, že byl propuštěn z vězení výměnou za spolupráci. Šari'atí protestoval a na vedení *Kejhánu* dokonce podal trestní oznámení. Později přednáška vyšla v zahraničí pod názvem „Člověk, islám a západní školy myšlení“. V této práci bylo čerpáno z anglického textu, který vyšel pod názvem „*Marxism and other Western Fallacies*“ a skládá se ze tří kapitol: „*O humanismu*“, „*Západní kalamity*“, „*Lidstvo mezi marxismem a náboženstvím*“ (*Humanity between marxism and religion*). V první kapitole „*O humanismu*“ Šari'atí staví do protikladu kruté bohy z řecké mytologie s jediným Bohem islámu. Uvádí, že západní humanismus vychází z řecké

⁸⁰ K *hidžře* jako výrazu protestu proti životu v bezvěrecké nebo polyteistické společnosti pod vládou, jež se vzdálila Bohu více v knize Miloše Mendela „*Hidžra*“. Mendel správně poznamenává, že *hidžra* není specificky islámským fenoménem. Uvádí příklad Mojžíše, který vyvedl židy z Egypta. Za určitou formu *hidžry* může být považován i život albigenkých v jižní Francii a severní Itálie v 11. a 12. století. Pro příklady *hidžry* však nemusíme chodit do historie cizích zemí. V českých dějinách lze za *muhádžiry* považovat radikální husity, kteří se odtrhli od mateřského hnutí a založili město Tábor, kde chtěli žít v duchu pravé víry, tak jak ji chápali oni sami. Dalším známý *muhádžirem* české historie je Jan Amos Komenský.

Zajímavá je otázka *vnitřní hidžry*. Vnímá ji Šari'atí spíše jako únik jedince do vlastního nitra? Pak se ovšem dostáváme k Šari'atího vztahu k sufismu: Každý súfi se de facto uchyluje k *vnitřní hidžře*. Nebo jako *hidžru* skupiny lidí, kteří se v době nesvobody, ať již politické nebo náboženské, uchýlí na protest do ústraní a žijí životem v souladu se svými mravními zásadami, aniž by nutně emigrovali? Za určitou formu *vnitřní hidžry* lze v českých dějinách považovat některé aktivity Charty 77 – domácí přednášky známých chartistů – prof. Patočky nebo Ladislava Hejdánka.

mytologie, podle níž mezi světem bohů a světem lidí vládne boj. Bohové jsou zobrazeni jako protilidské síly, které chtějí člověku despoticky vládnout a bránit mu v jeho sebeuvědomění, nezávislosti, svobodě a snahách podmanit si přírodu. Kdokoli se rozhodne proti takovému uspořádání protestovat, je odsouzen k hroznému trestu. Příkladem je Prométheus, který daroval lidem oheň ukradený bohům.

Nepřátelství mezi člověkem a bohy bylo přirozené a logické, protože bohové byli pro lidi archetypy přírodních sil, s nimiž marně bojovali (bůh moří Poseidón, bůh ohně Héfaistós). Jiní bohové kladli záludné nástrahy (bohyně krásy a lásky Afrodité a její syn Amór) nebo sice člověku pomáhali, ale bylo nutno si je neustále předcházet (bohyně hojnosti, lovu nebo ročních období).

Muslimský Bůh stojí na straně člověka: potrestá anděla Iblíse, který se odmítnul poklonit člověku, sesílá zjevení symbolizující moudrost na proroky, kteří je mají předat lidem. Oproti Diovi, si jediný Bůh přeje osvobodit lidstvo ze jha přírody, pomáhá lidstvu nad ní zvítězit, a tudíž v přeneseném smyslu porazit bohy ve starořeckém mytologickém pojetí symbolizující přírodní jevy. Řecký humanismus později popřením existence Bohů a roztržením pouta mezi člověkem a nebem nastolil vládu antropocentrismu. Protože se antropocentrismus vymezoval negativně vůči nebesům, také západní humanismus tíhnul k materialismu. Stejně tak jako řecká mytologie, i středověké křesťanství staví člověka proti Bohu: člověk je slabým zavrženíhodným hříšníkem. Jedinou skupinou lidí, kterým je ve středověkém pojetí křesťanství určena spása, jsou kněží, pokud jí chtějí dosáhnout i ostatní, nezbyvá jim než tuto skupinu slepě napodobovat.

Všechny hlavní myšlenkové proudy západního světa vycházejí z řeckého humanismu. Jak liberalismus, tak marxismus jsou postaveny na materialistických pozicích. Voltaire i Marx zavírají oči před duchovní dimenzí lidství. Stoupenci liberalismu i marxismu vyzdvihují humanistický rozměr těchto ideologií. Liberalismus zdůrazňuje, že podporou individuálního svobodného myšlení, vědeckého bádání a výroby pomáhá rozvíjet lidské nadání. Marxismus si přisvojuje stejné zásluhy popíráním těchto svobod, podřízením těchto činností společenské kontrole. Přestože je buržoazie úhlavním nepřítelem identifikovaným ideology marxismu, uvedení této ideologie do praxe paradoxně rozšířilo buržoazní způsob života na všechny členy společnosti.

Ve velkých východních náboženstvích je podle Šarí'atího vztah mezi lidstvem a Bohem jiný. V zoroastrismu lidé doprovázejí Ahura Mazdu⁸¹ a bojují po jeho boku v bitvě o stvoření s Angra Mainjuem⁸².

Šarí'atí cituje Iqbála: „islám a komunismus hovoří o člověku, komunismus vynaložil úsilí, aby člověka odvedl od Boha a uvrhl do prachu, zatímco islám se snaží o opak, povznést člověka z prachu k Bohu.“

Touha po rovnosti vedla lidstvo ke vzpouře, jejímž výsledkem byl komunismus. Ten však představuje stejnou fanatickou a obávanou moc jako středověká církev, nicméně bez Boha. Také komunismus má své papeže, ti však nevládnou ve jménu Páně, ale ve jménu proletariátu.

Místo slibovaného konce státu nastupuje diktatura proletariátu, místo svobodné společnosti a svobody jedince v jeho činnosti, nastupuje diktatura, v níž je vše do detailu plánováno a každému je přidělena jeho role, vše směřuje k navyšování produkce ve jménu revoluce, namísto ve jménu kapitalismu. Nekoná se ani osvobození od buržoazní byrokracie, jedinec se stává zajatcem vládní byrokracie. Namísto konce specializace způsobené expanzí kapitalismu, ještě hlubší specializace daná expanzionismem vlády, jež chce mít vše pod kontrolou. Namísto lidské svobody, zotročení člověka hyper-organizovanou společností.

⁸¹ Ahura Mazdá je bohem (nestvořeným stvořitelem) zoroastrovské víry, kterou její stoupenci označují jako *Mazdajasna*, tj. vyznávání boha Mazdy. *Mazdá* znamená inteligenci a moudrost. S bohem Mazdou souvisí pojetí řádu světa a vesmíru *aša* (doslova znamenající pravdu). Jedná se o cyklické běhy všeho, co lze pozorovat – pohyby planet a vesmírných těles, střídání ročních období, východ a západ slunce. Veškeré stvoření je v souladu s řádem daným Ahura Mazdou. Jakékoliv narušení tohoto řádu (*druždž*) bylo narušením samotného stvoření a vzpourou proti Ahura Mazdovi. Podle Zarathuštrova zjevení Ahura Mazdá není schopný narušení řádu potlačit a kontrolovat, protože jednotlivá narušení řádu, *druždž*, nejsou jeho stvořitelem, ale jsou namířena proti němu. Ahura Mazdá tudíž není všemocným pánem světa.

Zoroastrovská víra byla hlavním náboženstvím předislámského Íránu. Její počátky se odhadují přibližně od roku 1000 před Kristem. Od 6. století BC byla převládající vírou ve třech po sobě následujících perských dynastiích. Po rozšíření islámu i na území Persie, byli následovníci Zarathuštry pronásledováni. Část z nich odešla do Indie a označují se jako Pársové. Zoroastrismus neuznává konverzi, tudíž nezná proselytické aktivity. Povoluje manželství mezi příbuznými (bratřanci a sestřence). V Indii žije kolem 100 tisíc zoroastrovců, v Íránu 30 tisíc, menší komunity žijí i v Pákistánu. Jak je patrné v průběhu svých dlouhých dějin se výklad základních principů zoroastrovské víry měnil.

Contemporary Religions. A World Guide, Longman, 1999

⁸² Angra Mainju znamená doslova destruktivního/zlého ducha. V zoroastrismu je opozičním principem zla k dobro a řád ztělesňujícímu Ahura Mazdovi. V mladší Avestě Angra Mainju navádí Zarathuštru, aby se odklonil od pravého náboženství a nabízí mu nadvládu nad světem, což Zarathuštra odmítá. Angra Mainju se mstí tím, že na proroka posílá zlé demony. Zarathuštra je však poráží.

Zurvánismus přišel s monistickým konceptem, že jak Ahura Mazda, tak Angra Mainju jsou dvěma syny prvotního principu, času (zurván). V době vlády Sásánovců byl zurvánismus považován za herezi, nicméně měl také nejvíce stoupců.

V roce 1884 Martin Haug přišel s teorií, že nikoliv Ahura Mazdá a Angra Mainju, ale Angra Mainju a Spenta Mainju jsou opozičním principem. Oba jsou také emanacemi Ahura Mazdy. Tato interpretace byla přijata bombajskými Pársovy, kteří ji využili na obranu proti křesťanským misionářům, kteří napadali zoroastrovský koncept nestvořeného zla, které stálo na úrovni nestvořeného boha.

Namísto slepé oddanosti církvi, slepá oddanost ideologickým výborům a komunistickým diktátorům.⁸³ Na rozdíl od kapitalismu, který člověka degradoval na živočicha ovládaného ekonomickými zákony, na rozdíl od komunismu, který člověka ponížil na objekt stvořený z organizované hmoty a na rozdíl od katolicismu, který v něm vidí jen hračku v rukou vůle Boží, existencialismus z člověka učinil Boha. Zatímco všechny bytosti tohoto světa realizují svoji existenci poté, co je určena jejich podstata, člověk vytváří svoji podstatu až tím, jak žije. Záleží jen na něm samotném, kým se stane, co zvolí za svoji podstatu. Člověk není stvořen ani Bohem, ani přírodou, ani forma vlastnictví výrobních prostředků na něj nemá takový vliv, jak by chtěl Karel Marx. Člověk je Bohem, který vytváří sám sebe, tvrdí Sartre. Nicméně Sartrova ideologie podle názoru Šarićatího trpí stejnými protimluvy jako ideologie vytvořená Marxem. Marx motivoval dělníky a intelektuály, aby zničili kapitalistický systém a vybudovali socialistický řád. Na jedné straně spoléhal na lidské myšlení, vůli a volbu, současně však vymyslel systém, v němž pro člověka, který tyto vlastnosti má, nezbývá místo. V dialektickém materialismu, kvalitativní a kvantitativní změny vznikají v důsledku minulých rozporů. Sartre připouští dualismus, který existoval už v myšlení Zarathuštry, Máního a v islámu. Sartre ovlivněný Nietzsche, Hegelem, Marxem a encyklopedisty podle Šarićatího nemůže nebo nechce sám sebe prezentovat jako náboženského myslitele. Je loajální k materialismu a snaží se dokázat, že existencialismus pokračuje v marxistické tradici, a to i za cenu toho, že se odpoutává od Heideggerova⁸⁴ myšlení.

Podle Sartra se člověk utváří a potvrzuje prostřednictvím své vůle neustálou volbou. Lidská vůle podle Sartra není řízena zvenčí. Zde Šarićatí vidí slabinu Sartrovy ideologie: jeho vůle má metafyzický charakter, jak se tedy ocitla v čistě materiálním světě? Otázka volby pochopitelně souvisí s otázkou dobra a zla, tedy morálky. Zde dle Šarićatího vykazuje Sartrovo myšlení značné slabiny. Sartre není schopen stanovit kritéria pro rozlišení dobra od zla. Člověk osvobozený od Boha, přírody, disponující svobodnou vůlí musí být zodpovědný, ale vůči komu?

Marxismus oproti tomu, jak Šarićatí poznamenává, dogmaticky rozděluje společnost na základnu a nadstavbu. Základna je způsobem výroby, odvozeným od charakteru výrobních prostředků. Nadstavba zahrnuje náboženství, morálku, literaturu, umění, filosofii, rovněž odvozené od výrobních prostředků. Šarićatí zdůrazňuje, že protestantství i fašismus měly

⁸³ Shariati, Ali: *Marxism and Other Fallacies*, s. 41

⁸⁴ Martin Heidegger (1889 – 1976) významný německý filosof, jeho první významné dílo „*Sein und Zeit*“ („*Bytí a čas*“) ovlivnilo řadu intelektuálů, včetně významného představitele francouzského existencialismu Jean-Paula Sartra. Heidegger se později od existencialismu distancoval.

stejnou formu výrobních prostředků. Marxismus přetvořil socialismus v ekonomické uspořádání založené na hmotném dostatku, kterého bude dosaženo industriální výrobou. Nabízí tedy proletariátu život buržoazie.

Šaríatí klade marxismus, kapitalismus a fašismus poněkud překvapivě na stejnou úroveň s protestantstvím a táže se, co mají společného.

Popírají v člověku vše nemateriální a duchovní.

Spojují lidské potřeby a ideály jen s konzumním způsobem života.

Budují filosofické, morální, psychologické koncepce na materialistickém základu.

Jsou závislé na stroji jako jediné garanci ekonomické síly.

Konfrontují se s náboženskou vírou a jejím duchovním rozměrem.

Protestantství bylo původně reformním hnutím, nicméně dle Šaríatího nepřekročilo hranice stanovené třídou, jejíž zájmy hájilo, a proto se nestalo celosvětovým intelektuálním hnutím. Fašismus dle jeho soudu padnul stejně tak rychle, jak rychlý měl vzestup. Kapitalismus se výrazně od 19. století změnil, nepředstavuje systematickou školu myšlení, je především hospodářským a společenským řádem, náboženství konfrontuje jen nepřímou. Protináboženští myslitelé žijící v kapitalismu bojují s náboženstvím ve jménu vědy, nikoliv ve jménu kapitalismu a buržoazie. Naopak marxismus sám sebe považuje za absolutní a exkluzivní pravdu, vedle níž jsou ostatní myšlenkové koncepty mylné. Za svůj hlavní úkol pokládá jakékoliv formy náboženství vymýtit. Toto své „poslání“ prosazuje s fanatickým zapálením – náboženství je škodlivé, je nepřítelem lidu, překážkou na cestě k ideální společnosti. Marx ve svém pohledu na náboženství převzal postoje řecké mytologie, v níž jsou bohové nepřáteli člověka a brání mu v pokroku. Trestají Prométhea za to, že dal lidem oheň, protože v jejich zájmu je, aby člověk zůstal v temnotách. Marx aplikoval vztah mezi člověkem a Bohem v řecké mytologii na všechna náboženství. Neuvědomil si, že ve východních náboženstvích je vztah mezi člověkem a Bohem zcela jiný. Bůh je v nich k člověku milosrdný a má pro něho více pochopení.

Šaríatího úvahy nad západními myšlenkovými směry představují v jeho díle to nejslabší. Dokazuje značnou neznalost těchto směrů a prozrazuje na sebe, že je nikdy nestudoval systematicky a do hloubky. Na některých místech porovnává neporovnatelné, když staví do jedné roviny fašismus, kapitalismus a marxismus s protestantstvím. Jeho kritika

západních ideologických a konfesních směrů nepůsobí fundovaně a klesá na populisticko-
„kazatelskou“ úroveň.

Postoje Šarí'atího k šíitskému islámu a duchovenstvu

*„Bída tím, kdož při modlení
o modlitbu svou se nestarájí, o
kteří chtějí být jen viděni
a dávat podporu odmítají.“
(Korán, Súra 107, Podpora)⁸⁵*

Šarí'atí, jako velmi emotivní osobnost, je pevně citově zakotven v šíitském islámu, který je pro něj pravým revolučním náboženstvím, život imámů 'Alího a Husajna jsou pro něj příklady pravého života v islámu – zasvěceného hrdinskému boji proti bezpráví. Na druhé straně Šarí'atí není odpůrcem sunny, naopak jeho cílem je rozpory mezi oběma větvemi islámu překlenout.

Jeho díla jako „*Islámšénásí*“ (Islamověda), „*Náboženství proti náboženství*“ (*pers. „Mazhab 'alajhe mazhab“*) jsou přímou kritikou postavení šíitského duchovenstva a obsahují řadu kontroverzních tezí, kvůli nimž byla napadána jak ze strany tradičního šíitského kléru, tak ze strany Šarí'atího přátel z *Hosejnije eršádu*:

Přibližně po roce od publikování „*Islámšénásí*“ v březnu 1969 Šarí'atí napsal úvod ke knize studenta univerzity v Mašhadu, Hasana Akbarí-Marznaka, o *Hudžrovi ibn-'Addím*, který byl v podstatě „vyhlášením války“ tradičním, apolitickým, šíitským duchovním. K napsání této knihy nebo, lépe, studie Marznaka přivedl sám Šarí'atí, který v mladém studentovi o historickou postavu druha a stoupence imáma 'Alího vzbudil zájem. Hudžr ibn-'Addí, v české historii do jisté míry srovnatelný s Janem Husem, pro Šarí'atího představuje ideální prototyp *šahída*, který položil život za obhajobu 'Alího a nároků jeho rodiny na chalífát. Byl popraven Mu'áwíjou za to, že prvnímu imámovi zachoval věrnost a odmítnul se ho zřici, přestože by si tím zachránil život. Ve své předmluvě ke knize Šarí'atí kritizuje duchovní, že nedostatečně informují věřící o životě méně známých Prorokových druhů, jejichž život může sloužit jako příklad pro všechny muslimy, kteří svoji víru myslí upřímně. Jedná se právě o Hudžra ibn-'Addího a další tři 'Alího nejvěrnější druhy - Salmána al-

⁸⁵ Korán, Súra 107, Podpora. Academia, Praha, 2000. s. 124. Překlad Ivan Hrbek.

Fársího, Abú Dharra a °Ammára ibn Jásira⁸⁶. Šarí°atí dále uvedl, že díla považovaná za vrcholnou klasiku šíitské duchovní literatury jako je Madžlesího impozantní sbírka hadíthů „*Bihár al-anwár*“⁸⁷ (*Oceány světla*), jsou pro věřící neužitečná a mají negativní dopad i na samotné šíitské duchovní. Nesmrtelným odkazem věrných Muhammadových a °Alího druhů je boj za spravedlnost, rovnost a vládu lidu. Povinností pravověrného muslima je za tyto ideály bojovat, dokud nedojde k jejich naplnění. Šarí°atí dále uvedl, že imám Husajn nedokončil rituály *hadždže*, aby mohl vést *džihád* proti těm, kteří se zpronevěřili principům islámu. Dodržování náboženských rituálů je podle něj tedy zbytečné, pokud ztratily svůj původní význam. Pro nesvobodného člověka nemá smysl obcházet Ka°bu, ale bojovat za své osvobození. Duchovní se namísto toho, aby věřícím pomáhali osvobodit od represe, lži a života v ponížení a otroctví, zabývají sepisováním komentářů o tom, co je nečisté (*nedžásat*), jak správně provádět rituální očistu nebo zabít zvíře.

Šarí°atího myšlenkové koncepty vyvolaly mezi tradičním šíitským klérem znepokojení a kritiku. Shrňme nejkontroverznější Šarí°atího teze a z nich vyplývající požadavky:

- Rozšíření práva provádět *idžtihád*⁸⁸ i mezi neduchovní. Šarí°atí se domnívá, že po smrti Proroka Muhammada nahrazuje lidský intelekt jemu zjevenou pravdu. Lidé v řešení svých problémů mohou spoléhat na svůj vlastní rozum.

⁸⁶ °Ammár ibn Jásir byl původně otrokem, kterého osvobodil Abú Bakr. Jako dlouholetý Prorokův přítel sehrál významnou roli ve zprostředkování Muhammadova manželství s Chadídžou. °Ammárovi rodiče, Jásir ibn °Ámir a Sumajja bint Chajját byli prvními konvertity k islámu, kteří nepocházeli z blízkého okruhu Muhammadových příbuzných a přátel. Oba byli umučeni ještě před Muhammadovou hidžrou °Amrem bin Hišámem, alias Abú Džahlem, a stali se tak prvními šahídy islámu. Jejich syna °Ammára zachránil před stejným koncem Abú Bakr, který jeho a dalšího otroka Bílála vykoupil. °Ammár se vyznamenal v bitvě u Badru (624 AD). Zahynul v bitvě u Siffínu (657 AD).

⁸⁷ „*Bihar al-anwár*“ je sbírka hadíthů skládající se ze 110 svazků. Její autor, °Alláme Mohammad Báqer Madžlesí v ní shromáždil události ze života proroka Muhammada, výroky jeho dcery Fátimy a šíitských imámů. Použil jak šíitské, tak sunnitské zdroje. Madžlesího ambicí bylo dát závazné rady věřícím pro téměř všechny situace lidského života. Hledání poznání mimo základní zdroje islámu, tj. Korán a sbírky hadíthů považoval za herezi.

Madžlesí byl odpůrcem mystické myšlenkové školy reprezentované Mír Dámádem a Mollá Sadrá, podle níž je Korán otevřen novým interpretacím a je nutno k němu přistupovat intuitivně spíše než racionálně.

⁸⁸ *Idžtihád* doslova znamená duševní nebo fyzické úsilí. V užším smyslu, jak je chápán islámským právem *fiqh*, se jedná o samostatný myšlenkový proces s cílem v souladu s učením Koránu rozhodnout v některé záležitosti. Princip *idžtihádu* má dle některých tradic své kořeny v rozmluvě proroka Muhammad s qádím Mudh ibn Džablem. Prorok se soudce otázel, jak se hodlá rozhodnout v kauze, jež ho očekávala. Soudce odpověděl, že bude hledat nejprve odpověď v Koránu, poté v tradicích a pokud ani tam nenalezne pomoci, vynaloží vlastní úsilí. Vzhledem k tomu, že Proroka soudcova odpověď uspokojila, se soudí, že s užitím vlastního rozumu souhlasil.

Prorokovi druzi se podle tradic velmi dobře orientovali v islámském učení a právu, a proto v době Prorokovy nepřítomnosti skutečně *idžtihád* prováděli. Tato praxe pokračovala i po Muhammadově smrti během

- Obhajoba volby Abú Bakra Prorokovým nástupcem jako důkaz demokratičnosti skutečného islámu.
- Prorok nebyl dokonalým člověkem, ale jeho myšlení i chování podléhalo vývoji stejně tak, jako myšlení jiných lidí.

„Náboženství proti náboženství (Mazhab ‘alajhe mazhab)“

„Bud' te jako hanifové Bohu oddaní, nikoliv jako ti,
kdo k němu přidružují!
Ten, kdo přidružuje k Bohu,
podobá se tomu,
jenž spadl z nebe a jež uchvátili ptáci anebo jej zaval vítr do místa dalekého.“

(Korán, Súra 22, Pout')⁸⁹

vlády *chulafá ar-rašidun* a za Ummájovců, byla spojována s vlastním názorem a nazývána *idžtihád ar-ra'j* (*ra'j* – vlastní názor).

Od 2. století hidžry se *idžtihád* od *ra'j* postupně odlučoval. Muhammad aš-Šafí, zakladatel jedné z právních škol, začal *idžtihád* dokonce definovat jako metodu shodnou s analogickou dedukcí (*qijás*). Na počátku 4. století hidžry (10. století AD) byla systemizace islámského práva téměř dokončena a začal sílit názor, že *idžtihádu* a *tafsíru* (*exegeze*) obecně není třeba. Kolem roku 1305 AD se iráčtí *fuqhá* rozhodli „brány *idžtihádu* uzavřít“. Namísto něho se začala dávat přednost konsensu (*idžmá‘*) a bylo nutno následovat jednu ze čtyř právních škol. Podle některých názorů bylo silné omezení *idžtihádu* nutné, neboť spory a konfliktní názory narušovaly stabilitu právního systému. Podle jiných názorů však konec *idžtihádu* přinesl stagnaci islámského myšlení.

Od 17. století AD, zejména v prostředí sunnitského islámu, vyvstávají diskuse o nutnosti znovu „brány *idžtihádu* otevřít.“ Za *idžtihád* se přimlouvají tradicionalističtí reformátoři jako Šáh Walí Alláh (z. 1765), Ibn Mu‘ammar (zem. 1810), Muhammad ‘Alí aš-Šawkání (nar. 1759 – zem. 1834), Muhammad ibn ‘Alí as-Senusí (nar. 1787 – zem. 1859). Jejich hlavním argumentem je, že skutečně učený právník nehledá vedení u právníků z dob minulých, ale přímo v Koránu a sunně. K pochopení pravé podstaty islámu je nutno se osvobodit od *taqlídu* a balastu čtyř právnických *madhabů*. Za návrat k *idžtihádu* se dále zasazovali Muhammad Abduh (nar. 1849 - zem. 1905), Šajch Rašid ar-Ridá (nar. 1865 – zem. 1935), Džamál ad-Dín al-Afghání (nar. 1838 – zem. 1897). Rektor univerzity *Al-Azhar* Allama Mahmúd Šaltút prohlásil „dveře *idžtihádu* za znovuotevřené.“

Udělení kvalifikace *mudžtahida* podléhá přísným pravidlům. Je nutná výtečná znalost arabského jazyka, teologie, zjevených textů a čtyř právních škol. Aspirant na titul *mudžtahida* musí ovládat právní teorii, usúl al-fiqh, která stanovují interpretační principy a metodu studia textů. Musí vědět, která část práva podléhá rozhodování konsensem. Pochopitelně musí být zbožným a praktikujícím muslimem.

Mudžtahid nesmí řešit pomocí *idžtihádu* takové otázky jako je existence Boha, Mohammadovo proroctví a autenticita islámu.

Mudžtahidové se dělí do tří základních kategorií, k nimž se řadí příslušný druh *idžtihádu*:

- *Mudžtahid mutlaq/idžtihád fi aš-šar‘*: Se vyznačuje absolutní zákonodárnou nezávislostí. Do této kategorii spadali první čtyři chalífové, dále zakladatelé čtyř islámských právních škol Abú Hanífa, Málík ibn Anas, Muhammad ibn Idrís aš-Šafí ‘i a Ahmad ibn Hanbal. Jako poslední do této kategorie spadá významný exeget Muhammad ibn Džarír at-Tabarí (z. 922).
- *Mudžtahid muntasib/mudžtahid fi al-madhab/idžtihád fi-l-madhab*: Právník, který činí rozhodnutí v rámci jedné ze čtyř právních škol. Může však formulovat nová řešení právních kauz a vlastní názory nezávislé na zakladateli školy.
- *Mudžtahid muqallid/idžtihád al-fatwá*: Právník, který jen následuje právní názory svých předchůdců. Pokud však názor na příslušnou kauzu či problém nenalezne, provádí vlastní *idžtihád*.

⁸⁹ Korán, Súra 22, Pout'. Academia, Praha, 2000. s. 570. Překlad Ivan Hrbek.

Zřejmě nejrevolučnější Šari'atího myšlenky na téma šíitský islám, resp. pravý islám a monoteistická víra jsou obsaženy ve dvou přednáškách z 12. a 13.4.1970 přednesených v *Hosejnije ersádu*, publikovaných pod názvem „*Náboženství proti náboženství*“.

Podle Šari'atího názoru náboženství nebylo v dějinách konfrontováno bezvěrectvím, ale paradoxně opět náboženstvím, a to vždy ve chvíli, kdy se původně monoteistické náboženství přeměnilo v polyteismus, když se odklonilo od božích příkázání. V této fázi se vždy zjevuje prorok, aby odklon od monoteismu znovu napravil. Potřeba monoteistického náboženství je vzpourou, popřením a prohlášením kategorického „ne“. Myšlenky, na nichž je postavena přednáška „*Náboženství proti náboženství*“ potvrzuje význam role, již Šari'atí přikládá intelektuálům, které pokládá za pokračovatele a nástupce proroků a v případě islámu také i nositele idžtihádu. Šari'atí ší'cu rozdělil na dvě období – první nazval *Alího ší'ou* – druhé *safijovská ší'a* – se stává oficiálním náboženstvím safijovské dynastie⁹⁰. Stejný postup uplatňuje i u sunny – první fází je *Muhammadova sunna* (pers. *tasannon-e Mohammadi*) – druhou *umajjovská sunna* (pers. *tasannon-e umavi*). Paralela mezi *Alího ší'ou* a Muhammadovou sunnou na straně jedné a mezi safijovskou ší'ou a umajjovskou sunnou na straně druhé je jen stěží akceptovatelná pro šíitské duchovní autority. Za nenávist mezi stoupenci ší'cy a sunny jsou podle Šari'atího zodpovědny duchovní představitelé safijovské ší'cy a ummajovské sunny. Safijovští znalci práva a duchovní falzifikovali poselství a skutky šíitských imámů podle svých vlastních zájmů a zájmů vládnoucí dynastie.

Příkladem pro ztělesnění pravé podstaty šíismu se Šari'atímu stal jeho profesor na Sorbonně – ruský žid Gurvitch. Šari'atí z Paříže napsal otcí, že „*žid Gurvitch, který strávil život bojem proti fašismu, stalinskému komunismu a francouzskému kolonialismu má blíž k duchovnímu poselství ší'cy než velký ájatolláh Milání*⁹¹, v té době jeden z nejvýše postavených duchovních v šíitské hierarchii.“ Gurvitch se tak stal konkrétní ilustrací hlavní myšlenky obsažené v „*Mazhab alajhe mazhab*“, že náboženství má právo na přívlastek

⁹⁰ Safijovská dynastie vládla v Íránu v letech 1501 – 1722. Safijovští vládci byli azerského a kurdského původu. Za jejich vlády se ší'a dvanácti imámů stala oficiálním náboženstvím. Původně se jednalo o členy sufijjského řádu safavija. Safijovci vládli z Ardebílu (dnešní provincie Kurdistán) a jejich mateřským jazykem bylo ázeri, náležející do turkické jazykové skupiny.

⁹¹ Ájatolláh Milání (1313, AH, Nadžaf, Irák – 1975, Mašhad). Studoval u ájatolláhů Abú Hasana Esfaháního, Mírzy Na'íního a Zí'a Iraqiho. Vyučoval teosofii, filosofii, exegezi Koránu, věnoval se fiqhu. Za jeho nejvýznamnější dílo je považován spis „*Šíitské islámské právo*“. Od roku 1973 žil v Mašhadu, kde je také ve svatyni imáma Rezy pohřben. Podle některých svědectví se jeho vnuk angažoval v organizaci *Mahdaviját*, jež po oficiálním rozpuštění radikální společnosti *Hodždžatije* vzala pod svá křídla její členy. Cílem *Hodždžatije*, založené v roce 1954 šajchem Halabím, byl boj proti baháismu a nositelům prosunnitských názorů. Později se společnost kriticky vymezovala i proti principu *velájat-e faqih*.

monoteistické, jen pokud bojuje proti bezpráví, jinak se stává polyteistickým. Jinými slovy - žid Gurvitch, bojovník za politickou svobodu a sociální spravedlnost, byl Šari'atímu monoteistickým bratrem, zatímco zdroj imitace ájatolláh Mílání, který se spojil s nespravedlivým šáhovým režimem, byl polyteistickým nepřitelem.

Šari'atí kritizuje kvietismus⁹² šíitských duchovních své doby, nicméně nelze říci, že převážná většina duchovních v Íránu vyznávala princip distancování se od politiky a neprotivení se zlu. Pomineme-li notoricky známý případ ájatolláha Chomejního, systematicky připravujícího svůj nástup do čela budoucí islámské republiky, jehož protest proti volebnímu právu, které chtěl ženám udělit šáh, již v roce 1963 naznačil sílu stoupenců konzervativního islamismu, je zde osoba ájatolláha Kášáního. Přestože byl Kášání kritizován za svoji roli v krizovém roce 1953, především za podíl na sesazení premiéra Mosaddeqa, dal mnohokrát během svého života najevo, že jeho lojalita monarchii má své meze.

V dalším plánu můžeme „*Náboženství proti náboženství*“ interpretovat jako kritiku západních ateistických myšlenkových proudů, především marxismu, které vnímají všechna náboženství jako zpátečnické instituce, které bránily status quo a stály věrně po boku vládcům, více či méně tyranským.

Cesta k pravému monoteismu vede pro každého věřícího přes prozření a uvědomění si vlastních falešných model, které každý z nás vyznává. Teprve potom je člověk schopen vnímat a rozeznat modly vnějšího světa. Opačný proces není autentický a člověk lehce sklouzne do kazatelské pozice. Modlami se rozumí vše, co člověka odvádí od sepětí s Bohem, a vše, co mezi Bohem a člověkem stojí. Boj s modlami je do jisté míry totožný s duchovním džihádem.

Mezi řádky „*Náboženství proti náboženství*“ je rovněž přítomna kacířská myšlenka, že prorocká funkce náboženství, výzva k jednotlivcům i národům, aby skládali účty ze svých činů, nekončí se zjevením, je to odpovědnost daná celému lidstvu. Zde jako by Šari'atí dokonce popíral dogma o proroku Muhammadovi jako „pečeti proroků“ (*chátim al-anbijá*).

⁹² Kvietismus tak, jak je chápán v křesťanství, se velmi blíží sufismu: člověk podle jeho stoupenců dojde k sebezdokonalení jen cestou potlačení svého já. To je i předpokladem konečného cíle – spojení s duchem Božím. Proto je nutno se odtrhnout od světských problémů a radostí, vzdát se jakýchkoliv jiných ambicí než je touha přiblížit se k Bohu. Kvietismus je římsko-katolickou církví považován za herezi, neboť Bůh chtěl, aby člověk žil v pospolitosti s jinými lidmi.

Pokud je pojem kvietismus užít ve vztahu k některým šíitským duchovním a jejich postojům, označuje ty šíitské duchovní, kteří nejsou přímo politicky angažováni. Ze současných duchovních je to např. velký ájatolláh 'Alí Sístání, považovaný za nejvyšší šíitskou duchovní autoritu v Íráku. Nicméně zde je patrné, jak je nutno s tímto pojmem nakládat opatrně: Sístání sice nemá žádnou politickou funkci, ale všechna zásadní rozhodnutí s ním jsou konzultována, takže se nejedná o někoho, kdo je odtržený od světských záležitostí. Pokud jsou postoje ájatolláha Sístáního označeny za kvietistické, jedná se již o značné posunutí významu kvietismu.

Kritický ohlas na Šarí'atího myšlenky přišel v několika postupných vlnách. Nejprve se jednalo kritiku ze strany kazatelů⁹³ sdružených ve skupině „*Deset odpůrců Šarí'atího a Eršádu*“. Další kritika pocházela od vyučujících z qomských seminářů a duchovních kolem časopisu „*Daršá'í az maktab-e islám*“. Nakonec šíitští duchovní nasadili nejmocnější zbraň – *fatwy*.

Vo'azá sdružení proti Šarí'atímu nazývali své hnutí rovněž *velájatí*, tj. věřící poslušní dvanácti imámů, aby se odlišili od jeho podvratného, „prosunnitského“ učení. *Vo'azá* měli velký vliv na prosté lidi, kteří tvoří většinu posluchačů jejich kázání. Tito kazatelé nepřipouštěli jakékoliv pochyby o šíitských dogmatech, především o tom, že se první tři chalífové zmocnili vlády protiprávně. Jakékoliv rozpravy o jejich pohnutkách, resp. zpochybňování zlovolnosti jejich pohnutek považovali za příklon k sunně. Kazatelé se vyznačovali absolutní věrností rituálům, fanatickým obdivem k imámovi 'Alímu a jeho rodině, jakož i fanatickou nenávisí ke všemu, co bylo možné interpretovat jako shovívavost k sunně. *Vo'azá* kritizovali způsob, jakým se prováděly náboženské rituály v *Hosejnije eršádu*.

Nejostřejší slova si Šarí'atí vysloužil od Ansáří-Qomího, který vyzval státní orgány, aby s Šarí'atím naložily jako s teroristou. Podle jeho názoru za uplynulých tisíc let šíitský islám a islám vůbec nepoznaly nebezpečnějšího, hroznějšího a opovážlivějšího nepřítele, než byl 'Alí Šarí'atí.

Druhá vlna kritiky, jejímž mluvčím byl především ájatolláh Násér Makarem-Šírází⁹⁴ – uznávaná duchovní autorita, se zaměřila na Šarí'atího tvrzení v „*Islámšenásí*“ o vládě založené na konzultaci jako základním pilíři islámu. Makarem-Šírází argumentoval, že výběr imáma nebo chalífy na základě konzultace (*šúrá*) je proti šíitskému přesvědčení, že jejich pozice byla určena Bohem. Šarí'atí tak dle jeho výkladu jasně prokázal, že nevěří v šíitský princip *itrat*, tj. právo 'Alího a jeho potomků na následovnictví po smrti proroka Muhammada. Pokud by se uznala konzultace (*šúrá*), jež vyústila ve vyloučení 'Alího z následovnictví, za spravedlivý islámský princip, došlo by k popření historického nároku šíitů na 'Alího následovnictví. Makarem-Šírází dále zpochybnil Šarí'atího tvrzení, že

⁹³ arab. *wu'azá'*, per. *vo'azá*

⁹⁴ Ájatolláh 'ozmá Násér Makarem-Šírází (nar. 1924) studoval v Qomu u áj. Borúdzerdího, Šarí'at-Madarího a v Nadžafu u áj. Abol Kásema Chó'ího. Právo samostatného idžtihádu získal od duchovních autorit již ve svých 24 letech. Angažoval se v opozici proti šáhovi Mohammadu Rezovi a byl vězněn. Ve svých *fatwách* vyslovuje názor, že trest smrti ukamenováním může být nahrazen alternativním trestem. Kouření je podle něj *harám*, tedy zapovězené. Přestože nabádá muže, aby se ke svým ženám chovali vlídně, povoluje jim i mírné fyzické tresty. Nicméně muž může být také fyzicky potrestán za neplnění svých manželských povinností, vykonání trestu je v kompetenci islámského státu.

zakázaným ovocem v ráji bylo uvědomění: zatímco Starý zákon uvádí, že zakázaným ovocem bylo poznání a uvědomění, Korán jasně říká, že Adamovi bylo vědění dáno již před pobytem v ráji.

První fatwu vydal ájatolláh Mílání 23.8.1972 – zakázal svým stoupencům navštěvovat *Hosejnije eršád* a číst z něj pocházející publikace. Následoval ájatolláh Mohammad Sádeq Rowhání: podle jeho přesvědčení myšlenky obsažené v Šari'atího přednáškách překročily všechny meze a staly se vysoce nebezpečnými. Rowhání označil Šari'atího za *muhareba*, tj. rebela proti šíitskému islámu, islámu a jeho zákonům, navštěvování jeho přednášek za *harám* (zakázané). Stejně tak ájatolláh Hasan Tabátábá'í-Qomí zakázal svým následovníkům četbu Šari'atího děl.

Ukázalo se, že zatčení a uvěznění Šari'atího i jeho otce v roce 1972 bylo důsledkem intervence vysoko postavených duchovních, kteří si v dopise šáhovi stěžovali, že Šari'atí vede válku proti islámu a *Hosejnije eršád* je líhni pro marxistické radikály. Jako hlavní důkaz neposloužilo nic jiného než přednáška „*Alího ší'a a safijovská ší'a*“, jejíž text byl k dopisu přiložen jako „corpus delicti“. Tehdejší ministr spravedlnosti Alam označil uvěznění Šari'atího a jeho otce za důsledek boje mezi duchovenstvem. O uvěznění se pravděpodobně nejvíce zasloužil ájatolláh Mílání, který měl nicméně úzké vazby právě na Alama. Poté co si šáh přednášku přečetl, osobně vydal příkaz *Hosejnije eršádu* uzavřít. Šari'atí byl Míláního aktivní rolí v uzavření *Hosejnije eršádu* velmi dotčen, protože rodina tohoto ájatolláha pocházela také z Chorásánu.

V době Šari'atího uvěznění, přesně 15.6.1974, vydal ájatolláh Mílání druhou fatwu, v níž podpořil ty duchovní authority, které se vyslovily proti četbě Šari'atího knih. Po Šari'atího propuštění následovala vlna výnosů z pera ájatolláhů Abol-Hasana Rafí'í-Kazvíního, Mohammada-Hosejna Tabátábá'ího a Kázema Mar'ášího: Jejich závěry byly nesmlouvavé – Šari'atího učení je nekompatibilní se základními zdroji islámu i šíitským islámem, nemělo by být kupováno ani prodáváno a lidé by jej neměli číst. Fatwy přišly i po Šari'atího smrti: proti prodeji, kupování a čtení jeho díla se vyslovili ájatolláh 'Alí Faní-Esfahání⁹⁵, 'Alí Namázi-Šahrúdí, 'Abdolláh Šírází, Málek-Hosejní, Abol-Qásem Músaví-

⁹⁵ Ájatolláh Mir Sejjed 'Alí Faní-Esfahání (1915, Isfahán – 1981) studoval pod vedením ájatolláhů Mohammada Sejjeda Nadžafabádího a Mir Sejjeda 'Alího Nadžafabádího. Třicet let studoval a působil v iráckém Nadžafu. Vyučoval fiqh, usul a exegezi Koránu. V roce 1973 se vrátil do Qomu. Mezi jeho hlavní díla patří „*Hadždž a 'umra*“ nebo interpretace úvodní sůry Koránu – Otvíratelky.

Chó'í, Šahabeddín Mar'así-Nadžafí. Jako uznávaná autorita byl několikrát vyzván k vyjádření svého názoru ájatolláh Chomejní, který však Šari'atího spisy neoznačil za neislámské. Naopak se podle různých svědectví vyjádřil, že Šari'atí jeho záměrům dobře slouží.

Všem třem skupinám kritiků nejvíce vadilo, že Šari'atí nebyl sám příslušníkem šíitského duchovenstva, ohrožoval jejich pozici ve společnosti, podryval jejich autoritu mezi věřícími a měl silný vliv nejen na mládež z moderních rodin, ale i z rodin tradičních. Mladíci, od nichž se očekávalo, že půjdou ve stopách svých pradědů, dědů a otců – prominentních ájatolláhů a velkých ájatolláhů⁹⁶ pod vlivem Šari'atího vstupovali do radikální organizace Lidových mudžáhidů, jejíž představitelé se snažili naroubovat islám na marxistické myšlenky. Šari'atí podle duchovních útočil na samou podstatu šíitského islámu, což prokázal především v přednášce „*Náboženství proti náboženství*“. Nejzarytější kritikové z řad šíitského duchovenstva neslyšeli ani na argument, že Šari'atí přivedl mládež, která žila v hříchu, zpět z barů a diskoték k islámu. Žít v hříchu, zněl argument duchovních, je lepší než být heretikem.

Šari'atí si dovolil kritizovat život a dílo klasiků šíitského práva a teologie jako Mohammada Baqera Madžlesího, autora „*Bahár al-anwár*“, 'Abbáse Qomího⁹⁷, autora „*Mafátih al-džinán*“ a „*Montahí al-Amal*“. Zpochybňoval i autenticitu některých hadíthů v Kulajního⁹⁸ „*Usúl-e káfí*“. Obvinil Madžlesího i Kulajního z šíření takových hadíthů, které by bylo možné zneužít k představě islámu jako fašistického náboženství a Proroka jako rasisty⁹⁹.

Hlavním z Šari'atího kritiků z pozic tradičního šíitského kléru byl Ebrahím Ansarí Zandžání, který „*Islámšenásí*“ komentuje ve svém díle „*Islámšenásí dar tarazu-je 'elm va 'aql*“ (*Islamověda z racionálního a vědeckého pohledu*) z roku 1973. Zandžání označuje Šari'atího v důsledku jeho přeceňování lidského intelektu za bezvěrce, který chce Boha zbavit zákonodárného privilegia. Popírá zcela možnost svobodného myšlení, pokud je v islámu povoleno, pak jenom v úzkém rámci mezi 'ulamá'. Obhajobu volby Abú Bakra Zandžání

⁹⁶ arab. ájatulláh al-'uzmá', pers. ájatolláh 'ozmá

⁹⁷ Hádždž 'Abbás Qomí (zem. 1941) autor „*Mafátih al-džinán*“ („*Klíč k nebesům*“), „*Montahí al-Amal*“, „*Manazil al-achíra*“ („*Poslední přibyték*“), „*Safinat al-bihár*“ („*Loď na mořích*“) byl považován za excelentního znalce hadíthů. Z toho důvodu byl znám i pod přezdívkou Muhhadith al-Qummi.

⁹⁸ Muhammad bin Ja'qúb al-Kulajní (zem. 940) autor sbírky 16 000 hadíthů známé pod názvem „*Usúl-e káfí*“ nebo jen „*Al-Káfí*“ (Dostačující).

⁹⁹ Rahnama, Ali: *An Islamic Utopian. A Political Biography of Ali Shariati*, I.B.Tauris, 2000, s. 269

desinterpretuje jako důkaz Šarí'atího zpronevření se šíitskému islámu. Nebere v úvahu, že Šarí'atí měl v úmyslu demonstrovat především demokratické rysy islámu, a to již od jeho počátků. Ti, kdo se volby Abú Bakra zúčastnili, jsou podle Zandžáního přímo odpovědni za neblahé události po Prorokově smrti. Na tomto místě Zandžání obviňuje celý *Hosejnije eršád* z obrany sunnitských pozic pozitivní prezentací chalífů Abú Bakra a 'Umara.

Dále kritizuje Šarí'atího odmítavý postoj k polygamii a k zahalování hlavy. Obviňuje ho z propagování promiskuitního chování, k němuž mělo docházet na půdě *Hosejnije eršádu*. Dívky tam údajně nechodily kvůli přednáškám, ale kvůli atmosféře vybízející k promiskuitě¹⁰⁰.

Zandžáního komentář byl završen obviněním Šarí'atího z wahhábismu a výhrůžkami fyzickým násilím. Šarí'atího se naopak zastal tehdejší stoupenec ájatolláha Chomejního šajch Hosejn 'Alí Montazerí, tehdy sám kritizovaný za své názory.

Šarí'atí a Kasraví

Kritikové Šarí'atího z řad vo'azá jej veřejně označili za druhého Ahmada Kasravího a naznačili, že by mohl jako Kasraví, zavražděný fanatickým stoupenecem *Fedá'in-e chalq*, skončit. Kdo byl Ahmad Kasraví a v čem se Šarí'atí blížil jeho myšlení?

Ahmad Kasraví se narodil roku 1890 v Tabrízu¹⁰¹ v silně nábožensky založené rodině. Děd z otcovy strany byl šíitský duchovní a otec si přál, aby Ahmad šel v jeho stopách. Ahmad splnil otcovo přání a vstoupil do semináře. Ve věku 20 let začal kázat. Jeho názory, nekonvenční způsoby kázání se však záhy staly terčem kritiky a Kasraví opustil dráhu duchovního. Kasravímu se dostalo jednak důkladného, tradičního vzdělání – studoval arabštinu a Korán, ale byl také ovlivněn západním myšlením. Zajímal se o geometrii, algebru, fyziku, především astronomii. Aktivně se účastnil konstitučního hnutí. Po neshodách, jež měl s některými politickými skupinami v Tabrízu, odešel do Teheránu. Působil na ministerstvu školství a spravedlnosti. Zároveň se věnoval psaní knih, v nichž formoval a hájil své reformní myšlenky. Na jedné straně by oceňován za své lingvistické a historické práce, na straně druhé byl napadán za své reformní náboženské názory a kritiku perských klasických básníků.

¹⁰⁰ Šarí'atího přednášky navštěvovalo široké spektrum posluchačů a byly mezi nimi i dívky oblékané podle tehdejší západní módy, jejímž hitem byly i minisukně, které se v 70. letech 20. století nosily nejen v Teheránu, ale i v některých společenských vrstvách afghánského Kábulu.

¹⁰¹ Dnešní íránská provincie Ázerbajdžán-e šarqí (Východní Ázerbajdžán).

Kasravího kritické názory na ší'cu vedly k jeho zavraždění členem fanatické organizace „*Fedá'iján-e islám*“ v roce 1946. Kasraví kromě ázerí a fársí hovořil arabsky, anglicky a arménsky. Angažoval se ve věci návratu k užívání starých perských slov namísto výpůjček z cizích jazyků. Jeho „*Zabán-e pak*“ – (*Čistý jazyk*) nebyl proto pro běžné uživatele zcela srozumitelný. Kasravího stěžejní dílo o ší'ce vyšlo v letech 1943/1944 pod názvem „*Ši'igarí*“ a o rok později v rozšířené verzi pod názvem „*Bechonand va davarí konand*“ (*Čtěme a sud'me*), jeho dalším významným religionistickým dílem je „*Dar píramun-e islám*“ (*O islámu, 1943-1944*).

Kasraví se domnívá, že šíitskou představu imáma nelze akceptovat. Šíité postavili imámy významem před proroky a přisuzují jim zcela nadpřirozené vlastnosti, které jsou proti islámskému učení a jimiž nedisponoval ani prorok Muhammad: Imámové byli zvoleni Bohem, byli obdařeni vším poznáním, znali všechny jazyky, předpovídali budoucnost a vědecké objevy a jsou jedinými, kdo zná pravý význam Koránu. Kasraví cituje verše z Koránu, v nichž prorok Muhammad praví, že neumí dělat zázraky, že je lidskou bytostí jako každý jiný, kromě toho že je poslem Božím.

V této otázce jsou Kasravího myšlenky podobné učení stoupenců šíitského směru Zajdíja, kteří nepřijímají představy o nadpřirozených vlastnostech imámů a odmítají koncept skrytých imámů.

V odmítnutí konceptu skrytého imáma si Kasraví bere na pomoc opět racionální myšlení a logiku. Skrytý imám má být synem jedenáctého imáma, který zemřel v dětství a nebyl spatřen jinými lidmi. Jestliže jedenáctý imám žil mezi lidmi, jak mohli lidé nezpozorovat narození a život dítěte? Imám znamená vůdce. Jak může imám vést lidi, jestliže není přítomen? Nikdo nemůže žít 1000 let a více. „*Proč by měl Bůh zapotřebí někoho tisíc let skrývat a poté jednoho dne vyvést na denní světlo? Lidé si ukládají prostředky k životu do zásoby, Bůh toho však nemá zapotřebí, protože není omezen ve svých zdrojích.*“¹⁰² V kritice skrytého imáma Kasraví užívá ironii, tato ironie, urážející bigotní šíitské věřící a jejich city, zřejmě v konečném důsledku byla i jedním důvodem Kasravího zavraždění. Nicméně skutečností je, že odborná literatura poukazuje na to, že osoba dvanáctého imáma není historicky věrohodně doložena a je nanejvýš pravděpodobné, že jedenáctý imám Hasan al-^cAskarí, který zemřel roku 874 AD, neměl syna.¹⁰³

¹⁰² Kasravi, Ahmad: *On Islam and Shi'ism*. Mazda Publishers, Costa Mesa, 1990, s. 18-19

¹⁰³ Kropáček, Luboš: *Duchovní cesty islámu*. Vyšehrad, Praha, 1992, s. 189

Šarí'atí se domnívá, že připuštění existence skrytého imáma a jeho pasivní očekávání má za důsledek přijetí daných socio-politických a ekonomických podmínek. Konec doby ukrývání imáma je určen Bohem. Před takto predeterminovaným okamžikem nemá podle safijovských duchovních, kteří se spojili s vládnoucí dynastií a podle Šarí'atího zcela popřeli původní význam ší'ý, boj za spravedlivou společnost smyslu. Safijovský koncept tímto způsobem ospravedlňuje a toleruje zkorumpované, nespravedlivé a represivní režimy. Šarí'atí naopak touhu po příchodu skrytého imáma interpretuje jako touhu po sociální revoluci, která ustaví spravedlivý řád, kde bude vládnout rovnost a pravda.

Šarí'atí později ve svých přednáškách princip *imámatu* zcela přetvořil. Chápe jej jako porevoluční přechodnou vládu, direktivního charakteru. Taková vláda se skutečně po islámské revoluci v roce 1979 zrodila a Šarí'atího *imámat* ztělesnil ve své osobě charismatický ájatolláh Chomejní.

Pout' na svatá místa v Íránu a Iráku: Hlavní šíitská poutní místa se nacházejí na území Iráku: Jedná se o hrob imáma 'Alího v Nadžafu a hrob imám Husajna v Karbale. O něco méně významné je místo posledního odpočinku imáma Rezy v Mašhadu na severovýchodě Íránu¹⁰⁴.

Podle Kasravího se pouti na tato místa vyznačují modlářstvím, neboť imámům, jejichž hroby jsou navštěvovány, jsou přisuzovány nadpřirozené síly a schopnost řešit potíže jiných lidí. Víra, že pout' smyje všechny hříchy, jen hřích dále podporuje. Poutní místa jsou chrámy modlářství a duchovní věřící jen obelhávají, pokud je udržují v omylu a tvrdí jim, že mají poutí k svatému místu zajištěno rozhřešení. Spravedlivá odměna může následovat pouze za užitečný skutek. Prostředky, které je nutno investovat na cestu ke svatým místům, by bylo vhodnější použít na ošacení a výživu potřebných. Kasraví dále zpochybnil koncept přimluvy (*šafa'at*), podle níž se imám v den Posledního soudu přimluví za věřícího, který vykonal pout' k jeho schráně a modlil se k němu. Podle Kasravího je neustálá oslava imámů nepřijatelným kultem osobnosti. Ostatky mrtvých světců nevyřeší životní problémy poutníků – ten, kdo je nemocný, měl by vyhledat lékaře a nehledat spásu u ostatků imámů v Karbale či Nadžafu. Ten, kdo je chudý, by měl pracovat nebo obchodovat. Člověk, který si přeje usmířit Boha,

¹⁰⁴ Dalšími šíitskými poutními místy jsou hrob Zajnab, vnučky proroka Muhammada a dcery Fátimy a imáma 'Alího, v mešitě Sajjidy Zajnab v syrském Damašku, kde byl na základě svého přání pochován i Šarí'atí. V Baghdádu je to al-Kázimajn s hrobkou 7. imáma Músy ibn Dža'fara (Músá al-Kázim/Abú-l-Hasan) a 9. imáma Muhammada ibn 'Alího (Muhammad at-Taqí/Abú Dža'far), dále Sámarrá, kde spočívají ostatky 11. imáma Hasana al-'Askarího (Abú Muhammad) a kde měl zmizet i dvanáctý imám Muhammad ibn al-Hasan (Al-Mahdí).

musí konat dobré skutky. Když duchovní ujišťují lidi, že jim bude vše odpuštěno, jestliže vykonají pout', dopouštějí se ateismu.

Šarí'atí se shoduje v kritice „laciného kupování odpustků“, nicméně význam samotné pouti nezpochybňuje. Ve své kritice západního materialismu ji naopak staví do kontrastu se způsobem, jímž většina lidí v západních zemích tráví dovolenou.¹⁰⁵ Pravověrný muslim většinou musí šetřit celý život, aby mohl vykonat „velkou“ pout' do Mekky (*hadždž*), která je nejvyšší manifestací spirituality a odpoutání se od hmotného světa, zatímco dovolená v pojetí člověka západního kulturního okruhu je přehlídkou „opájení se hmotnými požitky.“ Šarí'atí v tomto svém srovnání není zcela objektivní, jeho oblíbená kritika „materialistického Západu“ je příliš schematická. Lze namítat, že i *hadždž* v dnešní podobě a v době všeobecné dostupnosti letecké dopravy poněkud ztrácí svůj hlavní spirituální rozměr. Také mediální obraz statisíců skopců obětovaných poutníky navozuje pocity zmaru a zděšení nad „masovostí“ události tak významné v životě každého muslima.

Stejně tak jako jeho předchůdce Kasraví i Šarí'atí kritizoval mnohé rituály a praktiky, s nimiž je ší'ca spojena. Šarí'atí kritizoval modlářství, jímž se podle jeho názoru šiitský islám vyznačuje, v již zmíněné přednášce „*Náboženství proti náboženství*“. Modlami pro něho nejsou jen sochy a obrazy v konkrétním slova smyslu. Modly dělí na psychické, tj. vztažené k jedinci a jeho psychice, a modly kolektivní, které jsou vytvořeny na společensko-politické úrovni. Člověk si podle Šarí'atího musí nejprve uvědomit a přiznat sám před sebou existenci svých „osobních“ model a teprve poté je oprávněn odhalovat a kritizovat modly na vyšší než individuální úrovni. Pokud postupuje opačným způsobem, je jeho kritika nevěrohodná a připomíná „kazatelský přístup“ v náboženství¹⁰⁶.

Také v kritice vypjatého připomínání pohnutého osudu imáma Husajna a jeho stoupenců v bitvě u Karbaly a s tím spojených rituálů – sebemrškačství a oplakávání se oba reformní myslitelé shodují.

Oplakávání událostí, k nimž došlo před více než tisícem let, je podle Kasravího zcela nerozumné. „*Z jakých důvodů by někomu, kdo pláče nebo působí pláč jiných lidí, mělo být zaručeno místo v ráji?*“, ptá se Kasraví. Sebemrškačství, sebezraňování, sypání prachu a hlíny na hlavu je projevem barbarství. Jedinci, kteří tyto praktiky provádějí a šíří, pomáhají pošlapávat lidskou důstojnost a odvádějí pozornost od tristní reality. Šíité jsou tak zaneprázdnění dávným bezprávím páchaným na imámech, že nevidí bezpráví a temno kolem

¹⁰⁵ Shariati, Ali: *Fatima is Fatima*. ABC International Group, Kazi Publishers, Chicago, 1996

¹⁰⁶ Shariati, Ali: *Religion vs Religion*. ABC International Group, Chicago, 2000, s. 12

sebe. Šíitský muslim, který v sobě nosí pravou víru, jde ve stopách imáma Husajna a svádí bitvu proti nevzdělanosti, tmářství, snaží se reformovat *ummu*¹⁰⁷.

Šarí'atí tento názor v podstatě sdílí. Nicméně na tomto místě je třeba poznamenat, že Šarí'atí ve své vypjaté sensitivitě viděl v osudu prvních dvou šíitských imámů a především v osamocení imáma Husajna v bitvě u Karbaly svůj vlastní osud a své vlastní „duhovní“ bitvy, které musel bojovat a které prohrával s oponenty svých myšlenek a konceptů. Okázalé sebemrskáčství však odmítal, jednalo se podle něj o povrchní projevy falešné víry. Pravá víra má jiné podoby – duchovní džihád uvnitř vlastního nitra vnímaný jako boj s obecně rozšířenými sklony člověka prosazovat své vlastní, především materiální potřeby a zájmy, jejichž uskutečňování člověka od Boha vzdaluje.

Duchovní v šíitském islámu: Kasraví zpochybňuje legitimitu existence šíitských duchovních, islám nezná kněžství. Duchovní podle něho neplní úlohu, jež se od nich očekává. Místo toho, aby jako osvícení pastýři vedli věřící k duchovnímu a materiálnímu štěstí, lidi pouze klamou. Jsou nositeli nevědomosti a omezenosti, šíří pověry. Kasraví odsuzuje elitářství šíitských duchovních: *“Tvrzení, že Bůh stvořil jednu skupinu z lepší vody a hlíny je bohapustá lež. Takový názor jde proti samým základům islámu a zcela znehodnocuje úsilí proroka Muhammada, který hlásal rovnost všech před Bohem.”*

Duchovní rovněž podle jeho názoru nemají právo vybírat daně - *choms, zakát a sahm-e imám*. Tyto daně se vybíraly v době islámské vlády na její výdaje. Jestliže neexistuje islámská vláda, pak není důvodu daně vybírat.

Podle Kasravího je skutečnou rolí duchovních ukázat lidem, co mají dělat, aby země, která jim byla svěřena, vzkvétala, a jak se vyhnout bídě a hladomoru. Duchovní mají být nositeli nových myšlenek a pokroku, namísto toho jen záměrně udržují lidi v neznalosti a zaslepení.

Předmětem Kasravího kritiky je rovněž postoj duchovních ke konstitučnímu hnutí. Duchovní se nejprve domnívali, že podpořit konstituční hnutí proti šáhovi je v jejich zájmu. Později si uvědomili, že konstituční hnutí jde proti jejich elitářským mocenským zájmům a spojili se s dvorem. Když stoupenci konstitučního hnutí obsadili Teherán a svrhli Mohammada ^cAlí Mirzu, hledali šitští duchovní pomoc v Rusku u cara Mikuláše. Za invazi ruské armády stáli oni. Po Mikulášově svržení íránský klér takticky přistoupil ke

¹⁰⁷ Pojem „umma“ znamená muslimské společenství, společnost.

kompromisům a začal využívat dvojích výhod. Jednak užívali výhod spojených s jejich postavením duchovních hodnostářů a na druhé straně i prebendy spojené s účastí na správě země. V rozporu s konzervativními myšlenkami, které hlásali, posílali své děti do škol v zahraničí a hledali pro své příbuzné místa ve vládních úřadech. Část duchovních se stala modernisty a začala hledat kompromis mezi konstitučním hnutím a ší'ou.

Princip velájat-e faqíh: Princip *velájat-e faqíh* má původ daleko před islámskou revolucí¹⁰⁸. Vychází z teze, že jediný skutečný vládce je Bůh, v jeho jménu vládl prorok Muhammad a dvanáct imámů. Dvanáctý imám zmizel v roce 874 a od té doby se ukrývá, aby se znovu v pravý čas určený Bohem vrátil. V době absence dvanáctého imáma jsou všichni sekulární vládcí de facto ilegální a praví muslimové by s nimi neměli spolupracovat. Zástupci skrytého imáma jsou znalci islámského práva - *fuqahá* (sg. *faqíh*). Ti provádějí dohled (*velájat*). Původně se jednalo pouze o dohled v náboženských záležitostech, nikoli politický dohled. Postupně se tento dohled začal vztahovat i na politické záležitosti a později ájatolláh Chomejní svými schopnostmi a mocenskými ambicemi tento politický rozměr naplnil.

Kasrávi v souvislosti s principem *velájat-e faqíh* kritizuje podvratnou roli duchovních, kteří nabádají věřící, aby nespolečně spolupracovali se sekulární vládou, neodváděli daně vůbec nebo alespoň ne v plné výši a nesloužili v armádě.

Také Šari'atí zpochybňoval náboženskou hierarchii v Íránu své doby. Koncept církve tak, jak je znám v křesťanství, v islámu neexistuje. Jakékoliv snahy tento koncept vytvořit a uskutečnit jej zřízením církevních organizací (*rowhanijat*) jsou podle Šari'atího nelegální. Nicméně Šari'atí politizací islámu ve svých přednáškách značnou měrou přispěl k islámské revoluci, která později *velájat-e faqíh* přijala jako jeden z principů, na nichž byla založena ústava Íránské islámské republiky. Nic na tom nemění pravděpodobnost, že by Šari'atí represe spojené s konsolidací islámské teokracie, které zahrnovaly i popravy jeho posluchačů, kteří se stali členy *Modžáhedín-e chalq*, zcela jistě odmítnul a možná se sám stal i jejich obětí.

¹⁰⁸ Princip *velájat-e faqíh* v užším smyslu reálií současného Íránu znamená propojení moci ší'itských duchovních, resp. právních znalců *fuqahá* s politickou mocí. Nejvyšším představitelem Íránské islámské republiky je nejvyšší vůdce, v jehož osobě se spojuje vůdčí úloha duchovní (náboženská) s politickou. Nicméně tyto dva atributy moci byly vlastní pouze prvnímu vůdci islámské republiky ájatolláhu Chomejnímu, po jeho smrti se nenašel ideální následovník, který by vynikal stejným způsobem v obou dimenzích konceptu a splňoval kritéria, na jejichž základě by mohl nárokovat vůdčí pozici náboženskou i politickou zároveň, aniž by jeho schopnosti byly zpochybňovány. Proto v Íránu po Chomejního smrti postupně vzniklo několik paralelních mocenských center.

S otázkou legitimacy duchovních v šíitské formě islámu souvisí i princip *idžtihádu*, neboli výkladu Koránu, a práva jej provádět. Kasraví nesouhlasí s monopolem duchovních na *idžtihád*. Tvrdí, že Korán ztratil svůj původní účel, protože se rozšířila myšlenka, že nikdo jiný než duchovní mu nemůže rozumět a nikdo jiný jej nemůže interpretovat. Korán je zneužíván k prosazování partikulárních zájmů duchovních proti zájmům celé společnosti.

Podle Šari'atího je *idžtihád* dynamickým procesem, jehož hlavní úlohou je přizpůsobovat islám době a pokroku. Domnívá se, že by *idžtihád* neměl být výhradní záležitostí duchovních. *Mudžtahidem*¹⁰⁹, tj. nositelem *idžtihádu*, se podle Šari'atího může stát každý samostatně myslící, odpovědný člověk, který je schopen přinášet nový pohled a nová řešení. Aplikace takového svobodného *idžtihádu* v právní, ekonomické a sociální oblasti zaručí neustálý vývoj, přizpůsobení islámu dobovému kontextu a podá důkaz jeho schopnosti vyvíjet se v čase, jakož i jeho slučitelnosti s demokracií.

Kasraví a Šari'atí se naprosto shodují v odmítnutí *taqíje*, principu šíitského islámu, podle něhož je věřícímu povoleno skrývat své vyznání, aby si zachoval život, případně prostředky obživy. Podle Kasravího názoru je princip *taqíje* pokrytectvím a legitimizuje faleš v jednání navenek. Je podle něho nepřijatelné, aby člověk jinak myslel a jinak konal. Podle Šari'atího se princip *taqíje* stal jedním z charakteristických principů šíitského islámu vinou safijovských duchovních, v době, kdy se ší'ca stala oficiálním náboženstvím podporujícím vládnoucí dynastii. Šari'atí se domnívá, že principem *taqíje* a *taqlídu* safijovští duchovní nahradili principy *džihádu* a *idžtihádu*. Aby si zajistili slepou poslušnost lidu, definovali *taqlíd* jako bezmyšlenkovité napodobování duchovních. Safijovská ší'ca definuje *taqíju* jako princip víry, podle něhož je nutno zlo mlčky tolerovat a uhájít si tak život, zdraví nebo denní chléb. To byla podle oportunistických šíitských duchovních cesta, jak uniknout nebezpečí, potížím a ztrátám, které přicházejí, pokud člověk jedná podle své víry a svědomí. Tímto způsobem vyzývali ke kvietismu a opuštění boje. Šari'atí princip *taqíje* ospravedlňuje pouze jako konspirační prostředek k organizování podzemního opozičního boje. Odmítá tedy *taqíji* jako celoživotní filosofii, ne však jako nástroj boje.

Na tomto místě je nutno poznamenat, že přijetí principu *taqíje* ve smyslu předstírání konformity a snahy nevyjadřovat veřejně své názory není jen palčivou otázkou šíitského

¹⁰⁹ Pers. *modžtahed*.

islámu, ale i našeho kulturního okruhu. Na otázku, zda se zlu člověk má aktivně postavit anebo mlčet, aby si zachoval zaměstnání a obživu, hledá český národ odpověď nejméně od doby Mnichovské zrady. Paralelu k principu *taqije* můžeme hledat i v ruské klasické literatuře, konkrétně v díle L.N. Tolstého v podobě termínu „*neprotivlenije zlu*“.

Princip kázání dobra a odmítání zla (*pers. amr-e be ma'ruf va nahj-e az monkar, arab. Amr bi l-ma'rúf an-nahj 'an al-munkar*) podle Šari'atího rovněž není jen monopolem duchovenstva. Duchovní vůdci nemohou učit lidi spravedlnosti, aniž by sami proti nespravedlnosti bojovali. Zde se rovněž shoduje s Kasravím, který se domnívá, že učit diferencovat mezi dobrem a zlem je i posláním vzdělání.

Ve svých sebraných spisech Šari'atí uvádí, že hlavním posláním islámských právníků a vzdělavců je správně rozeznat nové formy a projevy zla, které se objevují v moderní době a prostřednictvím idžtihádu je označit: „*Mnoho příkladů dobra a zla ve společnosti každodenně nabývá jiného odstínu a tvaru. Pokud je v naší mysli dobro a zlo představováno několika příklady z dávné minulosti, můžeme nabýt mylného dojmu, že již neexistuje.*“¹¹⁰

*Koncept emigrace (mohadžerat, hidžra)*¹¹¹. Emigrace v podání proroka Muhammada představuje dvojí proces: jednak odmítnutí a vzpouru proti statu quo a vědomé směřování k ideálu. Tato koncepce emigrace tedy nezahrnuje nutně fyzický přesun z jednoho místa na jiné. Sám Šari'atí do emigrace odešel, nicméně na rozdíl od proroka Muhammada se již nevrátil a v londýnském exilu předčasně za dosud uspokojivě nevyjasněných okolností zemřel.

Zřejmě nejrevolučnější Šari'atího myšlenky na téma šíitský islám jsou obsaženy v přednášce „*Náboženství proti náboženství*“. Podle jeho názoru náboženství nebylo v dějinách konfrontováno bezvěrectvím, ale paradoxně opět náboženstvím, a to vždy ve chvíli, kdy se původně monoteistické náboženství přeměnilo v polyteismus, když se odklonilo od božích přikázání. V této fázi se vždy zjevuje prorok, aby odklon od monoteismu znovu napravil. Potřeba monoteistického náboženství je vzpourou, popřením a prohlášením kategorického „ne“. Myšlenky, na nichž je postavena přednáška „*Náboženství proti*

¹¹⁰ Shari'ati, Ali: *Collected Works*. Vol. 26, s. 209 odkaz in: Shari'ati, Ali: *Religion vs. Religion*. ABC International Group, Kazi Publishers, Chicago, 1996, s. 67

¹¹¹ Doslovný význam pojmu „hidžra“ je zpřetrhání kmenového svazku a navázání nového. Kropáček, Luboš.: *Duchovní cesty islámu*. Vyšehrad, Praha, 1992, s. 16

náboženství“ potvrzuje význam role, již Šarí‘atí přikládá intelektuálům, které pokládá za pokračovatele a nástupce proroků a v islámu navíc také za nositele *idžtihádu*. Šarí‘atí ší‘u rozdělil na dvě období – první nazval *‘Alího ší‘ou* – druhé období *safijovská ší‘a* – se stává oficiálním náboženstvím safijovské dynastie. Stejný postup uplatňuje i u sunny – první fází je *Muhammadova sunna (tasannon-e Mohammadí)* – druhou *umajjovská sunna (tasannon-e umaví)*. Paralela mezi *‘Alího ší‘ou* a Muhammadovou sunnou na straně jedné a mezi safijovskou ší‘ou a umajjovskou sunnou na straně druhé je jen ztěží akceptovatelná pro šíitské duchovní autority. Za nenávisť mezi stoupenci ší‘y a sunny jsou podle Šarí‘atího zodpovědění duchovní představitelé *safijovské ší‘y* a *umajjovské sunny*. Safijovští znalci práva a duchovní falzifikovali poselství a skutky šíitských imámů podle svých vlastních zájmů a zájmů vládnoucí dynastie.

Příkladem pro ztělesnění pravé podstaty ší‘y se Šarí‘atímu stal jeho profesor na Sorbonně – ruský žid Gurvitch. Šarí‘atí z Paříže napsal otci, že *„žid Gurvitch, který strávil život bojem proti fašismu, stalinskému komunismu a francouzskému kolonialismu má blíž k duchovnímu poselství ší‘y než velký ájatolláh Mílání, v té době jeden z nejvýše postavených duchovních v šíitské hierarchii.“* Gurvitch se tak stal konkrétní ilustrací Šarí‘atího přednášky *„Náboženství proti náboženství“*, v níž vyjádřil myšlenku, že náboženství má právo na přívlastek monoteistické, jen pokud bojuje proti bezpráví, jinak se stává polyteistickým. Jinými slovy - žid Gurvitch, bojovník za politickou svobodu a sociální spravedlnost, byl Šarí‘atímu monoteistickým bratrem, zatímco zdroj imitace ájatolláh Mílání, který se spojil s nespravedlivým šáhovým režimem, byl polyteistickým nepřítelem.

Spory mezi sunnou a ší‘ou. Jak Kasravího, tak Šarí‘atího myšlení má silný ekumenický rozměr a vyznačuje se hledáním cesty ke smíření různých náboženských směrů. Z těchto důvodů byli oba označováni svými odpůrci za heretiky.

Kasraví se domnívá, že safijovští vládcí s cílem upevnit svoji moc institucionalizovali zvyk napadat Abú Bakra, ‘Umara a Uthmána a stavět je do pozice úhlavních nepřátel imáma ‘Alího, a tím prohloubili rozpory a nenávisť mezi sunnou a ší‘ou. Skutečnost, že všichni tři byli prvními muslimy a druhy proroka Muhammada, již safijovští vládcí zamlčují.

Také Šarí‘atí zdůrazňuje ve svých přednáškách spíše aspekty, které obě větve islámu, resp. všechny tři větve (islám, judaismus, křesťanství) abrahámovského náboženství spojují než to, co je rozděluje. Šarí‘atího ekumenismus byl důsledkem vlivu myšlenek Rúmího a především francouzského vědce Louise Massignona, především jeho konceptu tří abrahámských náboženství – křesťanství, islámu a judaismu jako tří větví jednoho stromu –

jednoho duchovního zdroje. Podle Massignona jsou tři monoteistická náboženství potomky jednoho otce – Abraháma. Ti, kteří věří v jedno, jsou bratry věřícím druhých dvou. Massignon natolik své myšlenky věřil a prosazoval ji, že byl obviňován ze zrady křesťanství a západních hodnot. Šarí'atí vzal tuto myšlenku vybízející k překonání sektářských rozporů a k hledání společné platformy zcela za svou.

Jedním z řídkých okamžiků, kdy Kasraví ší'cu brání je, když odmítá názor, že ší'ismus je protiarabským, iránským hnutím. Osobnosti, které stály u zrodu ší'cy, náležely k arabskému etniku, spor o následnictví vzniknul dávno před tím, než se ší'ca stala převážně iránským fenoménem.

Státoprávní uspořádání: Kasraví je stoupencem státu na územním principu, odmítá frakcionalismus v náboženství i politice. Z tenzí, které existují mezi jednotlivými skupinami, nelze obviňovat pouze jednu stranu. Příslušníci různých skupin by se měli stýkat mezi sebou a zakládat smíšená manželství. Kasraví vytýká především majoritnímu náboženství (tedy v případě Íránu ší'ce), že prezentuje své koncepty jako jediné pravé a nepřipouští dialog. Kasraví odsuzuje i lingvistický fakcionalismus jako škodlivý: ačkoli byl jeho mateřštinou turkický jazyk ázerí, podporoval všeobecné používání perštiny (*fársí*) jako stmelujícího prvku iránské kultury. Roli stmelujícího prvku perština v etnicky heterogenním Íránu také skutečně sehrává, přestože součástí boje etnických minorit za sebeurčení je i prosazení požadavku na užívání vlastního jazyka nejen v soukromém životě, ale i na úřadech a v rámci vzdělávacího procesu.

Názory na podstatu člověka: Podle Kasravího jsou v člověku obsaženy dvě stránky – *džan* (egoismus), který sdílí se zvířaty, a *ravan* (altruismus), kterým se vyznačuje pouze člověk. Úlohou náboženství a vzdělání je posilovat *ravan*. *Ravan* představuje touhu po pravdě a přirozenou schopnost ji rozeznat. S tímto pojmem souvisí i *cherad* – schopnost rozeznat pravdu od lži, správné od špatného. Nicméně Kasraví nevěří, že obyčejný člověk má dar správné od špatného odlišit, a zde proto vidí zásadní úlohu vzdělání a náboženství.

Co se týče žen, Kasraví kritizuje jejich podíl na tom, že se udržuje mnoho tradic, které on považuje za „neislámské“, tj. především oplakávání imámů a další iracionální zvyklosti. Podle Šarí'atího tyto projevy jsou spíše než projevem iracionality projevem povrchnosti víry, neschopnosti rozeznat důležité od nedůležitého, skutečnou víru od okázalého vystavování své falešné zbožnosti na odiv.

Šarí'atí se domnívá, že člověk má v sobě dvě esence, jednou je „hlína“ (lze přirovnat ke Kasravího *džan*), která ho přitahuje k materiálu, druhou je „duch“ (Kasravího *ravan*), jenž v něm probouzí vše vznešené. Je volbou každého jedince, kam bude směřovat – k zemi, či nebesům. Člověk musí vytvářet svůj osud vlastním přičiněním. Šarí'atí tedy v tomto ohledu více věří ve svobodu a svobodné jednání člověka. Myšlenka volby jej řadí k západním existencialistům.

Možnost volby danou člověku Šarí'atí ukazuje v jednom ze svých pozdních děl „*Horr*“. Horr, velitel v Jazídově armádě, který zběhnul v minutě dvanácté na stranu imáma Husajna, zosobňuje člověka, který se nebál uskutečnit zásadní volbu, přestože věděl, že mu přinese smrt. Horr přesto správně volil mezi dobrem a zlem.

Svoboda člověka v otázce volby hlásaná Šarí'atím není v šíitské myšlenkové tradici až natolik překvapivá, je obsažena již ve spisech Džamála al-Hillího.¹¹²

Šarí'atí zdůrazňuje, že všichni lidé si jsou rovni a jsou bratry. O rovnosti podle něj hovoříme v rovině právní, zatímco bratrství je dáno stejnou podstatou všech příslušníků lidského pokolení, všichni mají stejný původ, ať je barva jejich pleti jakákoliv. Muž i žena si jsou rovni. Byli stvořeni ze stejné podstaty, ve stejném čase a jedním stvořitelem. Mají společný původ, jsou si navzájem bratry a sestrami, pocházejí ze stejné matky a stejného otce. Šarí'atí také zdůrazňuje skutečnost, že teze o tom, že první žena byla stvořena z Adamova žebra, vznikla chybným překladem. Žena, stejně tak jako muž, má právo a povinnost svobodné volby mezi dobrem a zlem.

Slučitelnost náboženství a vědy: Kasraví věří, že náboženství je slučitelné s rozumem a obojí je také nutné, aby se svět harmonicky rozvíjel. Náboženství je tudíž slučitelné i s vědou. Obojí jde svojí, odlišnou cestou, nicméně za stejným cílem, jímž je odhalit tajemství podstaty světa a pomoci lidem ke štěstí. Náboženství je stromem, jehož kořeny je vnímání (percepce) a plody spása a uspokojení všech lidí na světě. Námitku těch, kdo by se domnívali, že pokud je efektivní rozum, pozbývá potřeba náboženství smyslu, Kasraví vyvrací argumentem, že náboženství je jako učitel, který zprostředkovává žákům různé koncepty, ti však musí užívat rozumu, aby posoudili, co je jim prezentováno.

Cherad, schopnost rozumně uvažovat, je podle Kasravího nejcennější dar, který člověk od Boha dostal. Účelem náboženství by mělo být posilovat schopnost racionálně

¹¹² Džamál al-Hillí (zem. 1325 AD), byl žákem Násiruddína at-Túsího (zem. 1274 AD), odmítal absolutní odmítání lidské svobody tak, jak to činí sunnitská dogmatika. Pokud by byl člověk ve svých činech nesvobodný, pak by za jeho chování byl odpovědný Bůh.

uvažovat. Kasraví se domnívá, že muslimové racionální schopnosti nedostatečně využívají, dostatečně je neoceňují a nerozvíjí je. Jejich náboženské praktiky jsou iracionální, a proto i racionálně zpochybňují.

Šari'atí smiřuje vědu a náboženství ve své přednášce „*Člověk a islám*“: Bůh naučil člověka znát „*jména*“. Pravým obsahem jmen jsou vědecké pravdy, jméno věci je jejím symbolem, její definovanou, konceptuální formou. To, že Bůh člověka naučil jménům, znamená, že mu propůjčil dar porozumět pravdám vztahujícím se k tomuto světu. Tento dar od Boha však pro člověka zároveň představuje i velký závazek. Lidská společnost je tak zodpovědná za svůj vlastní osud.

Postoj k západním vlivům: Jak Šari'atí, tak Kasraví byli západní vědou silně ovlivněni. Kasraví se domnívá, že by si Iránci od Evropanů měli vzít příklad v systému demokratické vlády, systému práva a jeho vymahatelnosti, v lásce k vlasti a v připravenosti se za vlast obětovat. Evropa jde Íránu také příkladem v moderních vědách – geografii, historii, matematice, fyzice, astronomii a chemii. Inspirovat se lze ve využití vynálezů.

Šari'atí, jednak zásluhou rodinného prostředí, v němž byl zásadní vliv reformně orientovaného otce, jednak díky možnosti studovat ve Francii, mohl poměrně zodpovědně posoudit kvality i nedostatky západních i východních myšlenkových konceptů a státoprávního uspořádání. Byl obeznámen s marxismem, existencialismem a tvrdil, že základní principy těchto filosofických směrů jsou obsaženy v šíitském islámu, přesněji v odkazu imáma Husajna. Šari'atího filosofii je střední cesta – tj. přebírat od Západu to, co lze považovat za prospěšné, a odmítat to, v čem je škodlivé jej napodobovat, v materialistickém přístupu k životu, vypjatém individualismu a prosazování zájmů jedince, nízké míře ochoty k sebeobětování ve jménu vyšších cílů. Nelze žít v duchovním a materiálním skansenu a nevnímat realitu změn kolem sebe, ani nekriticky přejímat vše nové.

Rozdíly mezi Kasravím a Šari'atím se nejvíce projevují v jejich postoji k literatuře. Příčinou je jejich odlišné myšlení a povaha. Kasraví se snaží být přísně logický a racionální, Šari'atí by bez své sensitivity nebyl Šari'atím. Jeho vztah k hlavním představitelům islámu – Proroku Muhammadovi, imámu 'Alímu, Fátimě, imámu Husajnovi a Zajnab má především citový rozměr.

Kromě kritiky ší'cy si Kasraví vysloužil nenávist především svojí kritikou perské klasické poesie súfismu. Klasická perská literatura se podle něho svým fatalismem, oslavou

tyranských vládců, zbabělosti a pokrytectví negativním způsobem odrazila ve stavu společnosti. Klasičtí básníci podle něho oslavovali hedonistický přístup k životu, pití vína a nevázanou lásku. V súfijských společenstvích kvetla homosexualita. Kasraví neušetřil žádného z velikánů perské literatury – Háfize, Džálaluddína Rúmího, °Omara Chajjáma ani Sádího. Vinou své kritiky ztratil dokonce profesuru na Teheránské univerzitě a sám ministerský předseda Mohammad °Alí Foroughí přikázal zastavit vydávání jeho časopisu *Pejmán*.

Postoj predstaviteľů Íránské islámské republiky ke Kasravího a Šarí°atího myšlenkovým konceptům: V současném Íránu jsou Kasravího myšlenky stále nepřijatelné, neboť zpochybňují základní dogmata šíitského islámu, který je íránským státním náboženstvím. Zakladatel islámské republiky ájatolláh Chomejní Kasravího náboženské názory kritizoval a odmítal, nicméně Kasravímu přiznal erudici historickou a lingvistickou. Chomejní kritizoval Kasravího názory ve svém díle „*Zjevení tajemství*.“

Akceptování Šarí°atího myšlenek je poněkud komplexnějším problémem. Vzhledem k tomu, že Šarí°atí legitimitu existence ší°y na rozdíl od Kasravího nezpochybnil, je přijetí Šarí°atího myšlenek o trochu snadnější. Zvláště představitelé levicových islámských proudů uvnitř íránského politického spektra o Šarí°atího rehabilitaci usilují a zdá se, že i bývalý prezident Chátamí byl Šarí°atího myšlenkami ovlivněn a do jisté míry formován, stejně tak jako mnoho příslušníků jeho generace. Nicméně pokud bychom vzali za základní poselství Šarí°atího jeho myšlenky obsažené v přednášce „*Náboženství proti náboženství*“, pak někteří odborníci mohou tvrdit, že se šíitský islám jako státní náboženství islámské republiky stal polyteistickým náboženstvím, neboť se do jisté míry přeměnil v nástroj útlaku a nesvobody. Nicméně někteří stoupenci reformy uvnitř vládního systému zdůrazňují, že revoluce je permanentní proces, což je de facto i Šarí°atího názor prezentovaný v přednášce „*Náboženství proti náboženství*.“ Šarí°atího myšlenky jsou nepřijatelné pro pravicově orientované tradicionalisty a stoupence statu quo a zachování islámské republiky a jejich vládních struktur ve stávající podobě. Novinář a vysokoškolský profesor, veterán íránsko-irácké války, Hášem Aghádžarí, který ve své přednášce u příležitosti 25. výročí Šarí°atího smrti vyzval věřící v létě 2002, aby slepě nenapodobovali duchovní, byl odsouzen k smrti. Nicméně se zdá, že legitimita práva na svobodnou interpretaci Koránu, jak ji hlásal Šarí°atí, má v Íránu početné stoupence, kteří odsouzenému profesorovi dali za pravdu a donutili justici k revizi procesu.

Reformní hnutí v současném Íránu žádající demokratické změny je nesporně Šarí'atího myšlením inspirováno. Šarí'atí s odvoláním na koránské verše tvrdí, že Bůh chtěl, aby mezi lidmi existovala různost názorů. Intelektuální a vědecký pokrok, který byl patrný v islámském světě v prvních třech stoletích, pramenil z existence svobodné výměny myšlenek, zatímco úpadek, který následoval, vyvstal z hegemonie jedné myšlenkové koncepce, jednoho náboženství, politické orientace a postupného slábnutí a umlčení svobodné výměny názorů.

Shrnutí: V Kasravího kritice šíitského islámu se projevuje silný zájem o vědu. Je racionálnější než Šarí'atí, v němž se snoubí touha po vědeckém poznání s vypjatou sensitivitou. Ahmad Kasraví ší'cu kritizuje z pozice vědce a pozitivistického myslitele, který se domnívá, že moderní věda dokáže uspokojivě analyzovat a vysvětlit všechny fenomény, které znepokojovaly lidstvo od nepaměti. Některé výhrady jsou zcela namístě, jiné však poněkud připomínají kritiku tzv. idealistických filosofů z pozice marxistické filosofie, mnohé ostré šípy Kasravího ironie zasáhly nejen šíitské duchovní, ale i prosté věřící. Kasraví svojí kritikou prebend, které duchovní bez uzardění v jeho době, ale i nyní, pobírají, nesouladem mezi jejich kázáním a jejich způsobem života připomíná našeho Jana Husa a samozřejmě i známější představitele křesťanské reformy. Tato podobnost se projevuje především u jeho kritiky poutí k místům posledního spočinutí imámů. V této souvislosti Kasravího čtenáře z našeho kulturního prostředí napadá ihned srovnání s Husovou kritikou prodeje odpustků.

Šarí'atí na rozdíl od Kasravího často zpochybňoval roli intelektu (*'aql*). Intelekt pouze ví, ale nerozumí. Objevit pravdu nelze jen studiem knih a návštěvou školy. Opakovaně zpochybňoval schopnost rozumu a vědy poznávat a vysvětlovat. Kasraví byl myslitel a vědec, Šarí'atí myslitel, vizionář a básník. Zatímco Kasraví odmítá perskou klasickou poesii a sufismus, Šarí'atí je sufismem ovlivněn, jeho vliv nepopírá a dokonce přiznává několik mystických zážitků. V duchu své ideologie však dává přednost angažovaným formám sufismu (*futuwwat*). Šarí'atí literaturu vystudoval, získal v oboru perské literatury na Sorbonně doktorát, napsal několik prozaických děl, Kasraví na druhé straně považuje jazyk za nástroj přesného vyjadřování a nikoli nástroj k vyjadřování pocitů, literární útvar románu označil také za jednu z věcí, kterou není ze západní kultury vhodné přejímat.

Kasravího výhrady k ší'ce byly tak zásadní, že zcela zpochybnil její základní pilíře a tudíž i legitimitu její existence. Pro Kasravího je autentickým islámem islám proroka Muhammada přizpůsobený vědeckému pokroku moderního světa. Kasraví odmítal všeobecně rozšířenou tezi šíitského islámu, že první tři chalífové uzurpovali moc na úkor imáma °Alího a jeho potomků, tezi o neomylnosti dvanácti imámů, zesměšňoval fragmenty známé o životě

dvanáctého imáma. Tím zcela zpochybnil „raison d'être“ šíitské větve islámu. Naopak Šarí'atí se zcela ztotožňuje s ší'ou jako náboženstvím utlačovaných a pronásledovaných. Tak jako obyčejné stoupence šíitského islámu i Šarí'atího dojmá osud imáma 'Alího a oslovuje jeho poselství. V příběhu imáma 'Alího reflektuje i svůj pohnutý životní příběh. Stejně tak jako Kasraví ale odmítá nejen uměle vytvářené prohlubování rozdílů mezi sunnity a šíity, ale také mezi muslimy a křesťany. Ztotožňuje se s francouzským islamologem Louisem Massignonem a jeho názorem, že judaismus, křesťanství a islám jsou třemi větvemi jednoho společného myšlenkového zdroje.

Je otevřen vlivu západních myšlenkových proudů, ale zároveň říká: *“Vše, čím Pascal, Marx a Sartre přispěli evropskému myšlenkovému dědictví, můžeme najít v šíitském islámu pod jménem 'Alí.”*¹¹³ Šarí'atí bohatě ve svých přednáškách užívá pojmy, které známe z existencialistických myšlenkových konceptů. Je to především svoboda jedince, otázka volby a následné zodpovědnosti za ni, právo jedince na vzpouru. Nicméně podle Šarí'atího je svoboda jedince omezena božským řádem a zákony, jeho právo vzpoury se vztahuje pouze na řád násilně prosazovaný despotickým vládcem, který pošlapává řád daný Bohem. Nedostatek Sartrových myšlenkových konceptů Šarí'atí vidí právě v absenci Boha. Obyčejný „selský rozum“ nestačí k rozlišení dobra a zla, správného od špatného. Cestu vzpoury proti bezpráví a řádu vnuceného despotickými vládci musí ukazovat nejen 'ulamá' (duchovní), ale především také intelektuálové: *“Musí být schopni rozlišit polyteistické náboženství pod matoucí maskou monoteismu a tuto masku strhnout, aby lidé mohli vyznávat náboženství, které se nezrodilo z nevědomosti, ani strachu.”*¹¹⁴

Rozdíl mezi Kasravím a náboženskými reformátory ostatních monoteistických náboženství spočívá ve skutečnosti, že ostatní chtěli své náboženství, odděleně od ostatních, reformovat, Kasraví se chce vrátit k jedinému autentickému náboženství, a tak lidi opět spojit. Touto svojí ambicí dokonce vzbudil podezření, že se pokládá za jednoho z dalších proroků po Muhammadovi. V tomto směru má mnoho společného s Šarí'atím a jeho konceptem, podle něhož bylo a je každé náboženství monoteistickým do chvíle, než se stane nástrojem útlaku a začne popírat poselství svých proroků.

¹¹³ Rahnama, Ali: *Un Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati*. I. B. Tauris, Londýn, 2000, s. 122

¹¹⁴ Shariati, Ali: *Religion vs. Religion*. Chicago, ABC International group, 2000, s. 57

Pokud přistoupíme na kacírskou myšlenku, že oba byli do jisté míry proroky, pak je Šarí'atí díky své sensitivitě „prorokem“ z boží milosti, racionální Kasraví naopak „prorokem“ legitimizujícím svoji misi erudicí vědce a vlastním poznáním.

Šarí'atího myšlení prosazuje angažovaný přístup k životu a ke společnosti. Je to princip „angažovaného intelektuála“, který prosazovali francouzští existencialisté – Jean-Paul Sartre a Albert Camus. Tento princip také, na rozdíl od spíše salónního bojovníka Sartra, realizoval. Šarí'atí chce změny revoluční akcí, zatímco pozitivismem ovlivněný Kasraví věří ve změny za pomoci osvěty a vzdělání moderního, západního typu. Ne klanění mrtvým imámům, ale tvrdá práce a vzdělání vedou k rozvoji jedince a lepším životu, nejen pro něj, ale pro celou společnost.

Přes víru v pozitivní úlohu vzdělání je Kasraví skeptičtější ke schopnostem obyčejných lidí rozeznat pravdu a žít v ní, naopak Šarí'atí více věří ve svobodu člověka a schopnost volit mezi dobrem a zlem.

Zatímco Kasraví zcela legitimitu ší'ry zpochybnil, Šarí'atí byl pravděpodobně pro své odpůrce z řad duchovenstva nevypočitatelnějším protivníkem, neboť šíitský islám nejen kritizoval, ale zároveň i oslavoval. Proto bylo obtížné, aby Šarí'atího odsoudili za rouhačství, tak jako Kasravího. Na rozdíl od Kasravího, který byl původně knězem a tudíž instituci šíitského islámu opustil, aby ji mohl kritizovat zvnějšku, Šarí'atí duchovní vzdělání neměl a nebyl součástí systému. Nicméně v podstatě „mezi řádky“ tvrdil, že on je nositelem autentického, pravého islámu, poselství proroka Muhammada a imámů 'Alího a Husajna. Naopak šíitské duchovenstvo je tím, kdo opustil pravou stezku pravdy. Ve své přednášce „*Náboženství vs. náboženství*“ vyslovil „kacírskou“, nicméně v zásadě pravdivou myšlenku, že jakékoliv monoteistické náboženství, jakmile se institucionalizuje a spojí s vládním establishmentem, stává se nástrojem útlaku a mění se v náboženství polyteistické. Tím se Šarí'atí v podstatě přiklání k nutnosti „permanentní revoluce“ a neustálé kritické sebereflexe jedinců, společnosti a přetváření jejích struktur. Zde je opět patrná afinita s existencialismem, konkrétním příkladem může být Camusův „*L'homme révolté*“ (Člověk revoltující), jehož morálním imperativem je říci „ne“, kdykoliv se ocitá v konfliktu se svým svědomím.

Šari'atího sociální myšlenkové koncepty

Šari'atímu se podařilo díky síle své osobnosti a především novým přístupem k islámu, který ve svých přednáškách podával za pomoci moderní západní terminologie a neotřelého jazyka, přivést mladou generaci na prahu života zpět do lůna islámu. Svou znalost moderních západních vědeckých konceptů obratně využil, aby dokázal, že islám je i v druhé polovině 20. století nejen životaschopný, ale má i další možnosti, jak se vyvíjet. V tomto ohledu Šari'atí dokázal více než kterýkoliv šíitský duchovní.

V centru jeho názorů na společnost je vedoucí úloha nezávislého muslimského intelektuála (*rowšanfekr*). V této souvislosti má velký význam především adjektivum „muslimský“ na rozdíl od intelektuála prozápadního – zaslepeně propagujícího západní myšlení a západní způsob života. Úlohou nezávislého muslimského intelektuála je vyvést společnost z krize identity, v níž se ocitla v konfrontaci se Západem. Společnost potřebuje *mudžtáhida*, který by reinpretoval islám, vyložil jeho původní smysl moderními termíny a původní smysl aplikoval na moderní vývoj, v zájmu blaha a rozvoje celé muslimské společnosti. Šari'atí, podobně jako Iqbál, považuje za nutné „otevřít brány idžtihádu“, a interpretovat tak koránské zjevení, aby odráželo vývoj společnosti, a aplikovat je na problémy moderní doby. Každý obyčejný muslim podle Šari'atí není schopen *idžtihádu*, je však schopen, a jeho povinností je se o toto snažit, rozhodovat se čí názory brát za své a následovat. Zde však zdůrazňuje nutnost následování názorů, nikoliv však osob. Druhý případ vede k slepé imitaci, jež degraduje inteligenci člověka a vede k náboženskému modlářství – *širku*, jež je popřením principu jednosti - *tawhídu*. Ve svém názoru na rozšíření práva interpretovat koránská zjevení Šari'atí překročil všechny konvence, když prohlásil, že ke schopnosti *idžtihádu* není potřeba studovat Korán. Zdůraznil tak nezávislost získání schopnosti kreativně myslet a být pravověrným muslimem na letech strávených studiem v semináři.

Podle Šari'atího existují tři příčiny nemorálního chování: neznalost, chamtivost a strach. Opakem neznalosti je moudrost, která podle Koránu znamená především rozeznání a pochopení pravdy. Pravda je hnací silou, jež vede člověka kupředu za lepším já. Synonymem pravdy není vědecké poznání – vědec může své poznání zneužít nebo být zneužit, např. k vyrobění bomby nebo zbraně hromadného ničení. Moudrost znamená spásu lidstva, nikoli jeho zkázu. Strach je nedostatkem víry v Boha, v jeho důsledku se člověk neustále něčeho obává – smrti, chudoby, hladu. Člověk, který se bojí, přestává být sám sebou: neustále se přizpůsobuje okolí, aby se neodlišoval a splňoval očekávání. Výsledkem je bezbarvý,

beztvarý jedinec, bez vlastního názoru, osobnosti a originality. Diktatura se vyznačuje tím, že kromě osoby diktátora nikdo další neexistuje. Osobnost diktátora nepřipouštějící jedinou známku odporu potlačuje osobnosti dalších lidí a přeměňuje je ve vystrašenou amorfní masu. Pravý islám diktaturu a klanění se modlám nepřipouští už proto, že správný muslim má pětkrát denně opakovat „*Jen tobě sloužím a jen tebe žádám o pomoc.*“ To je základ *tawhidu*, principu jednoty, jehož pochopením a uskutečněním se člověk stává svobodným, sebejistým a odvážným.

Přednáška Husajn, Adamův dědic

V přednášce „*Husajn, Adamův dědic*“ Šarí'atí využívá tradičně podaného příběhu o imámu Husajnovi k podpoře své revoluční ideologie. Boj mezi chalífou Jazidem a imámem Husajnem je pro něj parabolou pro boj mezi iránskou opozicí a šáhem Mohammadem Rezou Pahlavím.

Situace v chalífátu v době, kdy se imám Husajn rozhodl ke svému činu, dle Šarí'atího líčení velmi připomíná poměry v Íránu za šáha Mohammada Rezy: ti, kdo se odváží chalífu Jazída kritizovat, jsou vězněni a zabíjeni, učenci se zabývají scholastikou namísto, aby hledali řešení skutečných problémů, věrní Prorokově pravé víře žijí v opovržení.

Významná část přednášky je věnována polemice se spisem „*Šahíd-e džavid*“ (Věčný mučedník) Ne'matolláha Sálehí-Nadžafabádího¹¹⁵, který byl vydán v roce 1968 v Qomu. Sálehí-Nadžafabádí odmítá tradiční podání Husajnova příběhu jako vědomou cestu na smrt, namísto toho nabízí své přesvědčení, že imámová cesta do Kúfy byla politickým aktem, nikoliv vědomým sebeobětováním: imám věřil, že se stane vůdcem opozice, která je dostatečně silná na to, aby podpořila jeho následnické právo. Nadžafabádí nesouhlasí s tradičním výkladem, že se imám Husejn vydal do dnešního Iráku zcela vědomě naplnit svůj smutný osud.

Šarí'atí sice oceňuje formální úroveň Nadžafabádího spisu, originální a nezávislé myšlení jeho autora. S obsahem a vyzněním spisu však vyjadřuje rozhodný nesouhlas. Argumentuje především prohlášením samotného imáma Husajna, že odchází na jistou smrt,

¹¹⁵ Ne'matolláh Sálehí-Nadžafabádí (nar. 1923) studoval fiqh v Qomu u ájatolláha Borúdzerdího a °Alláme Tabátábá'ího. Vzhledem k tomu, že měl blízko k ájatolláhovi Montazerímu, který tezi obsaženou v „*Šahíd-e džavid*“ podpořil, upadl v roce 1989 společně s ním v islámské republice v nemilost.

protože nebude Jazidovi deklarovat poslušnost. Ve své polemice se Sálehím-Nadžafabádím se tedy Šari'atí staví na pozice šíitské ortodoxie.

Přednášky „Šaháda“, „Rozprava o šahídovi“ a „Po šahádě“

Ústředními pojmy Šari'atího myšlení angažovaného islámu jsou *šaháda* a *šahíd*. Svým posluchačům je nastínil v přednáškách „Šaháda“, „Rozprava o šahídovi“, „Po šahádě“. Šari'atího rozpravy o významu mučednictví měly nesporně velký vliv na stovky mladých Íránců, kteří přijali za svůj princip ozbrojeného boje a stali se členy organizace *Modžáhedín-e chalq*. Přednášku „Šaháda“ Šari'atí pronesl osm let před islámskou revolucí devátého dne měsíce *muharramu*, kdy se připomíná mučednická smrt imáma Husajna. Nebylo náhodou, že se přednáška konala nedlouho po smrti deseti stoupenců organizace *Modžáhedín-e chalq*, mezi nimiž byli i dva Šari'atího studenti na počest prvního mučedníka z řad *Modžáhedín-e chalq* Ahmada Rezá'ího.

V úvodu přednášky „Šaháda“ porovnává Šari'atí křesťanský pojem mučedník (martyr) s islámským pojmem *šahíd* (svědek). Zatímco mučedník konotuje smrt, *šahíd* je stále živý a přítomný. Slovo *šahíd* je navíc spojeno s posvátnem, neboť vztah jedince k jeho víře a náboženství je vždy posvátný. Stejný vztah vzniká mezi stoupencem víry a jejími *šuhadá*. Šari'atí si bere na pomoc Heideggera, aby přiblížil faktory, které utvářejí osobnost člověka: je to jeho okolí a vztahy k lidem v okolí. Člověk je výslednicí svých vztahů k okolí. Jeho ctnosti a nectnosti jsou součtem ctností a negativních vlastností jedinců, kultury, ideologických konceptů, morálky, které ho obklopují. Člověk může navázat těsné vztahy i s jedinci, kteří žili dávno předním. To je podle Šari'atího případ imáma Husajna. „*Šahíd je ten, kdo se vzdá své existence ve prospěch ideálu, v němž všichni věříme. Všechna posvátnost tohoto ideálu se převtěluje do šahídovy existence. Šahíd absorbuje absolutní hodnotu ideálu, v němž věřil a pro nějž obětoval svůj život. V očích lidí tak představa jeho osoby ztělesňuje posvátnost samu a stává se tak absolutním člověkem, myšlenkou. Z tohoto důvodu nevnímáme Husajna jako syna 'Alího, ale jako synonymum islámu, imámátu, spravedlnosti a božské jednoty.*“¹¹⁶ Šari'atí rozlišuje dva typy šahídů: vzorem pro prvního z nich je Hamza, pro druhého Husajn. Hamza je především mudžáhidem, jde do boje, aby zvítězil a porazil nepřítele. Místo toho je však

¹¹⁶ Shari'ati Ali: Shahadat, A Discussion of Shahid, After Shahadat. In: *Jihad and Shahadat. Struggle and Martyrdom in Islam*. Essays and Addresses by Ayatullah Mahmud Taleqani, Ayatullah Murtada Mutahhari, Dr. Ali Shari'ati. Edited by: Abedi Mehdi and Legenhausen Gary, Houston, IRIS, 1986, s. 233

sám poražen a zabit, stává se *šahídem*, aniž by s tímto cílem šel do bitvy. Hamzovi byl poprvé v dějinách islámu udělen titul *sajjid aš-šuhadá* (Pán šahídů).

Husajn na druhé straně neodchází do bitvy s myšlenkou na vítězství, není ani náhodně zabit jako Hamza rukou Wahšiho¹¹⁷. Husajn mohl zůstat v poklidu domova a žít, místo toho se bouří a dobrovolně odchází na smrt. Volí *šahádu* jako prostředek pro demonstraci toho, co bylo skryto, popíráno nebo desinterpretováno politickým aparátem. Šaháda podle něj odhaluje to, co je skryto. Kdysi byla pravda zjevná a všichni ji následovali, postupem času však přestala vládnoucí menšině vyhovovat a ta se ji pokusila vymazat z života a mysli lidí. Postupně tak byla skutečná pravda nahrazena „pravdami“, které hovořily ve prospěch menšiny. Za těchto podmínek šahíd, aby obnovil pravdu, obětuje to nejcennější, co má: svůj život. Šaháda nemusí být spojena s obětováním života, její význam je širší, nicméně ten, kdo obětoval život, uskutečnil její „nejvznešenější“ formu. Prolití šahídovy krve zdaleka neznamena vítězství, nicméně: „*Svou smrtí šahíd odsuzuje utlačovatele a dává příklad utlačovaným. Poukazuje na agresi a oživuje to, co jí bylo popíráno. Připomíná lidem to na, co již téměř zapomněli. Pro ty, kteří si zvykli na otroctví a považují je za neměnný stav, je záchranou lodkou, zmrtvýchvstáním. Pro oči těch, kteří již nejsou schopni číst pravdu a nevidí její pravou tvář v temnotě despotismu, je krev šahída světlem svíčky, které je vyvede na pravou cestu.*“¹¹⁸

Šari‘atí dále vysvětluje význam termínu *ummat al-wasat*¹¹⁹. Zde cituje verše z Koránu, podle nichž „Bůh patří Západu i Východu. Vede toho, kdo chce, po správné cestě. Učinil vás svědky (*šuhadá’*) v *ummat al-wasat* pro lidstvo a Prorok buď svědkem tvým.“ Šahíd má tudíž sloužit ideálu *ummat al-wasat*, pojmu, který má několik významů: Na prvním místě je to společnost udržující spravedlivou rovnováhu, umírněná a duchovně orientovaná společnost bez výstředností materialismu. Tato všeobecně rozšířená interpretace je podle Šari‘atího omezená, skutečný význam implikuje větší aktivitu: Stát uprostřed, být osou času, podílet se řešení zásadních problémů, které ovlivňují dnešní svět, spolurozhodovat o budoucnosti:

¹¹⁷ Hamza, nejmladší syn ‘Abd al-Muttaliba, Prorokův strýc, byl znám jako Lev islámu. Stal se hrdinou bitvy u Badru (624), zahynul v bitvě u Uhudu v roce 627. Jeho příklon k islámu Muhammadovy stoupence nesmírně posílil, od chvíle kdy je začal Hamza podporovat, přestali být muslimové slabou a pronásledovanou skupinou. Hamza se stal se obětí spiknutí Abú Sufjánovy manželky a Mu‘áwijovy matky Hind, jež ke svým plánům využila otroka Wahšiho.

¹¹⁸ Shari‘ati Ali: *Shahadat, A Discussion of Shahid, After Shahadat*. In: *Jihad and Shahadat. Struggle and Martyrdom in Islam*. Essays and Addresses by Ayatullah Mahmud Taleqani, Ayatullah Murtada Mutahhari, Dr. Ali Shari‘ati. Edited by: Abedi Mehdi and Legenhausen Gary, Houston, IRIS, 1986, s. 241

¹¹⁹ Český společenost středu, zde ve smyslu společenost střední cesty.

„Neměli bychom být společností nepřítomnou - ghá'ib (opak pojmu šahíd), izolovanou a pseudo-mučtazílskou, měli bychom být ummou mezi Západem a Východem, mezi pravíci a levíci, mezi dvěma póly, zkrátka uprostřed. Šahíd je takovou osobností. Ummat al-wasat je společností, která stojí uprostřed bitevního pole a má univerzální poslání.“¹²⁰

Přednáška „Po šahádě“ je především emotivní výzvou posluchačům, aby následovali šahídy (šuhádá') v jejich cestě k pravému svědectví víry: „Sestry a bratři! Šahídové jsou nyní po smrti, kdežto my, skutečně mrtví, jsme naživu. Šahídové předali své poselství a my – hluší – jsme jejich obecnstvem. Ti, již byli natolik odvážní, aby zvolili smrt, když už nemohli dále žít, odešli, zatímco my, kterým schází stud, jsme zůstali. Je správné, že se nám celý svět směje, neboť my, kteří jsme symbolem ponížení, pláčeme pro Husajna a Zajnab, symboly života a cti.“ Šari'atí tvrdí, že šíité sešli ze správné cesty: Pláčem a truchlením pro Husajna se stávají nevědomky stoupenci Jazídovými: „Místo toho, abychom byli šíity [°]Alího, šíity Husajna a Zajnab, následovníky šahídů stali se naši muži a naše ženy truchlícími pozůstalými.“

Šari'atí uvádí, že Husajn osamělý tváří v tvář přesile nepřátel křičel: „Je tu někdo, aby stál po mém boku?“ Další generace šíitů si tuto výzvu mylně vyložily jako výzvu k pravidelnému oplakávání imáma Husajna. Místo jasného poselství toho, že Husajn chtěl mít následovníky v každé generaci, šíité se po staletí chybně domnívají, že chtěl, aby jej každá generace oplakávala. Každá revoluce má dvě tváře – krev a poselství. Šahíd znamená přítomnost. Ti, kteří si vybrali rudou smrt jako symbol své lásky pro umírající pravdu, nazýváme jménem šahíd. Jsou živými, přítomnými svědky, jsou pozorovateli. Nejen z pohledu Boha, ale i z pohledu mas v každém období, v každé zemi. Ti, kteří se podrobí každému ponížení, jsou umlčení, pošpinění a z hlediska dějin mrtví. Kteří jsou živí? Ti, kteří zvolili vlastní smrt a nesobecky jí šli společně s Husajnem vstříc, i když by jim možná náboženství povolilo zůstat naživu, nebo ti, kdo opustili Husajna, přidali se k Jazídovi a život si zachovali? Šahíd stojí proti těm, kdo tvrdí, že nemožnost znamená zproštění povinnosti džihádu. Šahíd je ten, kdo v době, kdy není možné si nepřítele podrobit, poníží jej svou smrtí. Šahíd je srdcem dějin. Tak, jako srdce dodává krev polomrtvému tělu umírající společnosti, jejíž děti ztratily víru v sebe sama, pomalu se blíží smrti, přijaly své podrobení a ztratily odpovědnost. Největším zázrakem šahády je, že obnovuje víru každé generace v sebe samu. Husajn nám dal ještě jednu důležitou lekci, když nedokončil hadždž a zvolil šahádu, a dal tak nejevo, že není imámátu a vedení, pokud není Husajna a místo něj je Jazíd. V této chvíli je

¹²⁰ Shari'ati Ali: Shahadat, A Discussion of Shahid, After Shahadat. In: *Jihad and Shahadat. Struggle and Martyrdom in Islam*. Essays and Addresses by Ayatullah Mahmud Taleqani, Ayatullah Murtada Mutahhari, Dr. Ali Shari'ati. Edited by: Abedi Mehdi and Legenhausen Gary, Houston, IRIS, 1986, s. 237

obcházení Ka'bu totéž, co obcházení falešných model. Ten, kdo obchází Ka'bu v nepřítomnosti Husajna, je stejný jako ten, kdo běhá kolem Zeleného paláce Mu'áwiji. Každá revoluce má dvě tváře: krev a poselství. Husajn a jeho druhové prolili vlastní krev. Druhým posláním je nést poselství do celého světa, hovořit za mrtvé a jejich prolitou krev mezi kráčejícími mrtvými. Poslání, jehož cílem je předat poselství, začíná dnes. Odpovědnost za něj spočívá na křehkých ramenou Zajnab, ženy od níž se má lidstvo učit, co znamená ctnost. Poslání Zajnab je složitější a těžší než poslání jejího bratra. Ti, kdo měli tu odvahu a vybrali si smrt, jen uskutečnili velkou volbu. Ale odpovědnost těch, kteří přežili, je těžká a složitá. Odpovědnost předat bratrovo poselství spočívá na jejích ramenou. Nechávajíc za sebou rudou zahradu *šahády*, vstupuje do města zločinu a útlaku¹²¹. Zajnab nese odpovědnost oznámit poselství mrtvých *šahídů*. Přežila je a musí být jazykem těch, jimž jazyk uťal meč popravčího. Pokud krev nemá poselství, nemá pro dějiny význam - zůstává umlčena. Pokud poselství krve nedojde ke všem generacím, je to jako kdyby *šahíd* zůstal uvězněn v hradu jednoho času a věku. Pokud by Zajnab nepředala poselství Karbaly, stala by se Husajnova smrt jen historickou událostí. Ti, kteří poselství potřebují, by o něj byli ochuzeni. Husajново poselství je následující: *“Pokud jsi věřícím, žij své náboženství. Jako věřící nebo svobodmilovný člověk buď svědkem své času, šahídem pravdy a lži ve své době.”*

Všechny bitvy jsou bitvami u Karbaly, všechny měsíce jsou *muharramem*, všechny dny jsou *‘ašúrou*. Ti, kteří zemřeli, jednali jako Husajn, ti, kdo zůstali, musí jednat jako Zajnab – jinak se stanou následníky Jazida. Šari‘atí dává na výběr: buď zemřít jako Husajn nebo přežít, ale jako Zajnab.

Velkou pozornost Šari‘atí věnuje výkladu termínu *thawra* v kontrastu k *enqeláb*. Této interpretaci věnuje přednášku nazvanou „*Thár*“, která se konala v posledním roce jeho života v lednu (*muharramu*) 1977. Obě slova jsou arabského původu, obě mají v perštině význam „revoluce“ – ne tak v arabštině – pouze *ath-thawra* znamená „revoluci“, zatímco *inqiláb* se překládá jako „převrat“. *Thár* patří k slovům, která vzhledem k jejich etymologii lze jen obtížně přeložit do cizího jazyka. Historii tohoto slova je nutno vysledovat až do předislámské doby, kdy vládla kmenová morálka. *Thár* je prolitá krev příslušníka kmene rukou člena jiného kmene, kterou je nutno pomstít. *Thawra* znamená obrození kmene Božího v každé jeho generaci jako výraz pomsty kmeni, který krev na počátku prolil. První prolitou krev v dějinách lidstva symbolizuje Ábel. Od chvíle jeho smrti se lidstvo dělí na dva kmeny: kmen Boží, tj. Ábelův a kmen Kainův (*tághút*). S každou novou přicházející generací Ábelova

¹²¹ Městem útlaku je myšlen Damašek, kam byla Zajnab po smrti svého bratra a jeho věrných u irácké Karbaly násilím odvedena.

kmene narůstá „objem krve“ prolité za spravedlnost předešlými generacemi v boji s Kainovým kmenem. Přeneseně řečeno: každá další generace nese stále větší odpovědnost a závazek vůči boji za pravdu a spravedlnost, který svedli její předkové s diktátory, vůdci, kteří se odklonili z pravé cesty.

Vedle „*Náboženství proti náboženství*“ je přednáška o šahádě nejživotascopnější a zároveň nejkontroverznější částí Šari'atího odkazu, a to nejen z pohledu západního čtenáře, ale i z hlediska budovatelů Íránské islámské republiky a těch, kdo brání stávající státoprávní uspořádání v Íránu.

V čem spočívá kontroverznost Šari'atího přednášky z pohledu dnešního západního čtenáře? Lze ji v podstatě interpretovat jako výzvu k sebevražedným útokům uplatňovaným jako prostředek v boji za víru. Otázkou je, zda je taková interpretace správná. Šari'atí se nedožil velkých spektakulárních útoků provedených islamisty v 80. letech v Libanonu, ani sebevražedných útoků, které v boji proti Izraeli využívalo v 90. letech jako hlavní zbraň palestinské hnutí Hamás. Zdá se, že i palestinská otázka stála mimo hlavní okruh Šari'atího hlavního zájmu, tj. kritiky íránských poměrů za šáha a kritiky šíitského duchovenstva. Na to, jaký by byl Šari'atího názor na přípustnost sebevražedných útoků, a to i v boji proti těm, kteří se odchýlili od pravé monoteistické víry a proti těm, kdo mohou být z pohledu muslimů považováni za okupanty, nelze s čistým svědomím odpovědět.

Podle obhájců současného statu quo v Íránu dal Šari'atí do rukou opozice, tj. především členům organizace *Modžáhedín-e chalq*, která vystoupila proti Chomejního pojetí islámské republiky a monopolizaci islámské revoluce jeho věrnými, mocnou ideologickou zbraň. Nic na tom nemění polehčující okolnost, že tuto zbraň členové organizace *Modžáhedín-e chalq* užívali již od počátku 70. let proti šáhovi, tedy v době, kdy to islamistická opozice vedená Chomejním vítala. K Šari'atího odkazu se přihlásila skupina, která krátce po revoluci spáchala atentát na Šari'atího kolegu z *Hosejníje eršádu* ájatolláha Mortezu Motahharího¹²².

¹²² Ájatolláh Mortezá Motahharí (nar. 1920, Fariman, provincie Chorásán). Studoval nejprve ve Vzdělávacím centru v Mašhadu, poté v Qomu islámské právo a teologii pod vedením 'Alláme Mohammada Hosejna Tabátábá'ího, ájatolláha Chomejního a dalších. Psal o exegezi Koránu, filosofii, etice, sociologii a historii. Ve svých dílech bránil islám proti marxismu, který si v jeho době získával velké množství příznivců, neboť teoretikové marxismu se v době jeho života pokoušeli interpretovat Korán z marxistických pozic a spojovat své ateistické doktríny s islámskou filosofií, aby zvýšili svoji popularitu. Působil na Teheránské univerzitě jako vedoucí katedry teologie a islámských věd. Krátce po islámské revoluci byl zavražděn stoupenci islamistické organizace Furqán.

Paradoxem je, že Motahharí, stejně tak jako další významný ideolog islámské revoluce ájatolláh Mahmúd Táleqání se věnovali ve svých přednáškách stejnému tématu. Mahmúd Táleqání byl význačným *mudžtahidem*, skromný původ zásadně formoval jeho levicové smýšlení a vedl jej ke snaze chránit zájmy chudých. Ve své přednášce „*Džihád a šaháda*“ pronesené krátce před červnovým povstáním roku 1963 Táleqání *džihád* definuje jako jedno z nejdůležitějších a nejdiskutovanějších témat. *Džihád* spojuje s přirozeným lidským pudem sebezáchovy darovaným Bohem. Ve své přednášce, která měla nesporně velký vliv na Šarí'atího přednášky zabývající se stejným tématem, Táleqání cituje Nízámího básně:

*„Opovržení působí vnitřní nerovnováhu,
přijetí útisku vede k ponížení,
tak jako růžový keř nos svou zbraň na rameni,
jen tak můžeš vystavit na odiv své krásné květy.“*

Podle Táleqáního servilita a nízkost mají negativní důsledky pro rozvoj lidských schopností. Ti, již žijí v takových podmínkách, mohou sice některé skutečnosti vnímat, nicméně je nemohou vyjádřit. To je ona v básni zmiňovaná nerovnováha. Pokud růžový keř chce stát hrdě a rovně, musí občas zatnout trny do rukou toho, kdo jeho růst ohrožuje.

Pokud se člověk hněvá v důsledku dotčení svých práv, důstojnosti a cti, musí se také bránit. Místo válek a zabíjení islám nabízí džihád. Ten je pevně spojen s výrazem *fí sabil Alláh* (na cestě Boží). *Sabil Alláh* odkazuje na svět, v němž lidé mohou rozvíjet své schopnosti a dosáhnout tak svobody. Pokud však hněv vzplane z důvodů, které neurčil Bůh, vzniká nespravedlivá a výbojná válka vedená většinou za účelem dobytí cizích území nebo hmotného obohacení. Na těch místech Koránu, kde je příkaz *qátílú* (vést válku) a *džáhidú* (bojovat), je však i sousloví *fí sabil Alláh*. Jsou dva druhy lidí: věřící, kteří kráčí po cestě Boží, a nevěřící, kteří sledují *tághút*, tj. falešné idoly a sobecké zájmy. *Tághút* pochází od slova *taghján*, jež se dá přeložit jako potopa, vzpoura nebo výbuch. *Tághút* je ten, kdo se dopouští *taghjánu*. Je tím, kdo překračuje hranice pro společnost přínosného konání. Překračuje tak hranice svých práv a pošlapává práva jiných. V životě jsou jen dvě možnosti,

Dílo:

„*Džihád: Svatá válka islámu a její legitimita v Koránu*“ (angl. *Jihad: The Holy War of islam and its legitimacy in the Quran*)

„*Právo a jeho principy*.“ (ang. *Jurisprudence and Its Principles*)

„*Sexuální etika v islámu a v západním světě*.“ (angl. *Sexual Ethics in Islam and in the Western World*)

„*Žena a její práva v islámu*.“ (angl. *Woman and her rights in islam*)

buď člověk sleduje ve svém konání Boha a jeho pravou cestu a zachrání se z temnoty sobectví a špatných skutků, nebo se jej zmocní *Tághút* (diktátor)¹²³. Člověk nemůže žít bez *walího* (strážce či dohláze), kterým je Bůh nebo *Tághút*. Pravá víra válku připouští. Mezi hlavní tezí křesťanství, pacifismem, a politikou zemí, v nichž je hlavním náboženstvím křesťanství, existuje dle Táleqáního diskrepance. Většinu válek ve 20. století vedly země křesťanské víry, která hlásá cestu nenásilí. Nedaleko od konferenčních sálů, kde se hovoří o míru a odzbrojení, se vyvíjejí vražedné jaderné zbraně. Táleqání odmítá pacifismus křesťanství, islám je podle něj na vyšší úrovni, více přihlíží ke skutečným potřebám člověka: *“Jen to náboženství, které si je vědomo lidských instinktů a pudů a počítá s nimi, může vládnout světu. Takové náboženství člověku říká: Máš v sobě tyto pudy, nezneužívej je však k vraždění, krádeži a k vojenskému expanzionismu. Braň svá práva, svou důstojnost, svou zemi, své náboženství a lidská práva.”*¹²⁴ Táleqání zdůrazňuje, že úlohou islámu je osvobodit národy světa od otroctví lidských zákonů a falešného náboženství sloužícího potřebám určitých společenských tříd a přivést je na pravou cestu. Nicméně toto „osvobození“ může být některými muslimy chápáno v širších souvislostech a vést k expanzionismu ve jménu šíření víry, přestože Táleqání dále zdůrazňuje, že *džihád* znamená boj za pravdu a není synonymem pro vraždění a válku.“

Táleqání si bere na pomoc slova Thomase Carlylea: *“Klíčovou otázkou je, zda je islám pravým náboženstvím. Pokud tomu tak je, pokud hlásá jedinstvo boží, poslušnost Bohu, pokud jeho nařízení a zákony jsou lidstvu prospěšné a mohou lidi učinit šťastnými, pak takové náboženství musí postupovat, a to i cestou meče.”* Pokud by člověk neměl právo na život a obranu, argumentuje dále Táleqání, jaká by byla funkce hněvu? Jestliže mu byla dána schopnost hněvat se, pak to znamená, že má práva. A pokud má práva, pak musí hněv usměrňovat k obraně svých práv. Člověk musí bránit svá práva, svou důstojnost. To je smyslem *džihádu*, který je nedílnou součástí pravého náboženství, jež má své zákony. Člověk nemůže věřit v náboženství, které na jednu stranu hlásá, že je jediným a pravým náboženstvím, jež má reformovat svět, na druhé straně však nemá nástroje, jimiž by tuto reformu prosadilo. Takové náboženství není důvěryhodné a my nemůžeme přijmout za své, že bylo sesláno Bohem ke spasení lidstva a k jeho vedení po cestě pravdy a spasení. islám přišel, aby posílil postavení člověka, přivedl ho k Bohu, a aby na světě nastolil spravedlnost a

¹²³ Tághút byla kurajšovská pohanská modla. V islámu se později stává symbolem bezpráví a tyranie. Jako Tághút byl v Íránu označován šáh Mohammad Rezá Pahlaví.

¹²⁴ *Jihad and Shahadat. Struggle and Martyrdom in Islam. Essays and Addresses by Ayatullah Mahmud Taleqani, Aytullah Murtada Mutahhari, Dr. Ali Shari'ati, Houston, IRIS, 1986, s. 53*

rovnost. Přišel, aby ukončil války, loupení, vraždění a expanzionismus. Je nutno zvednout zbraň proti těm, kdo utlačují lidstvo, pošlapávají důstojnost, život a lidská práva. Muslimové mají rovná práva bez ohledu na to, zda jsou bílí nebo černí, Arabové či nearabové.

Lidská práva nicméně, zdá se, končí v okamžiku, kdy se Táleqání vyjadřuje k bahá'ismu: Za bahá'ismem se podle něj skrývá sionismus a za sionismem kolonialismus. Do všech iránských ministerstev a institucí se podle něj infiltrovali bahá'isté. Kritizuje rovněž skutečnost, že někteří šáhovi ministři mají izraelské poradce.

Šahíd je podle něj ten, kdo spatřil pravdu. Proto sám sebe anihiluje jako kapku v moři pravdy. To je pravý význam výrazu *faná' fi Alláh*, *faná'* neznamená to, co hlásají súfijové. Jestliže je člověk připraven k sebezničení¹²⁵ v důsledku toho, že zřel pravdu a chce tuto pravdu nastolit, je *šahídem*. Zde opět cituje Rúmího:

*„Stal jsem se rostlinou,
když rostlina zahynula, stal jsem se zvířetem,
když zvíře zahynulo, stal jsem se člověkem,
nebojím se smrti, nikdy mě neponížila,
jednou zemřu jako lidská bytost,
a poletím jako anděl,
a jednou mne křídla odnesou i z andělského stavu,
stanu se něčím nepředstavitelným,
stanu se ničím, ničím, protože k Němu se vrátím.“*

Husajnovým druhům v den *‘ašúry* narostla křídla, těla se stala pro jejich duše příliš malá. Na otázku, proč jsou všichni lidé tolik deprimovaní, Táleqání odpovídá, protože jsou příliš svázání s tímto nízkým světem a protože se domnívají, že nejdůležitější jsou peníze a moc.

Přednášky o džihádu a šahádě ájatolláha Motahhariho mají spíše scholastický charakter. Pro stanovení definice džihádu si na pomoc bere verše Koránu: *„Bojuj proti těm, jimž bylo dáno Písmo, ale nevěří v Boha a poslední den (soud), nezakazují to, co Bůh zakázal přes svého Posla, nenásledují pravdu, dokud nezaplatí daň džizja.“* (9:29) Motahhari argumentuje, že Bůh nevyzývá k válce proti všem lidem Knihy, ale proti těm, kdo nevěří v Boha a nedbají zákazů.

¹²⁵ V anglickém překladu „selfannihilation“, což může být přeloženo i jako sebezničení.

Motahharí poukazuje na rozpory mezi exegety týkající se těchto veršů: Jedni se domnívají, že Korán učí, že lidé Knihy se dělí na dvě skupiny: ty, co skutečně věří v Boha a v Boží zákony. Tuto skupinu je nutno nechat žít jejich způsobem. Je nutno však bojovat proti těm, kdo víru nemají a kteří namají za zapovězené to, co Bůh zakázal.

Motahharí si klade otázku, zda je válka vždy zlá. Obhajuje obrannou válku vedenou v případě, že nepřítel zabral naše území, majetek, potlačuje naši svobodu, pošlapává sebeúctu a vyžaduje, abychom se mu podrobili. V takovém případě nelze argumentovat slovy, že válka je zlo a že je špatné vzít do rukou zbraň. To by neznamenal mír, ale kapitulaci. V takovém případě mír nemůžeme obhajovat. Mír znamená koexistenci s ostatními při oboustranném zachování práv a důstojnosti. Kapitulace a podrobení se neznamenaají důstojnou koexistenci: jsou absolutně nedůstojné nejen pro jednu, ale i pro druhou stranu. Jedna strana se chová nedůstojně, protože je agresorem, druhá je uvržena do nedůstojného postavení tím, že kapitulovala tváří v tvář nespravedlnosti a útlaku (*zulm*). Tedy: válka, která znamená překročení práv druhého, je zjevně špatná, zatímco válka, jež znamená postavit se čelem agresí, je zcela zjevně dobrá a je v lidském životě nezbytná. Motahharí se domnívá, že křesťanství nemá zákon *džihádu*¹²⁶, protože křesťanská společnost je laická, v zemích, kde převládá křesťanství, nastala odluka církve od státu, křesťanství tedy společenské a státní struktury (tj. i obranné), ale manifestuje se jen souborem „nezávazných“ příkázání. Cílem islámu na druhé straně je společnost budovat a být její součástí. islám dává politické i ekonomické zákony. Protože s obranou společnosti je spojena nutnost mít armádu, islám má k dispozici i zákon *džihádu*. Korán podle Motahharího nedefinoval *džihád* jako agresivní válku, ale jako odpor proti agresí. Základem *džihádu* je obrana. „*Co je nutno bránit?*“, ptá se Motahharí. Obrana znamená sebeobranu, obranu svého území, majetku. Nezcizitelným právem každého národa je bránit svou nezávislost. Jestliže někdo chce jinému národu vzít jeho nezávislost a vnutit svou nadvládu, pak, pokud příslušníci národa, jemuž je nezávislost upírána, vezmou zbraně do svých rukou, jedná se o chvályhodný čin. Existuje něco vyššího, než jsou práva jednotlivců a národů. Jsou to lidská práva. Hodnota obrany nespočívá v obraně svých práv ale v obraně pravdy, správného a spravedlivého. Motahharí na tomto místě uvádí jako příklad alžírskou válku za nezávislost, v níž po boku Alžířanů bojovali i Evropané. Evropané tehdy podle něj vedli nejvyšší formu *džihádu*, protože nebojovali ve svém zájmu ale za zájmy Alžířanů.

¹²⁶ V dějinách křesťanství byly formou *džihádu* křížácké války.

Oba učenci, Motahharí i Táleqání, poukazují na to, že *džihád* má být veden za účelem sebeobrany. Motahharí nicméně obranu pojímá v širším smyslu, může zahrnovat i ochranu práv utiskovaných (*mustaz'afín*) v jiné zemi. To se stalo i jedním z pilířů iránské porevoluční zahraniční politiky v podobě podpory palestinského národa. Zatímco podle Motahharího nelze k víře nutit a války za šíření islámu nejsou povoleny, utlačování je nutno čelit, ať se jedná o muslimskou nebo nemuslimskou zemi. *Šahíd* je ten, kdo svou odvahou a smrtí vrací „anemické společnosti“ novou krev do žil.

Tato Motahharího myšlenka nás vede k citlivé otázce odlišení pojmu terorismu od spravedlivého odporu proti okupaci. Také my, Češi, jsme měli své *šahídy*. Čeho jiného chtěl dosáhnout Jan Palach, než vyburcovat svou smrtí Čechy a Slováky, kteří se začali tiše podrobovat ruské okupaci, k odporu? Slavný film s nadčasovou platností „*Vyšší princip*“ rovněž v podstatě obhajuje použití násilí ve jménu svobody, když v emotivním proslovu profesora ke studentům, poté co se dozvěděli, že byl jejich spolužák popraven Němci, zazní nezapomenutelná věta: „*Z hlediska vyššího principu mravního smrt na tyranovi není zločinem.*“ Stejně tak jako většina Čechů nepochopí, proč je izraelská státní moc pro Palestince oním tyranem, nepochopí většina muslimů, proč je symbolem útlaku pro český národ Rusko a naopak symbolem svobody Spojené státy americké, které jsou z jejich hlediska „okupační imperialistickou“ mocí. Také pohled na Německo za II. světové války může být diametrálně odlišný: Zatímco my, fašistickým Německem okupovaný národ, vnímáme roli Spojenců jednoznačně a víceméně bez pochybností, část iránské a palestinské politické reprezentace se ve vztahu k Německu řídila heslem „Nepřítel mého nepřítele je mým přítelem.“ Důkazem toho jsou aktivity jeruzalémského muftího Husajního nebo iránského generála Zahedího. Naše historické zkušenosti jsou zkrátka odlišné a zdá se, že i nesdělitelné a pro druhou stranu nepochopitelné.

1. května 1979 se sám Motahharí stal paradoxně obětí atentátu, který provedla organizace *Furqán* odvolávající se na Šarí'atího učení. *Furqán* byl založen v roce 1963 studenty, kteří odmítali vedoucí úlohu Chomejního a jeho věrných v revolučním hnutí. Před Motahharím se obětí *Furqánu* stal vrchní velitel generálního štábu ozbrojených sil generál Qarání. Motahharí je pro současné iránské vedení *šahídem*, zatímco pro členy *Furqánu* jedním z představitelů tyranského režimu, který si pro sebe nelegitimně uzurpoval revoluci.

Nutno poznamenat, že přednášky „*Šaháda*“, „*Rozprava o šahídovi*“ a „*Po šahádě*“ neměly vliv jen na členy organizace *Modžáhedín-e chalq*, kteří stáli nejprve proti šáhovi a po monopolizaci revoluce jedním proudem šíitského duchovenstva i proti samotnému Chomejnímu. Ovlivnily myšlení představitelů islámské levice, kteří významně promlouvali

do dění v Íránu na konci 80. a v první polovině 90. let a prosazovali export islámské revoluce do zemí Maghribu, Blízkého a Středního východu. Hrdinný obraz *šahída* pomohl ájatolláhu Chomejmínu rekrutovat tisíce mladých chlapců pro přední linie bojů iránsko-irácké války. Přednášky pomohly oživit původní šíitskou ideologii obětování pro pravou víru, aplikují události z počátků islámu na moderní dobu a později „přenést“ bitvu u Karbaly do ulic Teheránu, na irácko – iránské pomezí a za pomoci šíitského hnutí Hizballáh i do jižního Libanonu.

Cesty posluchačů Šarí'atího mučednických rozprav se časem rozešly: Šarí'atího odkazem žijí nejen reformisté, kteří usilovali o změny osifikovaného republikánského režimu v době vlády prezidenta Sejveda Mohammada Chátamího (1997 – 2005), ale v mnohém se zřejmě inspiroval i současný iránský populistický prezident Mahmúd Ahmadínežád, přestože jeho kroky podle názorů některých expertů řídí radikální šíitští duchovní v čele s ájatolláhem Taqí Mesbáh-Jazdím, který islámskou demokracii odmítá, stejně tak jako „otevření bran idžtihádu“ širším intelektuálním vrstvám.

Šarí'atí a tiersmondismus: Přednáška „Civilizace a modernismus“

V této přednášce odrážející silné ovlivnění četbou Franze Fanona se Šarí'atí zabývá rozdílným významem pojmů kultura, barbarství, civilizovaný a moderní v západní a muslimské společnosti. Jednou z nejvýznamnějších otázek je otázka modernismu, s níž jsou konfrontovány všechny neevropské společnosti, včetně společnosti islámské. V jakém vztahu stojí modernismus k civilizaci? Jedná se o synonymní pojmy nebo modernismus nemá s civilizací nic společného? V uplynulých 100 – 150 letech Západ ve jménu civilizace usiloval o modernizaci neevropských společností. Intelektuálové podle Šarí'atího měli už před lety svůj lid upozornit na to, že civilizace a modernizace jsou dvě rozdílné věci. To však neučinili.

Nejprve Šarí'atí podává výklad pojmů intelektuál, asimilace, odcizení: Intelektuál je ten, kdo je schopen reflektovat postavení člověka v době, v níž žije. Intelektuál je zodpovědný za to, kam jeho společnost směřuje. Jeho povinností je převzít její vedení. Asimilace je popřením sebe sama. Člověk buď vůbec nezná svoji identitu, nebo ji nenávidí a chce ji popřít. Aby se distancoval od své osobnosti, společnosti a svého národa, popírá své osobní vlastnosti, svůj původ a příslušnost k národu, za něž se stydí. K odcizení dochází, když člověk ztratil

svoji identitu a nevyužívá své schopnosti, jak by měl. Jako příklad si Šarićatí bere film s Charliem Chaplinem „*Moderní časy*“: dělník u pásu, který den co den vykonává určitou jednotvárnou operaci, nakonec úplně ztrácí své touhy, pocity, myšlenky a své nadání. Člověk se stává jednorozměrnou bytostí uvězněnou v uzavřeném koloběhu výroby a konzumu, přeměňuje se v součást stroje. Existuje ale i jiná forma odcizení typická pro Neevropany, jedná se o kulturní odcizení. Kultura je souhrn duchovních, uměleckých, dějinných, náboženských forem, které si vytvořil určitý národ v průběhu dějin. Vlivem západní kultury dochází k paradoxní situaci – intelektuál, který je svým bytím zasazen do kultury vlastního národa (afrického, muslimského, indického), se začíná svému národu odcizovat, protože přijímá za své umělé problémy západního světa. Místo aby se zabýval hladem a analfabetismem své společnosti, trpí starostmi západního intelektuála. Když někdo cestoval před dvěma sty lety do Indie, byl skutečně v Indii a zažíval autentickou indickou kulturu. Nyní se západní společnosti podařilo široce exportovat své hodnoty, myšlenková schemata, ideologii, vkus i vzorce chování. Jednou z příčin je masová produkce průmyslu: Neustálým zdokonalováním strojů lze zvyšovat produkci a zisk, nicméně za předpokladu, že se zvyšuje i spotřeba. Ta má v západní společnosti své meze, proto je nutno šířit západní „hodnoty“, vkus a potřeby do neevropských zemí. Přestože Neevropan nesdílel potřeby Evropana, byly mu vnuceny. V 18., 19. a na počátku 20. století by bylo nemyslitelné, aby lidé v Africe používali produkty evropského kosmetického průmyslu – měli vlastní pojetí krásy a k jejímu zvýraznění používali vlastní kosmetické prostředky. Stejně tak na nic nepotřebovali automobil. Proto bylo potřeba Neevropana změnit, aby začal výrobky evropského průmyslu používat a aby se pro něj staly nezbytností. Bylo nutno změnit jeho ducha a vnutit mu evropského hodnuty, vkus a estetické cítění. Velkovýrobci a kapitalisté pak vymysleli plán, podle něhož se všichni lidé na Zemi museli přizpůsobit jednotnému vzoru: vést jednotný život a myslet jedním způsobem. Evropané začali ostatním vnucovat svůj způsob oblékání, myšlení, své starosti, svoji architekturu, své společenské vztahy. Bylo nutno v Neevropanech vzbudit touhu po modernizaci. Moderní znamená být podobný západnímu. Navíc bylo nutno lidi přesvědčit o tom, že moderní je synonymem civilizovaného. V době kdy Šarićatí studoval v Evropě sociologii, objevil v novinách inzerát automobilky Renault nabízející uplatnění sociologům. Ti měli napomoci odbytu v zemích třetího světa: analyzovat kulturní a společenské příčiny malého odbytu automobilů Renault v určitých částech světa. Měli pomoci přesvědčit kmenové náčelníky, aby své tradiční prostředky dopravy, koně a osly, nahradili automobily, přestože v dané oblasti chyběla infrastruktura nutná k jejich provozu – silniční síť. Cílem kapitalistů nebylo civilizovat kmeny, ale pouze modernizovat jejich myšlení a

potřeby. Aby Neevropané mohli být civilizováni, bylo nejprve nutné vyhlásit válku jejich náboženství a porazit je, protože od náboženství každá společnost odvíjí svoji identitu. Náboženství je souhrnem duchovních hodnot, na nichž je člověk závislý. Pokud dojde k poražení nebo zničení těchto hodnot, je poražen i na nich závislý jedinec. Podle Fanona chtěla Evropa přeměnit obyvatele zemí třetího světa v otroky strojů a výrobků. Šarićatí píše, že v 19. století by jako Íránec pociťoval, že je součástí velké staré civilizace, která svého času neměla obdoby a která výrazně ovlivnila svět. Jak by ho tedy někdo mohl přeměnit v bytost, jejíž hodnota spočívá jen v tom, že je konzumentem moderních produktů? Ten, kdo by toho chtěl dosáhnout, by ho musel přesvědčit o tom, že je příslušníkem nižší kultury, nižší civilizace a nižšího státoprávního uspořádání. Západní vědci museli proto podle Šarićatího „dokázat“, že mozkové buňky Evropana obsahují něco navíc, co zvyšuje jeho myšlenkový potenciál, zatímco toto Orientálci chybí. Že Evropan disponuje většími rozumovými a technickými schopnostmi, zatímco Orientálec se více řídí svými pocity a má vyvinutější smysl pro nadpřirozeno. Černoch je na tom ještě o něco hůře, inklinuje pouze k hudbě, tanci, hrám a k modlářství. Jedině evropská rasa může myslet, orientální rasa se řídí city a píše básně, černá rasa dobře zpívá a tančí. Tento koncept dělení lidské rasy posloužil v modernizaci neevropských společenství a přijali ho i vzdělání Neevropané. Stal se ideologickou municí v boji mezi modernisty a tradicionalisty v neevropských společnostech. Modernismus tak zvítězil pod vlajkou civilizace. Jeho nástrojem se stali na Západě vzdělání neevropští intelektuálové. O tom píše Jean-Paul Sartre v předmluvě k Fanonově „*Damnés de la terre*“¹²⁷: „*Přivedli jsme mladé Afričany a Asiaty na několik měsíců do Amsterodamu, Paříže a Londýna, provedli je, oblékli do našich šatů, změnili jejich vizáž, instruovali o našich normách společenského chování a pak jsme je poslali zpátky. Už to nebyly osobnosti, které mluvily samy za sebe, staly se hláskými troukami našich hodnot.*“

„*Může člověk vyvážet a přenášet civilizaci?*“, ptá se Šarićatí. Ne, ale modernizace je souhrnem moderních produktů, které člověk může zavést do jiné společnosti a tak ji v průběhu několika let modernizovat. Stejně tak lze modernizovat i člověka. Civilizovat se ale společnost takto jednoduše nedá. Civilizace a kultura není žádné v Evropě vyrobené zboží, které může mít každý, aby se stal civilizovaným. Tak se neevropské národy všeho, co měly, vzdaly: identity, morálky i duchovních hodnot. Tak byl zformován člověk, kterému jsou jeho dějiny, jeho náboženství a všechno, co jeho rasa vytvořila, cizí. Pseudointelektuál, který není schopen sám rozhodovat a nemá ani k rozhodování odvalu. A tak slovy Jean-Paula Sartra

¹²⁷ Česky „*Psanci této země*“, anglicky „*Damned on the Earth*“.

povstal „asimilovaný člověk, pseudomyslitel a pseudovzdělanec“, nikoli však skutečně vzdělaný člověk a intelektuál. Intelektuál je ten, kdo zná skutečné problémy své vlastní společnosti a kdo je schopen určovat svůj vlastní osud, zná skutečnou minulost své společnosti a její duchovní hodnoty. Lidé v neevropských zemích naslouchali pseudointelektuálům, jejichž úkolem bylo stát se prostředníky mezi západními producenty zboží a těmi, kdo se měli stát spotřebiteli. Tak byl vychován člověk, kterému jsou jeho náboženství, kultura i dějiny cizí a nenávidí je. Tento člověk se snaží ze všech sil, aby popřel sám sebe a dělal jen to, co je mu předepsáno. Za každou cenu se chce podobat tomu, kdo je ceněn výše než on - západnímu člověku. Přednáška končí slovy: „*Zatímco je Neevropan rád, že se stal moderním člověkem, raduje se evropský kapitalista, že se stal spotřebitelem jeho zboží.*“

Jak bylo řečeno na začátku, tato přednáška odhaluje silný vliv knihy Franze Fanona „*Damnés de la terre*“ („*Psanci této země*“) na Šari'atího. Ten toto klíčové dílo ideologie *tiersmondismu* z počátku 60. let 20. století přeložil do perštiny.

Nicméně nelze zapomínat, že destruktivními vlivy na orientální kulturu se v Íránu zabýval už Džalál Ál-e Ahmad, a to především ve svém proslulém eseji „*Gharbzadegi*“ (*Nákaza Západem, anglicky Westoxication*). Kritizoval v něm snahu slepě napodobovat Západ, západní způsob života a konzumentství. Jednalo se o nepřímou kritiku prozápadních a proamerických postojů Íránu za vlády šáha Mohammada Rezá Páhlavího. Ál-e Ahmad zastával po většinu života sekulární postoje, krátce před smrtí však projevil touhu navrátit se do lůna islámu a zemřít jako muslim. Vykonal pouť do Mekky, po návratu nicméně kritizoval islámské duchovenstvo. Byl mu blízký Šari'atího reformismus.

Současný izolacionismus islámské republiky vůči Západu neodráží jen postoje ájatolláha Chomejního, ale nesporně i názory Ál-e Ahmada a Šari'atího. Dlužno podoknout, že izolacionismus v íránském podání nemá tak rozvratné a fatální důsledky jako v případě některých afrických zemí, které se po odchodu západních kolonialistů propadly do nekonečného víru bratrovražedných občanských válek.

Ideologie *tiersmondismu* v současném Íránu velmi ožila za prezidentského mandátu Mahmúda Ahmadínežáda (2005 – 2009). Islámská republika, čím dál tím více izolovaná od Západu, a to nejen v důsledku svých zahraničně-politických principů daných revoluční ideologií, ale i v souvislosti s přísnějším sankčním režimem, jehož cílem je zastavit íránský jaderný program, se pasuje do role mluvčího zemí třetího světa utiskovaných Západem, především USA. Ve své zahraniční politice se zaměřuje na levicové populistické režimy Latinské Ameriky – Venezuelu, Nicaragu, Kubu a další. Vnějšímu pozorovateli může tato

relace Íránu k zemím, v nichž politika a hlasitá rétorika populistických vůdců vychází z marxistické ideologie, připadat nelogická a nekompatibilní s učením islámu. Nicméně, není tomu tak.

Podle názoru Andrewa Burgesse vyjádřeného v jeho předmluvě k anglickému vydání přednášky „*Náboženství proti náboženství*“ („*Religion vs. religion*“)¹²⁸ je nutno klíč k pochopení Šari'atího hledat nejen u Fanona, Sartra, ale také u Che Guevary¹²⁹. Burgess se domnívá, že blíže než evropští sekulární socialisté mají k Šari'atímu latinsko-američtí teologové osvobození – Camilo Torres¹³⁰, Carlos Alberto Libanio Christo¹³¹, jejichž názory začínaly přitahovat pozornost kolem roku 1970, tedy v době, kdy Šari'atí svou přednáškou oslovil své posluchače v *Hosejníje eršádu*. Zajímavá je i skutečnost, že islámská revoluce v Íránu zvítězila v roce 1979, což je i rok vítězství sandinovské revoluce v Nicaraguy. Podle Burgesse je Šari'atího myšlenkám asi nejbližší historická analýza koloniálního expanzionismu evropských velmocí „*The History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation (1492 – 1979)*“ pocházející z pera argentinského filosofa a spisovatele Enriqua Dussela¹³².

¹²⁸ Burgess, Andrew: Foreword. On Drawing a Line. In: Shariati, Ali: *Religion vs. religion*. ABC International Group, INC. Chicago, 2000. S. 6-8

¹²⁹ Ernesto Che Guevara (1928, Rosario, Argentina – 1967, Bolívie) revolucionář, vůdce guerillového boje, politik, lékař a spisovatel, ikona marxistické revoluce v Latinské Americe. Největší vliv na myšlenkové formování Che Guevary měla roční cesta po Jižní Americe v době studií medicíny. Ernesto byl silně zasažen setkáním s všudypřítomnou chudobou a došel k závěru, že jediným lékem je revoluce, která odstraní příčiny sociální nerovnosti a bídě - „imperialismus a neokolonialismus“. V Mexiku se setkal s Fidelem Castrem, stal se členem jeho Hnutí 26. července a sehrál klíčovou roli v guerillovém boji proti režimu generála Batisty. Proslul svou tvrdostí: vyžadoval disciplínu a nemilosrdně se stavěl ke zběhům a odhaleným informátorům uvnitř guerilly. Po vítězství revoluce na Kubě Che Guevara zastával různé významné funkce. Rozhodoval ve věci odvolání odsouzených představitelů Batistova režimu, a byl tak odpovědný za některé rozsudky smrti. V roce 1965 Che Guevarra Kubu opustil, aby šířil revoluci v dalších zemích. V Bolívii byl však za pomoci CIA chycen a zastřelen.

¹³⁰ Camilo Torres Restrepo (nar. 1929, Bogotá, Kolumbie – 1966, Santander) byl kolumbijský katolický kněz a člen Národní osvobozené armády (ELN). Domníval se, že povinností křesťanů je bojovat za spravedlivý společenský řád i za pomoci násilí. Proslavil se výrokem: „*Kdyby Ježíš žil v dnešní době, stal by se guerillovým bojovníkem.*“ Zahynul během své první bojové akce a stal se mučedníkem ELN.

¹³¹ Carlos Alberto Libanio Christo, alias Frei Betto (nar. 1944, Belo Horizonte, Brazílie) spisovatel, politický aktivista, teolog osvobození a dominikánský páter. Jeho životním posláním je boj proti chudobě. V roce 1969 byl vojenskou diktaturou odsouzen do vězení za to, že pomáhal pronásledovaným utéci z Brazílie. Frei Betto je považován za stoupence Fidela Castra, často navštěvuje Kubu. Společně napsali knihu o Castrových názorech na křesťanství. Působí jako duchovní poradce prezidenta Luize Inácia Lula da Silva.

¹³² Enrique Dussel (nar. 1934, La Paz, Mendoza, Argentina) je jedním z nejvýznamnějších představitelů teologie osvobození a latinskoamerického myšlení vůbec. Studoval filosofii v Argentině a Španělsku, teologii a historii ve Francii. Dva roky žil v Izraeli, v Nazarethu, kde působil ve stopách Josefových jako tesař. Po návratu do Argentiny byl obviňován z marxismu. Bylo mu vyhrožováno a jeho dům se stal cílem bombového útoku. Jeho knihy byly na „černé listině“ a nesměly být publikovány. V roce 1975 proto odešel do exilu do Mexika. Mezi jeho další díla patří „*Filosofía de la liberación*“ (Filosofie osvobození) a „*1492: El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*“ (angl. *The Invention of the Americas: Eclipse of the Other and the Myth of Modernity*).

Autor zde vykresluje rozpor mezi utlačovateli a utlačovanými na hermeneutickém modelu. Jak utlačovatelé tak utlačovaní ospravedlňují své činy náboženskou motivací. Rozpor mezi nimi připomíná Šari'atího dva druhy náboženství.

Burgessova úvaha je přesná – pokud se blíže podíváme na životní příběhy a dílo teologů osvobození, najdeme skutečně frapantní paralely mezi jejich a Šari'atího názory a cíli. K dalším teologům osvobození patří Gustavo Gutiérrez¹³³, Ernesto Cardenal¹³⁴, Juan Luis Segundo¹³⁵, Hugo Assmann¹³⁶, Elsa Tamez¹³⁷, José Míguez Bonino¹³⁸, José Porfirio Miranda,

¹³³ Gustavo Gutiérrez (nar. 1928, Lima, Peru) zakladatel teologie osvobození, dominikánský kněz a teolog. Studoval literaturu a medicínu v Peru, psychologii a filosofii v belgické Lovani, doktorská studia završil v Lyonu. Za své celoživotní úsilí ve prospěch chudých získal francouzský Řád čestné legie. Jeho klíčovým dílem je *Teología de la liberación* (Osvobozenecká teologie: Dějiny, politika, spása) z roku 1971, dále *El Dios de la vida* (1983; ang. *The God of Life*), *Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo* (1983; angl. *We Drink from Our Own Wells: The Spiritual Journey of a People*). Stejně tako další teologové osvobození i Gutiérrez měl spory s Vatikánem v důsledku svých levicových názorů. Papež Jan Pavel II. se pokoušel omezit jeho vliv v Latinské Americe.

¹³⁴ Ernesto Cardenal Martínez (nar. 1925, Granada, Nicaragua) pochází z dobře situované rodiny. Studoval literaturu v Managuy, Mexiku a New Yorku, později teologii v Mexiku. V roce 1954 se účastnil „dubnové revoluce“, jejímž cílem bylo svržení režimu Anastasia Somozy. Když byla revoluce potlačena, Cardenal vstoupil do trapistického kláštera v Kentucky v USA. Následně vystudoval teologii a byl vysvěcen katolickým knězem. Během působení na Solentinamských ostrovech založil křesťanskou komunitu a uměleckou kolonii. O své zkušenosti se podělil v knize „*El Evangelio de Solentiname*“ (*Solentinamské evangelium*). Cardenal úzce spolupracoval s Národně osvobozenou sandinovskou frontou (FSLN) v boji za ukončení vlády zkorumpované Somozovy diktatury. Po útoku na kasárna v San Carlosu, kterého se zúčastnili i obyvatelé Cardenalem založené komunity, Somozovy Národní gardy objekty na Solentinamských ostrovech vypálily. Po vítězství sandinistů v roce 1979 se Cardenal stal ministrem kultury. V roce 1995 z FSLN na protest proti autoritářským praktikám Daniela Ortegy vystoupil. Za vrchol jeho básnického díla je považováno „*Cántico Còsmico*“ (*Kosmická píseň*).

¹³⁵ Juan Luis Segundo (1925, Montevideo, Uruguay – 1996) jezuitský kněz a teolog, společně se svým přítelem Gutiérrezem považovaný za zakladatele teologie osvobození. Studoval v Argentině, belgické Lovani a v Paříži. Zabýval se mimo jiné fenomenologií a existencialismem. V roce 1965 se podílel na založení Centra teologických a sociálních studií pojmenovaném podle Petera Fabera – spolupracovníka Ignáce z Loyoly (Centro de Investigación y Acción Social „Pedro Fabro“). Středisko se zabývalo vztahy mezi společností a náboženstvím. Zkušenosti zde získané Segundo zúročil ve svém nejvýznamnějším díle „*Teología abierta para el laico adulto*“, za jejíž 4. svazek získal cenu Best Book in Liturgy. Jeden z nejpłodnějších autorů mezi teology osvobození.

¹³⁶ Hugo Assman (nar. 1933 v Brazílii – zem. 2008) vystudoval filosofii a sociologii v Brazílii, teologii a masmédiu v Římě a SRN. Jeden z nejinterdisciplinárněji založených představitelů teologie osvobození. V důsledku svých radikálních názorů byl nucen odejít do exilu. Přednášel na významných univerzitách v zahraničí. Mezi jeho nejvýznamnější díla patří „*Teología desde la praxis de liberación*“, „*La idolatria del mercado*“, „*La iglesia electrónica y su impacto su America Latina*“. Assman byl rovněž členem Společnosti teologů třetího světa (EATWOT).

¹³⁷ Elsa Tamez (nar. 1950 v Mexiku) je metodistická duchovní, theoložka a představitelka latinskoamerického feminismu. Studovala na Kostarice a ve švýcarském Lausanne. Mimo jiné se zabývá kontextuální biblickou hermeneutikou. Je autorkou řady knih, které vyšly i v anglickém překladu.

¹³⁸ Metodistický kněz José Míguez Bonino (nar. 1924 v Santa Fé, Argentina) studoval evangelickou teologii v Buenos Aires a v USA. Vyučuje teologii na domácích univerzitách i v zahraničí. Je členem presidia Světové rady církví.

Dom Hélder Câmara¹³⁹, Leonardo¹⁴⁰ a Cleodovis Boff¹⁴¹. Všichni, stejně tak jako Šari'atí svůj vztah k víře velmi niterně prožívali, přikládali vysoký význam jejímu sociálnímu rozměru, aktivně se angažovali v boji za novou lepší společnost a ve prospěch chudých. Někteří z teologů osvobození, jako například Camilo Torres, dokonce obhajovali nutnost ozbrojeného boje za změny ve společnosti a proti bezpráví, sami se do tohoto boje se zbraní v ruce zapojili, padli a stali se mučedníky.

Jiní, jako Juan Luis Segundo založili centra myšlení, na jejichž půdě kritizovali svou vládu a zpátečnickou roli duchovních, podobně jako Šari'atí na půdě teheránského *Hosejního eršád* odsuzoval praktiky vlády šáha Mohammada Rezá Pahlavího. Teologové osvobození tudíž, stejně tak jako Šari'atí, dali víře aktivní politický rozměr, angažovali a ideologizovali ji. Většina z nich hlásá i toleranci ve vztahu k dalším křesťanským denominacím: podobně Šari'atí proslul smířlivým výrokem na adresu sunnitského islámu a zdrojem nápodoby (*mardžá' taqlíd*) pro něj byl francouzský katolík a islamolog Louis Massignon. Řada z teologů osvobození byla okolnostmi a politickou situací ve své vlasti donucena i k *hidžře* a k zakládání „pravých“ křesťanských komunit. Jejich životy jsou v mnoha případech příkladem svědectví víry (*šahády*).

Leonardo Boff u příležitosti zvolení kardinála Josepha Ratzingera papežem vyjádřil obavy z toho, že římsko-katolická církev v důsledku této volby bude dále centralizovaná, netolerantní vůči ostatním denominacím a nedá prostor aktivitám latinsko-americkým

¹³⁹ Dom Hélder Câmara (nar. 1909, Fortaleza, Brazílie – 1999, Recife, Brazílie) římsko-katolický arcibiskup, přezdívaný pro svoji činnost ve prospěch chudých „biskupem favel“. Kritik diktátorských praktik vojenské junty, která se dostala k moci za pomoci puče v roce 1964. Laureát ceny *Pacem in terris*. V roce 1973 nominován na Nobelovu cenu míru. Proslul výrokem: „*Když dávám chudým najíst, jsem označován za svatého, když se ptám, proč nemají chudí co jíst, jsem komunistou.*“ Mezi jeho hlavní díla patří manifest „*Spirála násilí*“, který vznikl v době války ve Vietnamu.

¹⁴⁰ Clodovis Boff (nar. 1944, Concórdia, Brazílie) je profesorem teologie a bratrem Leonarda Boffa.

¹⁴¹ Leonardo Boff (nar. 1938, Concórdia, Brazílie) levicový brazilský duchovní, filosof a spisovatel, po dlouhá léta člen františkánského řádu. Vedle Gustava Gutiérreze jeden z nejznámějších teologů osvobození. V důsledku své kritiky církevní hierarchie a pro podporu vyjádřenou komunistickým režimům se dostal do vážného sporu s katolickou církví (zejména s kardinálem Ratzingerem, současným papežem Benediktem XVI.), který vyvrcholil jeho vystoupením z františkánského řádu. Hlásá, že mezi křesťanstvím a cíli kubánské revoluce není žádného rozporu. Ratzinger se podle Boffova názoru dopustil náboženského terorismu, když hlásal, že katolické náboženství je jedinou pravou církví. Boff se angažuje v boji za lidská práva a zapojil se i do vytváření sítě církevních komunit v chudých oblastech Brazílie a Latinské Ameriky. Podle Boffových kontroverzních názorů mají vlády George Bushe, jr., a Ariela Sharona v Izraeli mnoho společného s fundamentalistickými teroristickými státy. Po útocích na World Trade Center 11.9.2001 prohlásil, že zasažené budovy vyslaly poselství o tom, že nová civilizace nemůže být stvořena za pomoci arogantního politického systému (USA), jediného dominantního ekonomického systému symbolizovaného WTC a smrtonosné mašinérie představované Pentagonem.

Leonardo Boff je laureátem *Right Livelihood Award*, udílené ve švédském parlamentu a považované za alternativní Nobelovu cenu.

duchovním působícím přímo v „poli“, tj. mezi potřebnými ve stopách Ježíšových. V důsledku tohoto „nehybného, fosilního“ konzervatismu bude dále ztrácet stoupence a věřící¹⁴².

Boff poukazuje na nízkou míru demokracie uvnitř římsko-katolické církve poté, co Jan Pavel II. omezil rozhodovací pravomoci biskupských synod a konferencí. Kritizuje i skutečnost, že římsko-katolická církev stále upírá větší roli ženám a drží je „co nejdále od oltáře a kazatelského pultu.“¹⁴³

Leonardo Boff ve své řeči u příležitosti přijetí *Right Livelihood Award* prohlásil: „*Teologie osvobození úspěšně ukázala, že židovsko-křesťanská víra může být prvkem sociální mobilizace za hluboké změny ve společnosti, jejichž cílem je dát potřebným více spravedlnosti, demokracie a důstojnosti. Jako křesťané jsme dědici toho, kdo byl za své zvěstování a boj za svobodu pronásledován, vězněn, mučen a nakonec ukřižován. Jeho zmrtvýchvstání znamená povstání proti světovému řádu, který ospravedlňuje předsudky, posvěcuje privilegia a znemožňuje život ve znamení spravedlnosti, lásky a péče o sociální potřeby vyloučených.*“¹⁴⁴

Spory Boffa a dalších teologů osvobození s představiteli římsko-katolické církve, včetně kardinála Ratzingera, současného papeže Benedikta XVI., jsou dokonalou ilustrací aktuálnosti Šari'atího přednášky „*Náboženství proti náboženství*“ v našem křesťanském kulturně-duchovním prostředí. Přestože Šari'atí měl v době, kdy ji pronesl, na mušce především šáha, jeho mocenské struktury a jemu poslušné šiitské duchovní, kteří se podle jeho názoru svým netečným nebo dokonce patolízalským přístupem ke světské moci odklonili od odkazu imáma Husajna, je v současném Íránu vnímána jako platforma pro kritiku osifikovaných a často zkorumpovaných mocenských struktur šiitského duchovenstva ve službách islámské republiky. Některé šiitské duchovní, kteří jsou nedílnou součástí vládního systému již od vítězství revoluce, lze považovat za příklad toho, co znamená přísloví „Kázat vodu, pít víno“.

Vatikán je pro teology osvobození tím samým, co *safijovská š'ca* nebo *umajjovská sunna* pro Šari'atího, tedy *vatikánským křesťanstvím* stojícím v protikladu k *Ježíšovu autentickému křesťanství*. Boffovy argumenty použité proti Vatikánu v mnohém Šari'atího teze připomínají, stejně tak jako některé praktiky a zvyklosti přítomné v současné katolické

¹⁴² Boff, Leonardo: *Concerns about the new Pope*. www.rightlivelihood.org

¹⁴³ Anderson, Kevin: *New Pope Benedict anoints religion fundamentalism*. News&Letters, May – June 2005. www.newsandletter.org

¹⁴⁴ Boff, Leonardo: *Acceptance speech*. http://www.rightlivelihood.org/boff_speech.html. 7.12.2001

víře. Mimo jiné modlářský kult papežů a svatých, nedemokratičnost jejich výběru, atmosféra nesvobody a potlačování odlišných názorů. V první řadě však odklon od Ježíšova úsilí a každodenního „džihádu“ za nový lepší svět a pravou víru bez přetvářky a bez duchovních uplacených světskou mocí. Tyto všechny nešvary kritizovali Šarí'atí a Kasraví s tím rozdílem, že cílem jejich kritiky byli šiiťští duchovní zabývající se problémy odtrženými od politické, sociální a hospodářské reality jejich země.

V době svého pobytu v Paříži byl Šarí'atí členem redakční rady časopisu *Írán-e ázád* (*Svobodný Írán*). Časopis na pokračování vydával i překlad Che Guevarrových spisů „*La Guerra de guerrillas*“ („*Guerrilová válka*“). Jejich překladatel poukazoval na podobnost situace na Kubě a v Íránu a vyjádřil názor, že kubánské antiimperialistické hnutí je pro íránskou opozici důležitou lekcí. Dlouho se mělo za to, že spisy přeložil Šarí'atí, nicméně nanejvýš pravděpodobně se jednalo o 'Alího Šákerího, zatímco Šarí'atí byl v té době výkonným redaktorem¹⁴⁵.

Šarí'atí a mystika: Přednáška „Mystika, rovnost a svoboda“

Mystický rozměr Šarí'atího osobnosti a díla je rozhodně zajímavou badatelskou výzvou. Jeho „mystické“ spisy zahrnují především „*Dialogy samoty*“ („*Goftegúhá-je tanhá*“) a „*Hobút dar kavír*“ („*Sestup na poušť*“) napsaná v období let 1964 – 1968. Šarí'atí sám je zařadil do kategorie *kavírját* etymologicky vycházejícího ze slova *kavír* (poušť). Šarí'atího „*Kavír*“ je záhadným a smutným příběhem lidské existence. Je to příběh odpoutání se člověka od Boha a jeho sestupu na Zemi, kde si uvědomuje svoji bezmocnost a smutný úděl. Nakonec uniká z vězení svého pozemského bytí opětovným spojením s Bohem. Podle Šarí'atího je poušť místem, kde je patrná přítomnost Boha a kde ho člověk také snáze najde. Proto také Prorokové poselství Boží obdrželi na poušti.

Šarí'atí četl díla súfijských mistrů v poměrně útlém věku a byl jimi silně ovlivněn. Jak se však základní principy súfismu – odpoutání se od pozemského světa – srovnávají s jeho politicky angažovaným islámem?

Šarí'atí rozlišuje dvojí súfismus:

¹⁴⁵ Šarí'atí byl výkonným redaktorem od listopadu 1962 do července 1963.

- Sufismus, jehož cílem je najít vnitřní klid a který se snaží odpoutat od problémů pozemského světa. Základními rysy tohoto druhu sufismu je introspekce, introverze a odloučení od světa.
- Sufismus, jehož rysy jsou hrdinství a snaha měnit zavedené pořádky. Tento druh sufismu ukazuje, jak se osvobodit od útlaku, ať už se jedná o útlak náboženský nebo politický. Jako příklad tohoto „angažovaného“ sufismu podle některých názorů Šarí'atí viděl tzv. *fatiján*¹⁴⁶ (nazývané též *džavánmardán*), kteří prosluli svou velkodušností, pohostinností, statečností a ochranou zájmů chudých. Kromě toho, že *fatiján* poskytovali duchovní a morální podporu, podporovali utlačované proti despotickým vládcům, pomáhali potřebným a krmili hladové. V těchto sufíjských řádech už jejich příslušník nebyl od světa odloučeným poustevníkem, ale hrdinským „jánošíkovským“ bojovníkem za spravedlivé a čestné věci.

Ve *fatiján* Šarí'atí našel řád, který v sobě snoubil lásku k Bohu s bojem za spravedlnost a rovnost. Na osobní úrovni se identifikoval s příkladným jednáním členů řádu, kteří sami podstupovali nebezpečí a nebáli se života v nedostatku, aby ulevili potřebným.

Jako příklad tradice aktivních islámských bratrstev, *futuwwat*, Šarí'atí uvádí *Sarbedárán*, sociálně-politické a duchovně-náboženské hnutí, které ve 14. století vedlo osvobozené hnutí, jež postupně vymanilo Írán z područí Mongolů. V hnutí *Sarbedárán*¹⁴⁷ se dle Šarí'atího názoru snoubil „revoluční“ sufismus s „revoluční“ ší'ou.

¹⁴⁶ *Fatiján* je perský plurál od *fata*.

¹⁴⁷ Vznik hnutí *Sarbedárán* nebo *Sarbardár* se přičítá kazatelským aktivitám charismatického šajcha Chalífy, který do Chorásánu přišel z Mázandaránu. Poté, co byl zavražděn sunnity, se jeho nástupci Hasanu Džanimu i nadále dařilo šířit šiitskou víru. Mezitím došlo k revoltě proti bezohlednému výběru daní v Sabzeváru, která vynesla k moci vůdce rebelů °Abd ar-Razzaqa. Ten byl však v hádce ubodán bratrem Vadžehem ad-Dínem Mas'údem.

Mezitím byl Hasan Džaní nakrátko nucen uprchnout na území dnešního Iráku, po návratu byl uvězněn, na přímělu Vadžeha ad-Dína Mas'úda nicméně propuštěn. Mas'úd využil jeho popularity a nechal se společně s ním prohlásit vládcem.

Název *Sarbedár* užívali i iráňští komunisté, kteří v roce 1982 provedli ozbrojené povstání proti Islámskému zřízení v Amolu.

Přednáška „*Mystika, rovnost a svoboda*“ vyšla poprvé knižně v roce 1978, rok po Šarí'atího smrti.

Podle Šarí'atího je mystika lidské povaze je vrozená. Dokladem toho je skutečnost, že se rozvíjela jak na Západě, tak na Východě. Smysl pro duchovno způsobil, že se cesty člověka a zvířat rozešly. Čím více se člověk odpoutává od přírody, tím větší odcizení a osamocení pociťuje. Abychom toto osamocení překonali, hledáme svět, který leží mimo naše smysly. Mystika je poutí k tomuto světu. Kdyby člověku stačilo to, co vnímá smysly, nevyvíjel by se. Pokud by v člověku nebyl přítomen smysl pro mystično, byl by jen vysoce rozvinutým, inteligentním a silným zvířetem. Mystika je svítilnou, jejíž světlo ukazuje cestu k lidství. Je katalyzátorem, který přeměňuje materialistického člověka a vede jej za hranice hmotné přírody do světa ležícího mimo naše smysly. Pokud lidem chybí smysl pro mystično, duchovně strádají. To je patrné, když si uvědomíme, kam se posunula dnešní lidská společnost bez Boha: stala se civilizací divochů. Dnešní věda bádající bez ohledu na Boha dala vzniknout civilizované společnosti, nikoliv však civilizovaným lidem, zatímco v minulosti žili civilizovaní lidé v zaostalé společnosti.

Stejně tak jako institucionalizovanou ší'ou byl Šarí'atí znechucen i institucionalizovaným sufismem, který si vytvořil svůj establishment a rituály. Za vznik institucionalizovaného sufismu vinil Ibn 'Arabiho. Pod jeho vlivem kdokoliv, kdo prošel všemi požadovanými stupni a úrovněmi, se stal sufím, nicméně pravým sufím se člověk nestane učením. Teosofie, neboli *hikmat*, poznání Boha, lze dosáhnout jen mystickým prožitkem a nelze se ho naučit s pomocí intelektu. *Hikmatem* je člověk obdařen jen díky Boží milosti. Receptivním orgánem Boží milosti je srdce, nikoli však ve fyzickém smyslu svalu, který pumpuje krev do těla, ale ve smyslu duchovním, tj. jako určité vlastnosti a vnímavosti k Božím pravdám. Šarí'atí zpochybňoval roli intelektu (*'aql*), který pouze ví, ale nerozumí. Objevit pravdu nelze jen studiem knih a návštěvou školy. Opakovaně zpochybňoval schopnost rozumu a vědy poznávat a vysvětlovat.

Šarí'atí sám podle svých slov prošel několika mystickými zážitky, z nichž první se udál, když chodil do páté třídy. Na cestě do školy uslyšel zvonění, pak ho neznámá síla vrhla k zemi, kde se zmítal a točila se mu hlava, pak z nebe spadl zelený pentagram, který se přeměnil v blesk, který mu prošel očima a poté zasáhl srdce. Šarí'atí napsal, že se po dlouhý čas pokoušel porozumět významu události a vyslovil dokonce i otázku, zda to nebyl podobný příběh jako příběh proroka Muhammada. Zelený pentagram je metaforou záblesku poznání, který Bůh posílá na vyvolené.

Šari'atího názory na postavení ženy v islámu a přednáška „Fátima je Fátima“

„...berte si za manželky ženy takové, které jsou vám příjemné,

dvě, tři, čtyři,

avšak bojíte-li se,

že nebudete spravedliví,

tedy si vezměte jen jednu nebo ty,

jmíjž vládnou pravice vaše.

A tak se nejlépe vyhnete odchýlení.“

(Korán, Súra 4, Ženy)¹⁴⁸

Stejně tak jako si jsou v islámu rovni všichni příslušníci *ummy* bez rozdílu barvy pleti a postavení, jsou si podle Šari'atího rovni i muži a ženy. Byli stvořeni ze stejné podstaty, ve stejném čase a jedním stvořitelem. Mají společný původ, jsou si navzájem bratry a sestrami, pocházejí ze stejné matky a stejného otce. Šari'atí také zdůrazňuje skutečnost, že teze o stvoření ženy z Adamova žebra¹⁴⁹, vznikla chybným překladem.

„Lidé, bojte se Pána svého, jenž stvořil vás z bytosti jediné a stvořil z ní manželku její a rozmnožil je oba v množství velké mužů i žen.“¹⁵⁰ (Korán)

Žena, stejně tak jako muž, má podle Šari'atího právo a povinnost svobodné volby mezi dobrem a zlem.

¹⁴⁸ Korán, Súra 4, Ženy. Academia, Praha, 2000. S. 521. Překlad Ivan Hrbek.

¹⁴⁹ „I řekl Hospodin Bůh: „Není dobré, aby člověk byl sám. Učiním mu pomoc jemu rovnou. Když vytvořil Hospodin Bůh ze země všechnu polní zvěř a všechno nebeské ptactvo, přivedl je k člověku, aby viděl, jak je nazve. Každý živý tvor se měl jmenovat podle toho, jak jej nazve. Člověk tedy pojmenoval všechna zvířata a nebeské ptactvo i všechnu polní zvěř. Ale pro člověka se nenašla pomoc jemu rovná. I uvedl Hospodin Bůh na člověka mrákotu, až usnul. Vzal jedno z jeho žebber a uzavřel to místo masem. A Hospodin Bůh utvořil z žebra, které vzal z člověka, ženu a přivedl ji k němu. Člověk zvolal: „Toto je kost z mých kostí a tělo z mého těla! At' muženou se nazývá, vždyť z muže vzata jest.“

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. První kniha Mojžíšova. S. 19

¹⁵⁰ Korán, Súra 4, Ženy. Academia, Praha, 2000. S. 521. Překlad Ivan Hrbek.

Odpověď na otázku, jaké je podle Šari'atího postavení ženy v islámské společnosti nebo přesněji jaké by mělo toto postavení být podle autentického islámu, najdeme v jeho knize „*Fátima, Fátima ast*“ („*Fátima je Fátima*“¹⁵¹), které je oslavou dcery proroka Muhammada jako vzoru ideální muslimské ženy – dcery, manželky a matky. Kniha je rozšířenou verzí přednášky z dubna 1971 v *Hosejníje eršádu*.

V tomto díle porovnává postavení ženy v islámu a v křesťanství. Z jeho srovnání daného jednak dobovým kontextem, konkrétně situací žen v silně katolických zemích jako Itálie a Španělsko v 60. letech, vychází vítězně islám. Šari'atí např. zdůrazňuje jako důkaz superiority islámu zákaz rozvodu v katolických zemích, zatímco islám rozvod za určitých okolností povoluje a je upraven již Koránem.

*„Nikdy vám nebude možno, abyste byli spravdiví mezi ženami, i kdybyste si to přáli.
Neprojevujte však jedné z nich úplnou náklonnost a nenechávejte jinou jakoby visící ve
vzduchu!*

Dosáhnete-li dohody a budete-li bohabojní –

Vždyť Bůh je věru odpouštějící, slitovný.

Jestliže se oba manželé rozvedou, Bůh je oba obohatí ze Svě hojnosti

a Bůh je pln hojnosti, moudrý“¹⁵² (Korán)

Podle Šari'atího je pokrokovost islámu v tomto směru dána tím, že je realistický, připouští možnost určitých životních situací a odmítá pokrytecká řešení situace, kdy manželství formálně, *de iure* existuje, avšak jeho spirituální a citová dimenze vymizela.

¹⁵¹ Fátima (pers. Fáteme) byla pravděpodobně nejmladší dcerou proroka Muhammada a jeho první ženy Chadídži. Datum jejího narození se různí. Uvádí se v intervalu pěti let před započítím Prorokovy mise až dvou let po jejím začátku. Fátima měla ke svému otci velmi blízko a následovalal ho do Medíny. Její manželství s °Alím bin Abí Tálíbem bylo boží vůlí. Prorok před °Alím odmítnul Abú Bakra, °Umara a bohatého °Abd ar-Rahmána bin °Awf. Za svého života byla Fátima jedinou °Alího ženou a porodila mu syny Hasana, Husajna, Mohsena a dcery Umm Kulhúm a Zajnab. Zprávy o její smrti a místu pohřbení se liší. Dnes jsou jako místa jejího posledního spočinutí v Medíně navštěvována celkem tři místa. Fátima odmítla po dobytí Mekky ochranu Abú Sufjánovi, odvážně obhajovala °Alího právo na nástupnictví proti nároku Abú Bakra, postavila se Abú Bakrovi, když odmítal uznat její dědické právo po otci. Její jméno je odvozováno ze slova *al-fátir* (Stvořitel). Přívlastky: Vznešená paní/Nejlepší mezi svobodnými ženami: *Sajjidat chajrat an-nisá' al-hará'ir*.

Literatura o Fátimě:

Hermansen, M.K.: *Fatimeh as a Role Model in the Works of Ali Shariati*. In: Nashat, G.: *Women and Revolution in Iran*. Boulder, Colo., 1983

Majlesi, Mohammad Baqer: *Bihár al-anwár*

Massignon, Louis: *Les origines de la méditation shi'ite sur Salmân et Fátima*.

Schimmel, Annemarie: *Islamic Names*. Edinburgh, 1989

¹⁵² Korán, Súra 4, Ženy, 128/129, 129/130. Academia, Praha 2000, s. 537. Překlad Ivan Hrbek.

Nicméně základní důkaz pro tvrzení, že islám pohlíží na ženu jako na plnoprávnou bytost, vychází ze srovnání Bible a Koránu. Podle Bible se prvotního hříchu v dějinách lidstva dopustila žena – Eva a ke hříchu svedla také Adama. Katolická církev do dnešní doby zakazuje svým duchovním uzavírat manželství. Přestože argumentuje tím, že by se ženatí kněží nemohli oddat plně Bohu, jejím hlavním důvodem je to, že ženu ve skutečnosti považuje za hříšnici a „nečisté stvoření“: „*V křesťanství byl první hřích hříchem ženy. Každý muž, jako Adamův potomek, který naslouchá ženě, i když se jedná o jeho manželku, opakuje prvotní Adamův hřích.*“¹⁵³ Pokud by služebníci Boží vstoupili do manželství, vzbudili by podle názoru katolické církve Boží hněv. Na tomto místě je skutečně namístě přiznat islámu jeho pragmatický přístup k lidské podstatě a přirozenosti a akceptace dvojího rozměru člověka: tělesně-materiálního a spirituálního. Proto se islámským duchovním manželství nezapovídá.

Šari'atí kritizuje skutečnost, že ženy na Západě po sňatku přijímají manželovo jméno a pokud mají nějaký majetek, stává se vstupem do manželství zároveň manželovým vlastnictvím. Považuje za podivné, že žena po sňatku musí kvůli změně jména požádat o výměnu všech průkazů a vysvědčení o vzdělání. Šari'atím zmiňovaná otázka změny jména je i v dnešní době jedním z hlavních argumentů těch, kdo poukazují na přetrvávající nerovnoprávné postavení žen v našich kulturních podmínkách. Změna jména je podle Šari'atího navíc důkazem toho, že žena sama o sobě je v křesťanském kulturním okruhu bez ceny. „*Jméno je důležité. Bytost, která nemá sama o sobě význam, se realizuje prostřednictvím jiných bytostí. Dokud žena žije v otcově domě, používá jméno otce – svého prvního vlastníka. Když se vdá, charakterizuje ji jméno manžela. Nemá dostatečnou cenu, aby mohla nosit své vlastní jméno.*“¹⁵⁴ V souvislosti s otázkou jména a jeho významem pro lidskou identitu Šari'atí uvádí, že po smrti Fátimy °Alí pojal za manželky další ženy, ale děti Fátimy vyrůstaly odděleně a nesly jméno své matky (bani Fátima), synové přívlastek „*bin Fátima*“ a dcera „*bint Fátima*“.

Důkazy o rovnosti ženy a muže v islámu skutečně podávají některé koránské verše:

Prorokova kritika zabíjení novorozenců ženského pohlaví obsažená v súře *Včely*:

¹⁵³ Šari'atí, Alí: *Muslim Woman*. ABC International group, Chicago, 1996, s. 121

¹⁵⁴ *ibidem*, s. 122

„Když však je někomu z nich oznámeno narození dcery, tu zachmuří se černě jeho tvář a je naplněn zlostí,

skrývá se před lidmi pro hanbu toho, co bylo mu oznámeno, a neví, zda pro potupu svou si dítě ponechat má, či zakopat je do země. Což nejsou hnusná jejich rozhodnutí?“¹⁵⁵

Rovnost volit správnou cestu a být po zásluze odměněn, rovněž v síře *Včely*:

„Kdokoliv zbožné skutky koná, ať muž či žena, a je věřící, toho vzkřísíme k životu překrásnému a věru je odměníme odměnou podle toho nejlepšího, co učinili.“¹⁵⁶

Na současném stavu západní společnosti se podle Šarí'atího podepsal vliv racionalismu. Vše, vč. etických principů, se podle jeho názoru hodnotí přísně vědeckým pohledem Descartova racionalismu. Z těchto důvodů se lidem stalo cizí sebeobětování. Moderní žena (a nejen ona) se zásluhou ekonomické a sociální samostatnosti na jedné straně emancipuje, ale zároveň se ocitá v osamění. Racionalitou konání hájí své zájmy a hledá osobní zisk, zároveň však v sobě potlačuje svoji lidskost. Ekonomická nezávislost a v legislativě zakotvená lidská práva dávají ženě příležitost opustit prostředí, které ji nevyhovuje. Ekonomickou nezávislostí a racionálním nazíráním světa však žena ztrácí schopnost sebeobětování. Ani takové vlastnosti jako loajalita, šlechtnost, vděčnost a láska neobstojí, pokud jsou hodnoceny měřítkem racionality.

Šarí'atí kritizuje sexuální nevázanost a svobodu západní společnosti, která je podle něj doprovodným faktorem veskrze materiální společnosti. Láska tak pozbývá své duchovní dimenze, dochází k její desakralizaci. Vypjatý individualismus a sex bez lásky vedou k samotě, jejímž doprovodným jevem je sebevražda, která je na Západě velmi rozšířená.

Proč je Fátima podle Šarí'atího vzorem ideální muslimské ženy? Je zakladatelkou *ahl al-bajt* - rodiny proroka Muhammada. Je dcerou Muhammada a Chadídži, první ženou narozenou v islámu, manželkou imáma 'Alího, matkou imáma Husajna, Hasana a Zajnab, v blízkosti jejíhož hrobu je v Sýrii pochován i Šarí'atí. Je ženou, která podpořila imáma 'Alího v jeho spravedlivém boji, byla mu přítelkyní, u níž vždy našel útočiště. Především však byla

¹⁵⁵ Korán, Súra 16, *Včely*, 60/58, 61/59. Academia, Praha, 2000, s. 296

¹⁵⁶ Korán, Súra 16, *Včely*, 99/97. Academia, Praha, 2000, s. 300

člověkem, který sám vede ostatní k dokonalosti cestou, po níž ho ostatní mají následovat. Je příkladem, jak být sám/sama sebou na základě vlastní volby.

Jaká by podle Šari'atího měla být ideální žena? Měla by mít svou vnitřní hodnotu danou svými vlastnostmi. Být svobodnou bytostí, která si dobrovolně volí svůj osud, přitom však dbá daných etických principů. Neměla by být obrazem materiálně založené ženy, produktu západní materialistické společnosti¹⁵⁷, ani bigotní osobou slepě napodobující své okolí.

Měla by se podobat Zajnab bint 'Alí, sestře imáma Husajna, bez níž by oběť jejího bratra byla marná a nikdo by se o ní nedozvěděl.

Pokud by měla být podobná Šari'atího manželce Púrán, pak by byla vzdělanou a angažovanou osobností, která se nesmíří s útlakem a despotickými praktikami. Šari'atí netrval na vnějších projevech zbožnosti, jimiž se podle něho pravá víra nedá posuzovat. Kvůli tomu, že Púrán nechodila zahalená, musel přesvědčovat svého otce Mohammada Taqího, aby mu k sňatku s dívkou z moderní rodiny dal souhlas.

Jiným obrazem ideální ženy pro Šari'atího byla sestra jeho bytné v Paříži Solange Bodin, s níž patrně prožil velmi silný platonický vztah v době, kdy už byl ženatý s Púrán. Solange byla intelektuálně založenou katoličkou, velmi prožívající svoji víru. V dopisu Púrán Šari'atí píše, že Solange stále studuje, ve volném čase pomáhá s učením slepému vietnamskému studentovi a nelákají ji světské radovánky jako tanec, nikdy také neopustila dům v doprovodu muže. Není ovšem jasné, nakolik si Šari'atí Solange idealizoval. Silný duchovní vztah mezi katoličkou Solange a šíitským muslimem 'Alím má však i další rozměr - symbolizuje možnost sjednocení a porozumění mezi monoteistickými vírami obecně. Solange je pro Šari'atího vzorem, po návratu do Íránu uvádí, že právě ona mu teprve ukázala, co znamená duchovní rozměr života. Společně s Louistem Massignonem mu ukázala cesty rozvoje lidského ducha. Šari'atí rovněž klade paralelu mezi Dantem Alighierim a sebou, a tak se Solange stává jeho Beatricí. Tak jako ona i Solange předčasně umírá.

¹⁵⁷ Doba, kdy Šari'atí v *Hosejnije eršádu* kázal o Fátimě bint Muhammad, se v Íránu vyznačovala skutečně materialistickým přístupem k životu. Ženy z vysokých i vyšších středních vrstev létaly „šopovat“ do Paříže a Londýna a rády zdůrazňovaly, že jejich šatník obsahuje výlučně modely od známých módních návrhářů. Lety do evropských metropolí musely být vzhledem k velkému zájmu zabukovány dlouho dopředu. Znamé pařížské značky měly *boutiques* v Teheránu a jejich inzerce obvykle začínala větou „Opomněly jste něco při své poslední cestě do Paříže?“

Podobně jako v italské Florencii po nahrazení vlády Medicejských Girolamem Savonarolou, i záhy po islámské revoluci nastal druhý extrém nuceného odvratu od konzumního přístupu k životu, ženám byl vnucen *púšeš islámí*, a to na dlouhá léta ve formě černého čáadoru nebo hidžábu v uniformních temných nebo šedých odstínech. Přestože řada žen si váže hidžáb dobrovolně, do doby než mohly vetknout do svého šátku a oděni obecně svoji individualitu a jen naznačit své ženství, uplynuly téměř dvě desetky let.

Šari'atí skutečně v rovnost žen a mužů věřil a toto své přesvědčení vyjádřil ve svém díle, především v přednášce „*Fátima je Fátima*“ a snad ještě pregnantněji v knize „*Hadždž*“, v níž klade velký důraz na *Hádžar* jako na Bohem vyvolenou představitelku monoteistické víry a symbol rasové a genderové rovnosti v islámu. Ženy a muži si jsou si podle jeho názoru rovni stejně tak v právech jako v povinnostech. Žena je stejně tak jako muž schopna vlastního úsudku, a tudíž i volit mezi dobrem a zlem.

Nicméně role mužů a žen jsou i podle Šari'atího (tak jako podle řady islámských *'ulamá'* i intelektuálů) komplementární¹⁵⁸. Svými schopnostmi, vlastnostmi a druhem inteligence se doplňují, a tudíž jsou předurčení, aby každý lépe vykonávali určité druhy činností. To však neznamená, že by Šari'atí chtěl ženy uzavírat do sekluze, i když opěvování Solanžiných ctností poněkud evokuje obecně dané atributy mužské povahy – vlastnit a kontrolovat.

Nicméně, Šari'atí je na svou dobu i kulturní prostředí skutečně moderním mužem: neupírá ženám právo na vzdělání s argumenty, že by je odvedlo od jejich poslání ochránkyne rodinného krbu a matky. Společnost vzdělaných žen vyhledává a oceňuje. Za životní partnerku si i vzdělanou ženu s vlastním názorem volí, což dokáže jen sebevědomý muž. Mezi jeho posluchači ženy měly velmi početné zastoupení a patrně toto musel později ájatolláh Chomejní akcentovat: bez žen by revoluce neměla tak velkou podporu, a proto byl nucen se odklonit od svých názorů z šedesátých let 20. století, kdy aktivně vystupoval proti volebnímu právu žen. V islámské republice ženy mají volební právo a váha jejich hlasu se rovná váze hlasu mužského.

V postoji k právům žen se Šari'atí zdá být daleko svobodomyšlnější než jiný významný představitel iránského moderního islámského myšlení Abdol Karím Soruš, který s odvoláním na základní šíitskou literaturu, sbírku *hadíthů* připisovaných imámu 'Alímu, „*Nahdž al-balágha*“ ve svých přednáškách naznačuje, že ženy mají slabší intelekt, schopnost racionálně uvažovat a nejsou tak pevné ve víře¹⁵⁹. „*Nerad' se s ženami, mají slabý úsudek a*

¹⁵⁸ Např. Sejjed Hosejn Nasr ve svém eseji „*Role žen – islámský pohled*“ uvádí: „*Islám považuje vztah ženy a muže za komplementární spíše než za vztah dvou soupeřů. Před Bohem si jsou žena i muž rovni. Jejich povinností je provádět stejné náboženské rituály a před Bohem jsou stejně odpovědní za své skutky.*“ V „metakosmické“ rovině si dle Nasra jsou obě pohlaví rovna, v rovině „kosmické“ jsou jejich biologické, psychické a sociální schopnosti komplementární. Tak jako plození potomstva předpokládá harmonické biologické spojení muže a ženy a nikoliv vztah rivality, i smysluplné a fungující společenské struktury musí být založeny na harmonické spolupráci obou pohlaví.

Nasr, Seyed Hossein: *The Role of Women – The Islamic View*. In: *Islamic Life and Thought*. Chicago, ABC International Group, 2001, s. 212 – 213

¹⁵⁹ Mir-Hosseini, Ziba: *Islam and Gender: The Religion Debate in Contemporary Iran*. Chapter 7: Challenges and Complicities: Abdolkarim Soroush and Gender. Princeton University Press, 1999.

jsou nestálé. Zakryvej jim tvář, protože zahalení je činí dobrými. Nechat je vycházet z domu je stejné jako, kdybys dovolil nespolehlivému muži, aby je navštívil. Pokud to dokážeš zařídit, je lepší, aby neznaly nikoho jiného než tebe.“

Zibá Mir-Hosejní se pokouší argumenty užívané v „*Nahdž al-balágha*“ vyvrátit s tím, že tyto výroky imám ʿAlí pronesl v důsledku negativních zkušeností s manželkou svého tchána ʿAʿišou, která se po Muhammadově smrti spojila s těmi, kdo ʿAlího následnictví neuznávali.

Mir-Hosejní ve své knize „*Islam and Gender*“ označuje výroky o ženách obsažené v „*Nahdž al-balágha*“ za urážlivé. Dělí je do dvou skupin: na výroky podložené úvahou a výroky ničím nepodložené.

„Ženy jsou skrz naskrz ztělesněním zla. Nejhorší však je, že se bez nich nelze obejít“.

Po bitvě u Basry¹⁶⁰ imám ʿAlí obyvatele tohoto města kárá slovy: „*Jste armáda ženských pod velením čtvernožce.*“

„Pokud jde o ženy, jsou pod vlivem ženských názorů a zloba jim v srdci plane jako kovářova výheň.“

S názory Zíby Mir-Hosejní nelze než souhlasit: Pokud by se měli šiitští *fuqahá* doslova a vždy řídit výše uvedenými *hadíthy* a přijímat jejich všeobecnou platnost ve vztahu ke všem ženám, pak by ovšem nepřímou popřeli výlučné postavení Prorokovy dcery Fátimy, která je v šiitském islámu uctívána jako zakladatelka Prorokova domu (*ahl al-bajt*) a která je i jako obraz příkladné muslimské ženy předmětem této kapitoly.

Mir-Hosejní je nicméně kritická i k Šaríʿatímu. Neviní ho z toho, že by popíral rovnoprávnost mužů a žen, ale z povrchního přístupu k otázkám postavení žen v islámu tak, jak je dáno šaríʿou. „*Fátéma, Fátéma ast*“ podle jejího názoru nerozebírá ani klíčové problémy žen v Íránu na počátku 70. let 20. století, ale spíše se stává platformou pro kritiku íránské společnosti za šáha jako od islámu odkloněné *džáhilije* a prezentuje romantickou revoluční verzi islámu.

¹⁶⁰ K bitvě u Basry (přesněji u vsi Churajba) došlo v roce 656 AD. Střetli se v ní stoupenci ʿAlího ibn Abí Tálíba s ozbrojenci vdovy po Proroku Muhammadovi ʿAʿiši. Podle některých názorů byla bitva vyprovokována zabitím chalífy Uthmána, kterou si ʿAʿiša přála pomstít, podle jiných názorů ʿAʿíše nešlo o spravedlivou pomstu, ale o dosazení švagra Zubajra ibn al-Awwam na místo chalífy.

Koncept osvíceného intelektuála

Kniha „*Poslání svobodného intelektuála*“ („*Mission of free thinker*“) je souhrnem tří Šarí'atího přednášek ze 70 let, v nichž definuje pojem islámského intelektuála, jeho roli v islámské společnosti a zabývá se jeho odpovědností k *ummě*. Tyto přednášky jsou nejen Šarí'atího příspěvkem do diskuse o krizi muslimského světa, rovněž však praktickým manuálem, jak tuto krizi překonat.

Intelektuálové podle Šarí'atího v současnosti zaujali roli, kterou měli prorokové v dávných dobách. Jsou nejvýznamnější silou v každé společnosti: udávají směr, kterým se má lidstvo ubírat, a společnost vedou. Podle Šarí'atího se inteligence dělí na dvě skupiny: na intelektuály a osvícené myslitele. První jen užívají své teoretické a praktické znalosti, druzí cítí společenskou odpovědnost, a stávají se tak novodobými proroky. Šarí'atí přednáškami o misi svobodných myslitelů v podstatě představuje sám sebe a způsob, jímž vnímá svou vlastní roli ve společnosti.

Přednáška „*Kde začít*“ definuje osvíceného/svobodného myslitele (*rowšánfekr*) a vymezuje ho vůči pouhému intelektuálovi. Přednáška „*Co dělat*“ má dvě části teoretickou a praktickou. V teoretické části udává důvody, proč je nutné islám obrodit, část praktická přináší konkrétní akční plán pro *Hosejnije eršád*. Třetí přednáška „*Súra ar-rúm*“ („*Súra Římané: Poselství osvícených intelektuálů*“) je případovou studií síly islámu v dobách, kdy překonal tehdejší velmoci - Sásánovskou a Byzantskou říši.

Přednáška „*Kde začít?*“

Otázka „*Kde začít?*“ se v dějinách kladla vždy, když společnost stála na přelomu dvou vývojových stádií. Největší tragédií tradičních společností a islámských obzvláště je nedostatek komunikace mezi vzdělanými vrstvami a masami. Na Západě díky působení četných médií, gramotnosti a obecně vysoké úrovni všeobecného vzdělání si obyčejní lidé a intelektuálové rozumí. V dobách raného islámu tomu tak bylo i v muslimské společnosti. Tradiční muslimská inteligence *‘ulamá’*, a to včetně islámských právníků (*fuqahá*), dialektických teologů (*mutakallimún*), vykladačů Koránu (*mufasssírún*), filosofů a literátů (*udabá’*) udržovala těsné vztahy s veřejností. Přestože tito učenci studovali v ústraní seminářů

(hawz), snažili se o to, aby kontakt s obyčejnými lidmi neztráceli. Takový vztah mezi 'ulamá' a lidem existuje i dnes. Prostí lidé mohou s 'ulamá' diskutovat o svých každodenních problémech. V moderním laickém vzdělávacím systému mladí lidé studují a připravují se na své povolání v nedobytných pevnostech univerzit. Poté, co se začlení do společnosti, zaujmou určité pracovní a společenské pozice, v nichž jsou naprosto izolováni od obyčejných lidí.

Osvícenost nelze získat na žádné, sebelepší univerzitě. Pokud najdeme člověka osvíceného a ještě vzdělaného, osvícenosti nenabyl během svého studia na univerzitě, spíše byl osvícenou duší už před tím, než na univerzitu vstoupil. Lidé se často mylně domnívají, že ten, kdo odešel studovat do ciziny různé sociální, politické, ideologické a filosofické myšlenkové školy, je osvíceným vzdělavcem. To, že studoval Marxe, Sartra, Rousseaua, St. Simona a další, z něj činí jen erudovaného specialistu. Je vědcem, sociologem, a může tudíž přednášet o různých myšlenkových školách na univerzitě. Díky univerzitnímu vzdělání se člověk stává odborníkem, ne však nutně osvícenou osobností schopnou vnímat a porozumět problémům vlastní společnosti, schopnou vést obyčejné lidi k uvědomění a pomoci jim vytyčit společné cíle a ideály. Na příkladu Jean-Paula Sartra Šarí'atí ukazuje, že člověk může být považován za osvíceného vzdělance ve Francii a na Západě, Sartrova přesná kopie by však v zemích třetího světa byla zcela nepoužitelná. Sartrův existencialismus reaguje na západní konzumní způsob života, kde se všechny rozměry existence redukuje na produkci zboží, přemrštěný konzum a všudypřítomnou sexuální svobodu. Západ tedy potřebuje spasitele, který by jej osvobodil od konzumního hedonismu. V Asii, Africe nebo Latinské Americe, kde lidé zápasí s chudobou, hladem, negramotností a kde se ani průmysl zatím dostatečně nevyvinul, by Sartre se svým učením společnosti prokázal jen medvědí službu. Stejně tak nelze kázat stejnými slovy v mešitě, do níž chodí teheránské horní vrstvy, a v mešitě v některé z nerozvinutých iránských provincií. Podle Šarí'atího tedy neexistuje universální osvícený myslitel: osvícenost je daná dobou a místem, sociálními a historickými podmínkami. Kdyby například anglický filosof Bacon, který hlásal nutnost osvobodit vědu, rozum a lid od omezení daných církví, žil v současné době na stejném místě, musel by hlásat pravý opak. Časy se změnily, potřeby jsou jiné a podstata současných problémů a krize západního světa musí být nazírána ze zcela odlišného úhlu pohledu, než tomu bylo za Baconova života.

Třetí svět po dlouhá léta trpěl chybami, kterých se dopouštěli tzv. „osvícení myslitelé“, kteří se domnívali, že osvícenost může být importována tak, jako zboží. „ *Po dlouhá léta cítění, uvědomění a myšlenky našich lidí řídili takzvaní osvícení jedinci, kteří se domnívali, že ukazují cestu ke spáse, zatímco jejichž poselství bylo špatné. Tím že jsme se řídili jejich špatnou analýzou problémů, bojovali jejich bitvy, promarnili jsme naši příležitost*

a lidský potenciál. Konečným výsledkem se stala beznaděj, zoufalství, nenávist, únik před odpovědností, izolace a mysticismus. Jeden špatný směr byl postupně nahrazen jiným špatným směrem a nevhodnými cíly. Cyklus se opakoval a lidé, kteří následovali falešné sociální proroky, dále ztráceli své schopnosti.“¹⁶¹ Šari'atí dále cituje příklady, kdy se intelektuálové mýlili v příčinách zaostalosti jejich země – ve 40. letech to byla propagace nahrazení perského písma latinkou po tureckém vzoru. Pokud by perské písmo bylo příčinou zaostalosti, pak by Japonsko a Čína byly nejzaostalejšími zeměmi světa. Za falešnou příčinu zaostávání islámského světa za Západem Šari'atí považuje i oddělené vzdělávání dívek a chlapců a tzv. sexuální nesvobodu. Za falešného osvícence do jisté míry pokládá i jednoho z nejvýznamnějších iránských vzdělavců poloviny 20. století Ahmada Kasravího. Přestože se s jeho kritikou některých aspektů islámu a šíitského islámu ztotožňuje, kritizuje Kasravího tvrzení, že perská poezie je jednou z příčin zaostalosti Íránu. Největším Kasravího nedostatkem ale podle Šari'atího je, že neviděl a nedokázal pojmenovat a analyzovat některé klíčové politické a ekonomické problémy své doby. „Proč byly všechny Kasravího útoky vedeny proti náboženství a proti Háfizovi, proč je považoval za nejtragičtější problémy naší společnosti, ale nezmínil se o Anglo-iránské ropné společnosti? Co bylo během tohoto relativně demokratického období nejnaléhavějším a nejzávažnějším tématem? Identifikovat Háfize jako prapříčinu iránské bídě nebo se spíše zabývat ekonomickými, politickými problémy a kolonialismem?“¹⁶² Příležitost analyzovat takovéto problémy se nenaskytne často a Kasraví ji podle Šari'atího promarnil.

Jiní falešní osvícenci v dnešní době hlásají myšlenky nacionalismu: Zatímco na Západě v 18. a 19. století nacionalismus sehrál poměrně pozitivní roli a pomohl k emancipaci evropské společnosti zpod jha zpátečnické moci církve, v dnešní době působí rozvratně v mladých zemích, které se osvobodily od kolonialismu. Hlavní myšlenka nacionalismu, že každý národ by měl mít svůj vlastní stát, rozdělila např. v Alžírsku Araby a Berbery, které doposud spojovalo pouto společného náboženství – islámu.

Šari'atí dále varuje před falešnými společnými jmenovateli, za něž považuje humanismus, nacionalismus a náboženství. Pokud jsou využity na nesprávném místě a v nesprávném čase vytvářejí falešné pouto mezi těmi, kteří by měli stát proti sobě. Humanismus je myšlenkovým konceptem, který zneužívají koloniální velmoci k vytvoření

¹⁶¹ Shariati, Ali: *What is to be done. The enlightened thinkers and an Islamic renaissance.* North Haledon, New Jersey, Islamic Publications International, 1986, s. 11

¹⁶² ibidem, s. 14

falešného vztahu s kolonizovanými národy. Cílem je eliminovat přirozený stav nepřátelství, rozhořčení a boje mezi zcela opačnými elementy a vytvořit namísto toho nepřirozený stav mystického a humanistického smíru. Šari'atí zdůrazňuje, že nepopírá vědecké a filosofické aspekty humanismu a především koncept jednoty lidské rasy a rovnoprávnosti lidí. Pokládá však otázku proč, v čí prospěch a jaký moment jsou myšlenky humanismu užívány. „*Jsou Východ a Západ a kolonie a koloniální mocnosti ve stejném táboře,*“ táže se¹⁶³. Také nacionalismus může být způsobem, jak vytvořit umělé, na krvi založené pouto mezi dvěma antagonistickými skupinami.

I náboženství může být pod záminkou sdílené víry a rituálů využito k vytvoření falešného vztahu mezi vykořisťovaným a vykořisťovatelem. Rituály, slogany a falešná indoktrinace mohou být snadno zneužity k dosažení tohoto cíle a spojení lidí, kteří by měli stát proti sobě, poutem bratrství ve víře.

Soudobí intelektuálové se obvykle domnívají, že dialektické rozpory ve společnosti nutně vedou společnost ke svobodě a revoluci. Toto podle Šari'atího není nic jiného než velká iluze. Žádná společnost se sama nezmobilizuje a nezíská svobodu jen kvůli třídním rozdílům a nerovnosti mezi bohatými a chudými, ale díky uvědomění/ procitnutí členů společnosti. A tak se dostáváme k odpovědnosti osvícené osobnosti, jejíž úlohou je na chyby a problémy společnosti upozornit, a přispět tak k procitnutí lidí z letargie. Osvícená osobnost si uvědomuje existující sociální konflikty a jejich pravé příčiny, zná potřeby své doby a své generace, chce problémy řešit a přijímá za toto řešení odpovědnost. Pomáhá definovat cíle, mobilizuje a vzdělává nehybnou a nevědoucí společnost. Současný osvícený myslitel tak pokračuje po stezce proroků. Jeho misí je vést a pracovat pro ustavení spravedlivého řádu. Jazyk, kterým k lidem promlouvá, je současný a navrhovaná řešení jsou v souladu s kulturními hodnotami jeho společnosti. „*Kde začít v muslimské společnosti?*“, ptá se Šari'atí. Stav muslimské společnosti ve své době přirovnává ke stavu, v němž se nacházel Západ na konci středověku a na počátku renesance. Hospodářství v dnešních islámských zemích je převážně závislé na zemědělství a obchodu se zemědělskými plodinami. Hospodářskou základnou je zemědělská výroba, nikoli městské tržní hospodářství a buržoazní kapitalismus. Buržoazie, která vedla revoluci ve Francii, byla jiná, než je současná iránská nebo islámská buržoazie. Buržoazii v islámských zemích tvoří obchodníci *bázáru*, nikoliv moderní průmysloví nebo finanční kapitalisté. Obchodníkům *bázáru* schází energie a dynamismus moderní buržoazie. Jsou pouze mezičlánkem mezi zemědělským sektorem a

¹⁶³ ibidem, s. 16.

spotřebitelem. V islámských zemích se sice pomalu formuje buržoazie podobná té v Evropě v 18. století, nemá však takovou váhu, jako měla buržoazie v 18. století ve Francii. Nová buržoazie v Íránu nahradila staré obchody novými, aby se stala zprostředkovatelem západní kultury a hodnot. Íránská buržoazie posílila spotřebu ve městech, aniž by však posílila tuzemskou výrobu.

Osvícený myslitel musí znát kulturní hodnoty své společnosti, její vnitřní pravdy, a její vlastní palčivé problémy a citlivé body. Osvícený muslim musí znát islámského ducha, jenž dominuje jeho kultuře, dějinné procesy své civilizace, morální normy vytvořené islámem. Na rozdíl od Fanona, který nevěřil v pozitivní přínos náboženství sociálnímu hnutí, Šari'atí je přesvědčen o tom, že v některých společnostech, náboženství může pomoci osvícenému intelektuálovi vést společnost ke stejným cílům, k nimž ji vedl Franz Fanon jinými prostředky.

Ve svých přednáškách na téma role intelektuála ve společnosti se Šari'atí řadí po boku angažovaných západních intelektuálů jako Jean-Paul Sartre a Albert Camus, kteří nebyli jen akademickými kritiky negativních společenských jevů, ale aktivně se zapojili do odboje proti fašismu za II. světové války. Jean-Paul Sartre je Šari'atimu blízký svými antikoloniálními a levicovými postoji, především kritikou francouzské koloniální politiky v Alžírsku¹⁶⁴. Camusův postoj k alžírské otázce byl vzhledem k tomu, že se v Alžírsku narodil, opačný.

Šari'atí a hadždž

„A hle, připravili jsme pro Abraháma přibytěk na místě Chrámu a řekli jsme mu: „Nepřidružuj ke Mně nic, ale očisti Chrám Můj pro ty, kdo obcházení konají,

A pro ty, kdož modlí se vestoje, klání se a na zem padají!

A vyzývej lidi ke konání pouti, a necht' k tobě přijdou pššky anebo jedoucí na všelikých velbloudech rychlých, přicházející ze všech rozsedlin hlubokých,

Abys podali vědectví o užitečných darech jim utědřených a abys vzpomínali jména Božího ve dnech známých nad dobytčím ze stád, jež Bůh jim v objivu daroval. Vezte z nich a nakrmte nuzného a chudého!

Potom necht' skončí se zanedbáváním svým, vyplní přesně sliby své a vykonají obcházení okolo Chrámu starodávského.“

¹⁶⁴ V roce 1962 Šari'atí navštívil Sartrovu přednášku o Fanonově knize „*Psanci této země*.“

(Korán, Súra 22, Pouť)¹⁶⁵

Božsmu věřícímu, který uvězněný v nástrahách života touží po čisté vodě pramene Zamzam,
Probuzení duši, která spatřila obraz ummy sestupující z pahorku 'Arafát, ale zůstává jí zapovězen vstup na
watý okresek.

Synu Abrahámovu, jenž se osvobodil od všech model Západu i Východu a v tiché poslušnosti stojí před
strážci Káby.

Deerám Hádžar, jež nemohou najít stopy své matky.

Sestře Chadidži marně hledající její práh.

Zapomenutému bratru Bilálovi toužícímu slyšet jeho hlas.

Poniženému, jehož zrak hledá cestu Proroka.

Rukám v očekávání sejitým v modlitbě.

S naději předkládám tuto knihu.

(Ali Šarí'atí: Hadždž. Věnování)

Kniha „*Hadždž*“ rozhodně patří k tomu, co je v Šarí'atího odkazu nadčasové. Jedná se o průvodce poutí do Mekky, originální interpretaci jejích rituálů, v neposlední řadě i návod, jak k pouti přistupovat a jak ji správně chápat, aby cesta na místa zrodu islámu i monoteistické víry jako takové splnila svůj účel.

Sám Šarí'atí uskutečnil *hadždž* v prosinci 1969 společně s dalšími členy centra *Hosejnije eršád* Morteza Motahharím, Minačím a Gholám Rezou Sa'ídím. Ze zdrojů centra byla cesta také financována.

Vedle modlitby (arabsky *salát*, persky *namáz*), vyznání víry (*šaháda*)¹⁶⁶, půstu (arabsky *sawm*, persky *rúze*), almužny (*zakát*) a povinnosti kráčet po pravé cestě Boží a v užším smyslu boje za víru (*džihád*) je pouť do Mekky jednou ze základních povinností muslima. Každý muslim, jemuž to zdravotní stav a finanční prostředky umožňují, by měl *hadždž* alespoň jedenkrát za život vykonat. Pouť je výrazem sounáležitosti mezi věřícími. Vztahuje se k událostem ze života Ibráhíma (starozákonní Abrahám), jež se udály dlouho před

¹⁶⁵ Korán, Súra 22, Pouť. Academia, Praha, 2000, s. 569. Překlad Ivan Hrbek.

¹⁶⁶ Šíitský islám připouští zastírání pravé víry – princip *taqije*, v případě že jde věřícímu o život, zajištění životních potřeb, etc. Proto *šaháda* není šíitskými fuqahá uváděna mezi pilíři víry.

tím, než přišel na svět prorok Muhammad. Pout' má tedy kořeny v předislámské době. Koná se od 8. do 12. dne dhú-l-hidždža - dvanáctého měsíce islámského kalendáře.

Hadždž má přesně dané rituály, které musí každý poutník vykonat, aby pout' skutečně završil: Když poutník vstoupí do stavu zasvěcení (*ihram*)¹⁶⁷, sedmkrát obchází svatyni Ka'bu (*tawáf*) a snaží se políbit černý kámen umístěný v jejím rohu. Zde Šarí'atí zdůrazňuje skutečnost, že poutník neobchází Ka'bu jen jako výraz své lásky k Bohu: vzdává zároveň čest Hádžar (Hagar) – černé ženě, otrokyni, kterou si Ibráhímová manželka Sára zvolila, aby dala jejímu muži vytouženého syna. Volba podle jeho názoru padla na Hádžar, protože ji Sára nepovažovala za sokyni a byla si jista, že neohrozí její postavení: „*Celé lidstvo, ve všech dobách, všichni, kdo věří v monoteismus, všichni, kdo přijali pozvání Boha a obcházením Ka'by Bohu vyjadřují lásku, obcházejí zároveň suknicí šatů Hádžar a vzdávají lásku i jí. Její dům, hrob, suknicice jsou nedílnou součástí obcházení Ka'by. Ka'ba sama, směr modlitby všech muslimů, směřuje k suknicí černé otrokyně. Zdá se, jako kdyby si Bůh, ze všech bytostí, které stvořil, vyvolil jedinou. Nejvznešenější z bytostí, kterou stvořil. Lidskou bytost. A mezi lidskými bytostmi? Ženu. A mezi ženami? Černou ženu a otrokyni.*“

Poutník sedmkrát běží mezi pahorky *as-Safá* a *al-Marwa*, aby si připomněl běh Hádžar, když zoufale hledala vodu pro žíznícího synka Ismá'íla, poté co ji na příkaz Boha Ibráhím zanechal samotnou v poušti. Tento rituál se nazývá *saf'*.

Napít se z pramene Zamzam na paměť chvíle, kdy se nad Hádžar Bůh slitoval a nechal vytrysknout prameni, z něhož Ismá'íla napojila.

Devátého dne dhú-l-hidždža poutníci vystoupají na pahorek °Arafát, kde v kontemplaci stráví odpoledne. Bez toho není *hadždž* považována za dovršenou.

Po západu slunce poutníci v oblasti Muzdalifa mezi pahorkem °Arafát a Údolím Miná sbírají oblázky, které následujícího dne použijí na kamenování d'ábla. Tento rituál, *ramj al-džamra*, probíhá *desátého dne dhú-l-hidždža* a poutníci v něm dokazují, že jsou schopni odolat nástrahám a pokušení d'ábla. Prožívají to samé co Ibráhím, když se rozhodoval, zda uposlechnout Boha a obětovat syna. Dábel pokoušel Ibráhíma třikrát.

Po kamenování poutníci obětují zvíře. Obětování symbolizuje milosrdenství Boží: Bůh se nad Ibráhímem slitoval a nahradil jeho syna beranem. Původně prováděli poutníci oběť sami, v dnešní době si před *hadždží* kupují obětovací kupón a oběť je provedena jejich

¹⁶⁷ *Ihrám* je označením jednak pro poutní šat, jednak pro stav zasvěcení, který trvá po celou dobu pouti. Po dobu *ihramu* se nelze holiť, česat, stříhat si vlasy, vousy a nehty, prolévat krev, trhat rostliny, voňavkovat se nebo mít pohlavní styk.

jménem, aniž by byla nutná osobní přítomnost poutníka. Maso je poté darováno chudým v jiných zemích. Tento dnešní aspekt pouti je často kritizován. Poutníci jednak nekonají obět osobně, jednak je naráz usmrceno velké množství zvířat, jestliže počet účastníků *hadždže* se pohybuje kolem dvou miliónů osob. Řeznické firmy obětují za jednotlivé poutníky jednu ovci nebo krávu za více poutníků.

Dějiny pouti do Mekky jsou starší než islám. Pout' se konala daleko před sesláním Koránu proroku Muhammadovi. Svatyně *Ka'ba* byla cílem poutníků již v dobách polyteismu a nevědomosti (*džáhilije*), v té době však schraňovala modly kmenů Arabského poloostrova. Přestože v současné době symbolizuje princip *tawhídu*, víry v jediného Boha, příslušníci dalších monoteistických náboženství, křesťanství a judaismu, na ni nemají přístup.

„*Hadždž*“ zaujímá v Šarí'atího díle výlučné postavení. Jednak je ucelenou prací, jíž se dostalo toho, co většině dalších textů, především přednášek, chybí – času na hlubší reflexi. „*Hadždž*“ je především manifestem Šarí'atího příslušnosti k islámu, manifestem víry. Je průvodcem pouti a jejími jednotlivými rituály, které autor líčí natolik plasticky, že se čtenář záhy nad stránkami knihy stává jedním z poutníků. Jak naznačuje věnování, autor si klade nelehký cíl – pomoci „zbloudilým“ nalézt pravou cestu zpět k monoteistické víře - autentickému islámu Proroka Muhammada.

Tato práce se opírá o anglickou verzi „*Hadždže*“ vydanou v roce 1992 v The Institute of Traditional Psychology pod názvem „*Hajj. Reflections on its Rituals*“ v překladu Lále Bachtjár¹⁶⁸. Překlada předchází úvod z pera Sajjida Gulzara Haidera a Šarí'atího „Slovo ke čtenáři“. Zde se Šarí'atí pokouší vysvětlit, proč se islám a především šíitský islám odchýlil od svého původního poslání. Podle jeho názoru nejpokrokovější prvky islámu byly záměrně potlačeny nebo změněny takovým způsobem, že se staly naopak antisociálními prvky útlaku. Tak jako v přednášce „*Poslání svobodného intelektuála*“ zdůrazňuje úlohu islámského intelektuála v obrození islámu: „*A ty, můj spoluvěřící, muslimi, ať už se považuješ za odpovědného Bohu nebo lidem, naše odpovědnost je stejná: Přinést zpět Korán ze hřbitova do měst. Snést Korán ze zaprášených polic a otevřít jej. Naši nepřátelé nebyli schopni Korán zničit, tak z něj alespoň učinili svatý předmět. My z něj však musíme opět učinit knihu a tuto knihu číst, protože slovo *qur'án* znamená právě toto. Až přineseme Korán zpět do života,*

¹⁶⁸ Kniha „*Hadždž*“ byla vydána v angličtině i v překladu 'Alího Behzadníji nakladatelstvím Islamic Book Trust v roce 2003.

vrátíme zpět i monoteistickou víru. Monoteismus, hadždž, džihád, imámat, mučednictví a očekávání příchodu skrytého imáma opět dostanou svůj pravý obsah.“¹⁶⁹

Zde Šari'atí uvádí, že jeho „Hadždž“ je především úvahou nad podobou pouti, nikoliv závazným právním pojednáním, jak vykonat rituály a povinnosti pouti. Šari'atí se domnívá, že zážitek z vykonané hadždže je ve většině případů promrhán. Hádždží promarní příležitost po návratu ovlivnit věřící z řad svých blízkých a přátel a vést je k pravé aktivní víře, jejíž součástí je každodenní úsilí – džihád směřující k nápravě světa. Největším darem, který hádždží přináší zpět do své země, svého kraje, svého města či vesnice je zážitek, prozření a pochopení samotného základu islámu na místě jeho zrodu, na místě smlouvy Boha a jeho lidu.

„Hadždž“ se skládá ze dvou hlavních částí a závěru. Každá z částí je dále členěna na kapitoly. První část zahrnuje: Malou pouť (*ʿumra*), Sezónu (*mausim*), Stav zasvěcení (*ihrám*) na místě smlouvy (*mīʿád*) v určeném čase (*míqát*), Zbožné předsevzetí (*níja*), Rituální modlitbu (*salát*) na místě smlouvy (*mīʿád*), Zákazy (*muharramat*), Ka'bu, Obcházení (*tawáf*), Černý kámen (*hadžar al-aswad*) a přísaha věrnosti (*bajʿat*), Stanoviště Ibráhíma (*maqám*), Sedminásobný běh (*saʿj*), Konec malé pouti. Druhá část je tvořena kapitolami: Velká pouť, Poznání (*ʿArafah*), Uvědomění (*mašʿar*), Miná (láska, víra), Kamenování model (*ramj*), Oběť (*pers. qorbáni*), Trojice model, Slavnost obětování (*al-ʿíd al-kabír*).

Šari'atí zdůrazňuje především následující aspekty významu hadždže:

Hadždž je odpoutáním se od sebe sama směrem k Bohu, cestou ve společnosti lidí. *Hadždž* je pohyb a pohyb je islám, islám je cesta směřující k pravému monoteismu, Korán je světlem, prorokové jsou průvodci, imámové vůdci. Každý muslim, který vykoná pouť do Mekky, za 23 dní, jež si pro *hadždž* vyčlenil, prožije celých 23 let života a boje proroka Muhammada za pravou víru. Poutník stráví 13 dní v Mekce, tak jako zde Prorok strávil 13 let svého života. Pak je čas odejít do Medíny a pátrat po stopách, které zde Prorok, jeho společníci a rodina zanechali. Je potřeba, aby poutník v současné Medíně hledal Medínu z doby proroka Muhammada, jen tímto způsobem na vlastní kůži prožije dějiny raného islámu, plné pohybu a individuálního i společného úsilí vést pravý život v Bohu, tedy *džihádu*.

Co je hlavním poselstvím Šari'atího „*Hadždže*“?

¹⁶⁹ Shariati Ali: *Hajj. Reflection on its rituals*. A Word to Reader. s. 35, The Institute of Traditional Psychology, 1992.

„*Hadždž je existenciálním během lidské bytosti k Bohu. Vykonání hadždže je podobno stvoření. Je symbolickým dramatem filosofie stvoření dětí Adamových. Je objektivním ztělesněním toho, co je v této filosofii relevantním. Hadždž jsou dějiny i samotný příběh monoteismu. Hadždž je symbolickým dramatem stvoření lidské bytosti a školy islámu, kde Bůh je režisérem, obsahem hry je pohyb. Hlavními hrdiny jsou Adam, Abrahám, Hádžar a Iblís. Kdo jsou herci? To je na hadždži tím nejužasnějším: Jsi to ty. Ať jsi kdokoliv, muž či žena, starý nebo mladý, černý nebo bílý, hraješ hlavní roli – jsi Adamem, i Abrahámem a Hádžar, jsi Bohem i Iblísem. Pohlaví není důležité. Je tu jen jeden hrdina, tou je lidská bytost. Je to divadlo, kde jeden herec hraje všechny role příběhu a zároveň je jeviště otevřeno všem. Každý rok jsou všichni lidé zváni k účasti v této krásné hře.*“¹⁷⁰

Rituály *hadždže* připomínají poutníkům jejich rovnost před Bohem, to, že v islámu si jsou všichni rovni bez ohledu na pohlaví, barvu pleti, vlastnictví materiální statků a společenský status. Tuto skutečnost Šarí‘atí prezentuje za pomoci postavy Hádžar.

Dále zdůrazňuje, že si Bůh nadevše oškliví přetvářku a cení si těch, kdo žijí v pravdě a jsou pevní ve víře.

‘*Arafa* je věděním, *Maš‘ar* svatým svědomím a *Miná* zastavením lásky. Trojí *džamarat* je třemi tvářemi Iblíse: despotickým donucováním, vykořisťujícím bohatstvím a falešnou zbožností.

Vrcholem „*Hadždže*“ je zamyšlení nad dvěma súrami Koránu – „*Al-Falak*“ (*Záře jitřní*) a „*An-Nás*“ (*Lid*), a pohnuté líčení okamžiků, kdy Abrahám měl obětovat syna Ismá‘íla.

Cílem vykonání *hadždže* je podle autora přeměna: *hádždží* už není tím, kým byl před poutí. Sahrál roli Ibráhíma (Abraháma), ničitele model, zakladatele monoteismu. Nepřítele nevědomosti a tyranie, nepřítele života prožitého v polospánku, rebelujícího proti klidu ponížení a bezpečí útlaku. Společně s Ibráhímem prošel jeho přeměnou od individualismu k lidské pospolitosti, ze syna domu Azarova a uctíváče model se stal zakladatelem monoteistické víry.

Hádždží se vrací domů jako jiný člověk a jeho povinností je podle Šarí‘atího měnit svět kolem sebe, nikoliv se vrátit do zaběhnutých koloběhů svého dřívějšího života před vykonáním *hadždže*. Jeho povinností je vyvést lidi ze „zahnívající bažiny“ pasivního života, z života podobného smrti, z klidného spánku v ponížení tyranskou vládou, z temnoty

¹⁷⁰ Shariati, Ali: *Hajj. Reflection on its rituals. A Word to Reader.* s. 46, The Institute of Traditional Psychology, 1992.

nevědomosti, dát lidem směr života, vyzvat je k tomu, aby se sami vydali na pouť a prošli přeměnou. Šari'atí dává *hadždži* revoluční obsah. *Hadždž* není jen souhrnem rituálů, které by měl dobrý muslim alespoň jednou v životě podstoupit a poté s klidem v srdci zemřít. Povinností *hádždžího* je měnit svět, uskutečnit revoluci, svrhnout tyranského nelegitimního vládce. Šari'atího „*Hadždž*“ je proto manifestem monoteismu, angažovaného šíitského islámu a revoluce.

*„Učiň svou zemi posvátným územím,
Neboť ty se na svatém území nacházíš.
Učiň svoji dobu posvátným časem,
Protože ty v posvátném čase žiješ.
Přeměň zemi v posvátnou mešitu,
Neboť se nacházíš v posvátném okrsku.
Protože Země je stánek Boží.
A ty sám vidíš, že tomu tak není.“¹⁷¹*

Šari'atí pojímá roli *hádždžího* ve vztahu k ummě jako osvíceneckou. Tím, že vykonal velkou pouť, nezavršil své povinnosti muslima, nyní přichází na řadu *džihád* za změny ve společnosti.

Tématem „nepromarněné“ *hadždže* a jejího přínosu pro *hádždžího* se ve své básni zabývá perský básník Násir Chosrow¹⁷²:

*„Poutníci se vrátili s vážností. Byli vděční Bohu milostiplnému a slitovnému.
Na cestě z pahorku^c Arafát do Mekky s úctou opakovali „Labbajka“.
Přestože byli znaveni drsnou pouští, těšilo je, že budou ušetřeni pekelných muk a ohně.*

¹⁷¹ Shariati, Ali: *Hajj. Reflection on its rituals*. The Institute of Traditional Psychology, 1992.

¹⁷² Násir Chosrow Qubádžání (nar. 1004 AD, Qubádžán, Velký Chorásán – přesný rok úmrtí není znám, odhaduje se mezi 1072 a 1088 AD, Jamagan, Badachšán) perský písničkář, básník, filosof a cestovatel. Studoval filosofii, matematiku, astronomii, medicínu. Uměl několik jazyků: kromě perštiny a arabštiny také turečtinu, řečtinu a indické jazyky. Na svých cestách Chosrow v Káhiře konvertoval k ismá'íliji, kterou se snažil po návratu šířit i v Chorásánu, tehdy pod vládou sunnitských seldžuků.

Podle některých názorů (Ivanov) však byl šíitou již před svou sedmiletou cestou, jejímž pravým účelem bylo prohloubit znalost ismá'íliji a nikoliv jen vykonat pouť do Mekky a na další svatá místa. Závěr života strávil jako poustevník v Badachšánu (dnešní Afghánistán).

Vykonalí hadždž a završili ʿumru.

Nyní se bezpečně navrátili do své otčiny.

Vyšetřil jsem si čas a přivítal je zpět, přestože tak obvykle muži mého postavení nečiní.

V karavaně však byl jeden z mých nejdražších a nejupřímnějších přátel.

Otázal jsem se jej, zda završil úspěšně těžkou a strastiplnou cestu.

Řekl jsem mu, že od chvíle, kdy odjel, jsem cítil lítost a smutek.

Teď jsem šťastný, že jsi hadždž vykonal a jsi jediným háždžím v naší domovině¹⁷³.

Nyní mi řekni, jak sis počínal. Choval ses s úctou na svaté půdě?

Když ses chystal sejmut svůj šat a obléci ihrám, jaké byly v té slavnostní chvíli tvé úmysly?

Vyvaroval ses všech věcí, kterých je nutno se vyvarovat? A všemu, co Bůh považuje za nízké?

Odpověděl: "Ne!"

Otázal jsem se ho, zda řekl „Labbajka“ s plným vědomím a s úctou: „Slyšel jsi příkaz Boha? Uposlechl jsi, tak jako uposlechl Ibráhím?"

Odpověděl: "Ne!"

Otázal jsem se ho, zda když na pahorku ʿArafát stál tak blízko Bohu, měl příležitost ho poznat? Byl dychtivý získat něco z jeho vědění?

Odpověděl: "Ne!"

Otázal jsem se ho, když přicházel ke Kaʿbě tak jako rodina, zbavil se své sebestřednosti?

Obával se trestu na onom světě?

Odpověděl: "Ne!"

Otázal jsem se jej, zda když házel kamení na modly, představoval si je jako d'ábelské pokušení? Vyvaroval se pak špatných skutků?

Odpověděl: "Ne!"

Otázal jsem se jej, když obětoval, aby nakrmil hladovějícího nebo sirotka, myslel při tom na Boha?

Zadusil v sobě sobectví?

Odpověděl: "Ne!"

Otázal jsem se jej, když stál na místě Ibráhíma, spolehl se jen na Boha ve vši upřímnosti a pevné víře?

¹⁷³ V 11. století AD, v odlehlém Chorásánu tomu tak skutečně bylo.

Odpověděl: „Ne!“

Otázal jsem se jej, když obcházel Ka'bu, vzpomněl si na všechny anděly, kteří létají bez ustání kolem dokola našeho světa?

Odpověděl: „Ne!“

Otázal jsem se jej, zda když uskutečnil sa'j, když běhal mezi pahorky Safá a Marwa, byl očištěn.

Odpověděl: „Ne!“

Otázal jsem se ho, když se teď vrátil z Mekky a cítil stesk po Ka'bě, pochoval tam svou duši? Toužil se tam vrátit?

Odpověděl: „Ne!“

Na cokoliv ses mě doposud otázal, ničemu jsem nerozuměl.

Řekl jsem: „Příteli, potom jsi hadždž nevykonal a neuposlechl jsi Boha! Šel jsi jen do Mekky a navštívil Ka'bu. Utratil jsi peníze jen, abys zakusil strasti poušti!

Až se rozhodneš jít na hadždž znovu, vykonej ji tak, jak jsem ti poradil!“

Chosrow píše o své pouti do Mekky, která v době jeho života byla skutečně strastiplná a nákladná, v cestopise „Safarnáme“. Cesta trvala téměř sedm let a navštívil během ní nejen Mekku a Hidžáz, ale i velké množství dalších míst, včetně egyptské Káhiry, kde strávil několik let na dvoře Fátimovců. Samotnou Mekku navštívil během cesty celkem čtyřikrát a vykonal všechny rituály spojené s *hadždží*, nicméně podle názoru některých vědců nebyla hlavním cílem jeho sedmileté cesty Mekka, ale Káhira, kde se pod vedením Mu'ajjada fi ad-Dín aš-Šírázího ponořil do tajů ismá'íliji.

Sajjid Gulzar Hajder hodnotí „*Hadždž*“ následujícím způsobem: „nejvýznamnější na *Hadždži* je jakým způsobem z každého aktu a sekvence, každého dne, každé cesty a místa, každého aktéra a události činí symbol univerzálního charakteru. Tím se Šarí'atí rozešel s tradicí suchopárných scholastických filosofů. Nabízí nový jazyk a svěží metodologii a celkově nový a neotřelý způsob, jak nahlížet na rituály *hadždže*.“¹⁷⁴

V současné době je Šarí'atího „*Hadždž*“ na islámských internetových stránkách prezentována jako základní dílo moderního myšlení islámské obrody, dílo oslovující nejen

¹⁷⁴Haidar, Sayyid Gulzar. Introduction to Shariati Ali: *Hajj. Reflection on its rituals*. S. 19. The Institute of Traditional Psychology, 1992.

muslimy, ale i věřící jiných monoteistických náboženství. Internetová knihkupectví knihu označují za výtečnou duchovní přípravu pro ty, kdo se chystají *hadždž* uskutečnit.

Nicméně v době, kdy Šarí'atí o smyslu *hadždže* v *Hosejnije eršádu* přednášel, jeho pojetí pouti do Mekky vyvolalo silnou kritiku. Za jednoho z nejfundovanějších kritiků byl považován Hosejn Rowšání, který polemizoval s tezí, na níž Šarí'atí demonstruje rovnostářský charakter islámu a vykresluje jej jako náboženství ponížených a vyloučených. Rowšání se za použití citace 22 islámských zdrojů snaží vyvrátit tvrzení, že poblíž Ka'by byla pohřbena jen černá otrokyně Hádžar a dokazuje, že Hádžar leží poblíž svého syna Ismá'ila. Rowšání označil Šarí'atího dílo za „moderní poezii“.

Podle názoru Martina Kramera Šarí'atí myšlenkami obsaženými v „*Hadždži*“ pout' do Mekky politizoval a společně s ájatolláhem Chomejním je do jisté míry odpovědný za střety, k nimž v průběhu 80. a v 1. polovině 90. let docházelo mezi ideologicky indoktrinovanými iránskými poutníky a saúdskými bezpečnostními silami¹⁷⁵. Chomejní chtěl rituál kamenování d'ábla v podstatě převést na akt veřejného odsouzení a následného ukamenování USA, Izraele a arabských vlád „zkorumpovaných“ spoluprací s těmito zeměmi. Mekka se tak měla stát bitevním polem mezi zpolitizovaným šíitským islámem, reprezentovaným Íránem a prozápadními arabskými režimy při zachování a přiživování základního historického konfliktu mezi ší'ou a sunnou.

Již v roce 1971 bylo v Mecce zatčeno několik iránských poutníků, kteří distribuovali poselství ájatolláha Chomejního vyzývající k tomu, aby se pout' stala zároveň místem, kde poutníci budou diskutovat o klíčových problémech, které sužují jejich zemi a islám obecně. Poutníci z jednotlivých zemí podle Chomejního výzvy měli podat zprávu o dění ve své vlasti, aby se ostatní dozvěděli, kde jsou jejich bratři „utiskováni imperialisty a jejich agenty“.¹⁷⁶

Kramer nicméně odpovědnost za střety přičítá i saúdské straně. Skutečností je, že šíitští poutníci byli v Mekce nevítaní již v době Osmanské říše. Většina šíitů se během *hadždže* uchýlovala k principu *taqíje*, tj. skrývání své pravé víry. Šíitům skutečně v době *hadždže* mnohokrát šlo o život, jsou zdokumentovány případy poprav šíitských poutníků na základě toho, že údajně svatá místa znesvětili.

¹⁷⁵ Během pouti v roce 1987 si střety mezi iránskými poutníky a saúdskými bezpečnostními silami vyžádaly více než 400 mrtvých. Podle saúdské verze vše vyprovokovali poutníci a poté se sami v panice ušlapali. Podle iránské verze to byly saúdské bezpečnostní síly, které poutníky vyprovokovaly a poté do nich začaly střílet.

¹⁷⁶ Kramer, M.: *Khomeini's Messengers in Mecca*. www.geocities.com/martinkramerorg/Hajj.htm

V roce 1806 stoupci wahhábismu dokonce srovnali se zemí šíitská poutní místa, jimiž jsou hroby Muhammadovy dcery Fátimy a čtyř šíitských imámů¹⁷⁷ na hřbitově *Džannat al-Baqi'*. O čtyři roky dříve vyplenili iráckou Karbalu, místo posledního odpočinku imáma Husajna.

Situace se vyostřila na počátku 20. století, kdy se státním náboženstvím nově vzniklého království Saúdů stal právě wahhábismus. Hřbitov *al-Baqi'* byl znovu zničen.

Je nezpochybnitelné, že Šarí'atí *hadždž* nevidí jako završení života v pravé víře vykonáním základní povinnosti muslima, ale jako akt sebeuvědomění a počátek angažmá ve prospěch změn ve společnosti v duchu pravého islámu. Nicméně „*Hadždž*“ sama o sobě je dílem kontemplativním a symbolickým.

Zároveň je manifestem islámu jako náboženství spojujícího všechny věřící bez rozdílu postavení, majetku, barvy kůže, pohlaví a věku. „*Hadždž*“ je však také oslavou monoteistické víry jako takové a připomenutím kořenů islámu ve smlouvě Ibráhíma (Abraháma) s Bohem. Je dílem, na jehož stránkách v sobě Šarí'atí odhaluje radikálního levicového intelektuála a zároveň kontemplativního mystika.

Pokud by se Šarí'atí změnil po islámské revoluci dožil, není jasné, jak by v důsledku své inklinace k mírnění konfesního schizmatu pohlížel na střety mezi šíitskými poutníky a saúdskými speciálními silami. Velkým Šarí'atího paradoxem je, že doma v Íránu byl a je částí duchovenstva obviňován ze sympatií k sunně a hanlivě nazýván „wahhábovcem“, zatímco vládními elitami sunnitských zemí Zálivů jeho díla vzhledem ke svému „antiimperialistickému“ zaměření mohou být považována za velmi nebezpečná a ohrožující stabilitu místních vlád stávících se pragmaticky ke spolupráci se Západem a přivírajících oči nad některými palčivými problémy. Distinkce mezi pravou „*Muhammadovou sunnou*“ a falešnou „*umajjovskou sunnou*“ je stejně tak nebezpečná pro saúdské vládní kruhy jako byla „*Alího ší'a*“ a „*safijovská ší'a*“ pro šáha Mohammada Rezu Pahlavího a jemu loajální šíitské duchovenstvo.

Šarí'atí a ájatolláh Chomejní: Akceptoval by Šarí'atí princip velájat-e faqih?

Rúholláh Músaví-Chomejní se narodil v roce 1902, jak jméno napovídá, ve městě Chomejn, kam jeho děd přišel na pozvání Júsefa Chána Kámerího z iráckého Nadžafu.

¹⁷⁷ Na hřbitově byli pochováni 2. imám Hasan ibn 'Alí, 4. imám 'Alí ibn Husajn, 5. imám Muhammad al-Báqir a 6. imám Dža'far as-Sádiq.

Chomejního předkem byl údajně Mir Hamíd Husajn Hindí-Níšápúrí, autor „*Abaqat al-anwár*“, díla namířeného proti sunnitské verzi islámu. Rúholláhův otec byl zavražděn krátce po narození syna. Rúholláh studoval nejprve v Araku u šajcha Mohsena Iraquího, spolupracovníka šajcha Fazlolláha Núrího. Jak Iraquí, tak především Núrí měli na myšlenkovém formování mladíka, který se o šedesát let později stal vůdcem islámské revoluce, rozhodující podíl. V Araku Chomejní patřil i ke studentům šajcha ʿAbdol Karíma Há'eri-Jazdího, kterého později následoval do Qomu. Po smrti Há'eri-Jazdího se Chomejní stal pomocníkem ájatolláha Hosejna Borúžerdího a sám i vyučoval. V té době se věnoval i mystice, kterou většina ortodoxních duchovních považovala za nebezpečí pro pravou víru a svým studentům ji proto zapovídala. Svě kritiky však Chomejní umlčel obranou šíitské ortodoxie, *včetně poutí k hrobkám imámů a jejich oplakávání, práva duchovních vetovat zákony přijaté světskými vládci a žít z darů věřících*. Dílo bylo jednak reakcí na knihu „*Tajemství tisíce let*“, jejímž autorem byl žák Ahmada Kasravího, významného intelektuála a lingvisty, který považoval šíitské duchovenstvo za hlavní důvod zaostatalosti Íránu, jednak na snahy šáha Rezy Pahlavího omezit vliv duchovních. V době, kdy Chomejní spolupracoval s Borúžerdím, sdílel jeho názor, že by se duchovní neměli přímo aktivně angažovat v politice. Oba byli velmi kritičtí k aktivitám ájatolláha Kášáního a jeho spolupráci s Národní frontou pod vedením Mohammada Mosaddeqa. Borúžerdí argumentoval, že duchovní angažovaní v politice ztrácejí svoji morální sílu. Krátce před svojí smrtí Borúžerdí vypověděl příměří vůči monarchii, které udržoval po druhé světové válce, protože věřil, že tak zabrání narůstání levicových vlivů. Začal silně kritizovat šáhova opatření v rámci projektu *bílé revoluce (Enqeláb-e sefid)*, jehož cílem bylo omezit moc duchovních a zemi sekularizovat.

Po Borúžerdího smrti naplno vypuknul boj uvnitř duchovenstva mezi stoupenci angažovaného přístupu a kvietisty. Část íránského duchovenstva začala následovat íráckého ájatolláha Sajjida Muhsina al-Hakíma, část Chomejního. Konfrontace mezi Chomejním a šáhem v roce 1963 ohledně volebního práva žen, pozemkové reformy, půjček z USA, vynětí občanů USA z íránské jurisdikce a další modernizace země po západním vzoru ájatolláhovo postavení jako vůdce opozice proti monarchii upevnila. Po útoku šáhových speciálních jednotek na seminář Fajzije v Qomu v březnu 1963, při němž přišlo o život několik studentů, Chomejní v emotivním projevu přirovnal šáha k tyranskému vládci Jazídovi a obvinil ho z podpory Izraele. Následné uvěznění Chomejního vyvolalo několikadenní demonstrace, jež byly 5. června (dle kalendáře sluneční hidžry 15. chordád) 1963 brutálně potlačeny. Chomejního zachránilo před popravou povýšení mezi nejvyšší šíitské duchovní autority

(ájatolláh ʿozmá) iniciované ájatolláhem Mohammadem Kázemem Šaríʿat-Madárím. To, že jeho život visel na „vlásku“, Chomejního nijak nezastrašilo, krátce po svém propuštění z vězení v plamenném projevu opět monarchii a šáha Mohammada Rezu ostře kritizoval. V listopadu 1964 byl vyhoštěn do Turecka, odkud se vydal do iráckého Nadžafu, kde strávil 15 let. Nastává doba, kdy Chomejní v přednáškách formuje své klíčové myšlenky o islámské vládě, ty jsou pak tajně šířeny v Íránu.

V lednu 1978 článek v iránských novinách útočící na Chomejního vyprovokoval v Íránu silné protesty a spustil hráz nezadržitelného revolučního proudu. Chomejní byl vyhoštěn z Iráku a poté, co mu bylo zamítnuto přijetí v Kuvajtu, odcestoval na turistické vízum do Francie, kde v Neauphle-le-Château strávil čtyři měsíce, než se triumfálně vrátil do Íránu, kde až do své smrti v roce 1989 pevnou rukou řídil chod islámské republiky.

Stejně tak jako o více než jednu generaci mladší Šaríʿatí, také ájatolláh Chomejní byl přesvědčen o tom, že muslimský svět prožívá vážnou krizi, v níž jde o přežití jeho identity, které se lidé trvale odcizují. Problémem odcizení se Chomejní nezabýval sám: Stejná témata uchopil již Džalál Ál-e Ahmad ve své eseji „*Gharbzadegí*“ („*Nákaza Západem*“) z roku 1962, literární skupina kolem listu *Goftar-e máh* a především ideolog islámské revoluce ʿAlí Šaríʿatí. Čím tedy bylo Chomejního myšlení výjimečné?

Chomejní věřil, že jde o mnoho: o přežití samotného islámu, jehož úhlavním nepřítelem v Íránu byla dynastie Pahlaví reprezentovaná šáhem Mohammadem Rezou. Podle jeho názoru bylo nutno vytvořit institucionální milieu vycházejícího z šíitské interpretace islámského práva (*fiqh*), které by napomohlo obrodit uvědomění jak v individuální, tak společenské rovině. Tento cíl předpokládal přeměnu šíitského islámu v revoluční ideologii a uvedení do praxe principu *velájat-e faqíh*, vlády duchovního – experta na islámské právo.

Velájat vychází z autority dvanácti imámů potomků proroka Muhammada v linii jeho dcery Fátimy a zetě ʿAlího. Podle šíitské verze *fiqhu velájat*, resp. dohled islámského právníka může být v rámci muslimské komunity (*ummy*) uplatňován ve třech oblastech:

1. Dohled nad záležitostmi a vlastnictvím osob, které by se jinak mohly stát obětí nespravedlivého jednání. Jedná se především o vdovy, sirotky, apod. V tomto případě princip *velájatu* opravňuje duchovního přehodnotit rozhodnutí poručníka, pokud je v rozporu se zájmy chráněnce. Právnik může poručníka zbavit jeho role a nahradit jej osobou, která lépe dbá zájmů chráněnce.
2. Dohled nad vlastnictvím a aktivitami, na nichž závisí náboženský život komunity, především dohled nad správou majetku charitativních nadací, mešit, nad madrasami a svatými místy.
3. Islámští právníci mohou dohlížet na blaho *ummy*, působit jako rozhodující společenská síla, jejímž posláním je nést a předávat poselství islámu: kázat dobro

a bránit zlu. Takto pojatý *velájat* byl obvykle uplatňován ve vztahu ke spekulantům, hříšníkům. Zahrnoval rovněž intervence u vládců na podporu obětí nespravedlnosti a útlaku. Podle některých šíitských duchovních autorit tento *velájat* zahrnoval i právo ukládat koránské tresty (*hadd, hudúd*), a to i když neexistují pravé šari'atské soudy.

Chomejní představil koncept *velájat-e faqih* ve svých přednáškách v Nadžafu v roce 1970, které byly reakcí na spor s ájatolláhem Abol Qásemem Chó'ím, jedním z neuznávanějších duchovních té doby. Přednášky byly publikovány o rok později, zároveň v perštině a arabštině. Chó'í tehdy měl uvést, že neexistuje žádný přímý politický *velájat-e faqih*. Když se tento výrok donesl Chomejnimu, věnoval dva týdny obhajobě politické formy *velájat-e faqih*. Chomejní tvrdí, že faqih má stejnou autoritu jako Prorok a imámové. Zároveň však popírá, že by požíval stejný status (*manzaleh*) jako posel Boží a imámové.

Pro Chomejního pravou islámskou identitu představuje archetyp postojů a skutků proroka Muhammada, imámů 'Alího a Husajna, především jejich boj proti útlaku (*zulm*) a polyteismu (*širk*). Víra zahrnuje revoluční aktivity. Pravá víra vede člověka k akci. Rituály islámu jsou bezobsažné a postrádají smyslu bez revolučního kontextu. Chomejní říká o pouti do Mekky: „*Toto shromáždění muslimů není vedeno v duchu pravého islámu. Mekka jako politické centrum islámu se odvrátila od skutečných problémů, jimž muslimové čelí.*“ Příčinou odcizení od revoluční islámské identity je podle Chomejního nákaz a západním způsobem života (*gharbzadegí*) v několika rovinách: společenské, kulturní a politické. Prvotním předpokladem návratu k pravé islámské identitě je vytvoření prostředí, v němž bude uplatňována šari'a pod dohledem (*velájat*) právníka (*faqíha*), experta na islámské právo (*fiqh*). V důležitosti role, již přisuzuje šari'e, se Chomejní identifikuje s šajchem Fazlolláhem Núrím, který se v roce 1906 postavil proti ústavě v západním stylu a žádal vytvoření takové formy vlády, jejímž základem by byla šari'a (*mašru'eh*). Chomejní ve svém díle „*Hokúmat-e islámí*“ píše: „*Islámská vláda není ani tyranii ani absolutismem, je konstituční. Není však konstituční v obvyklém smyslu, jak je toto slovo vnímáno: tj. schvalování zákonů v souladu s názorem většiny. Konstituční v islámském smyslu znamená, že vládcí jsou podřízeni určitým podmínkám daným svatým koránem a sunnou.*“

Chomejní označil vítězné stoupence ústavy v západním stylu (*mašrúteh*) za agenty britského imperialismu a Núrího naopak za „jednoho ze dvou až tří“ vůdců revoluce, kteří skutečně pochopili, co znamená být muslimem. Chomejní měl na Núrího nepřímé vazby: jeho poručníkem po smrti otce byl šajch Mohsen 'Iraqí, který byl s šajchem v kontaktu.

Islám věnuje otázkám vlády i politickým a ekonomickým vztahům ve společnosti velkou pozornost, poskytuje zákony a instrukce ve všech záležitostech, jeho cílem je dle

Chomejního vytvářet morálně integrální lidské bytosti (*insán-e kámel-e fazl*), které jsou ztělesněním práva – jejich život a chování je v souladu se zákony islámu.

Pro Chomejního znamená přijetí šari[‘]y zúžení perimetru akceptovatelného chování, vymezuje hranice morálky tak, aby se věřící neodkláněli od skutečné islámské revoluční identity.

Přestože je s islámskou revolucí v Íránu jméno charismatického šíitského duchovního ájatolláha Rúholláha Chomejního neodmyslitelně spojeno, neméně zásluhy o ní mělo i několik dalších osobností, které většinou, na rozdíl od Chomejního, žily v Íránu, a byly tak přímo podrobeny perzekucím šáhova represivního aparátu: kromě levicově orientovaného ájatolláha Mahmúda Táleqáního, dlouholetého vůdce opozice a představitele *Hnutí svobodného Íránu* Mehdího Bázargána a liberálního Abol Hasana Baní Sadra, je jím především [‘]Alí Šari[‘]atí¹⁷⁸.

Islámská revoluce v Íránu byla výsledkem politizace šíitského islámu a jeho obrody jako revoluční ideologie vystupující proti bezpráví a bránící práva utlačovaných v duchu osudu imámů [‘]Alího a Husajna. Jen kulisy se změnily: namísto irácké Karbaly tu byl Teherán konce 70. let a tyranského vládce Mu[‘]awiju nahradil šáh Mohammad Rezá Pahlaví, pro Západ spolehlivý partner, pro íránskou opozici autokratický vládce pod silným vlivem Spojených států pokládající se za přímého pokračovatele panovníků Velkoperské říše, odtržený od sociální reality země, plýtvající příjmy z exportu ropy a ignorující šíitsko-islámskou identitu velké části obyvatel země, v jejímž čele stál.

[‘]Alí Šari[‘]atí a Rúholláh Chomejní svými myšlenkami i svým systematickým působením zvrátili nucenou a šáhem diktovanou modernizaci Íránu po západním způsobu. Jak se jejich myšlenkové koncepty liší?

V první řadě je to zcela rozdílný pohled na roli duchovních ve společnosti. Chomejní jako představitel šíitského duchovenstva, který získal vzdělání v seminářích v Qomu a Nadžafu, měl zájem na tom, aby duchovní měli rozhodující slovo v novém uspořádání. Ze stejných důvodů nepodporoval rozšíření *idžtihádu* mimo šíitské duchovní kruhy mezi širší intelektuální vrstvy, natož pak mezi běžné věřící. Supremacii duchovních reflektuje i státoprávní uspořádání Íránu a systém vládních institucí: Shromáždění znalců (*Madžles-e chobregán*), orgán, který volí, případně odvolává nejvyššího vůdce, je složen pouze z duchovních. Duchovní tvoří polovinu členů Rady dohlížitelů (*Šúra-je negahbán qánún-e*

¹⁷⁸ Šari[‘]atího, Bázargána a Baní Sadra spojovaly vazby na Francii, kde studovali.

islámi), jejíž úlohou je dbát na kompatibilitu zákonů přijatých madžlesem s Koránem a šarí'ou. Duchovní této radě i předsedá. V případě vážných rozporů mezi madžlesem a Radou dohlížitelů má poslední slovo Rada pro vhodnost rozhodnutí (*madžma^c-je maslahat-e nezám*), kde rovněž duchovní tvoří většinu. Takový dohled duchovních, navíc rekrutujících se pouze ze zúženého okruhu, nad legislativním procesem by pro Šarí'atího patrně nebyl přijatelný.

Na rozdíl od Chomejního byl Šarí'atí silně ovlivněn západní levicovou ideologií a daleko více zdůrazňoval rovnostářský charakter islámu. To je patrné především v jeho přesvědčení o nutnosti dát právo *idžtihádu* širšímu okruhu věřících. Také Šarí'atího esej „*Hadždž*“ je manifestem egalitářského charakteru islámu. Celkem vzato je Šarí'atího ideologie kombinací socialismu a revolučního šíismu.

Oba spojuje přesvědčení, že západní kulturní vlivy jsou škodlivé a ohrožují existenci islámu. Chomejní v roce 1971 napsal: „*Jedovatá kultura imperialismu proniká do nitra měst a vesnic v muslimském světě, nahrazuje kulturu Koránu a rekrutuje naši mládež do služeb cizinců a imperialistů.*“¹⁷⁹ Toto přesvědčení o fatální škodlivosti západních vlivů způsobilo iránskou politickou a ekonomickou izolaci po islámské revoluci.

Stejně tak jako pro Chomejního i pro Šarí'atího byl hlavním cílem kritiky šáhův režim, který dopustil nebyvalé pronikání západní kultury do Íránu a aktivně mu napomáhal snahou zemi v západním duchu „civilizovat“. Vzhledem k tomu, že Chomejní dlouhá léta pobýval v exilu, alespoň v době přednášek v *Hosejníje eršádu* měla Šarí'atího kritika šáha v Íránu daleko větší odezvu. Chomejní využil Šarí'atího ideologie silně inspirované myšlenkami *tiersmondismu* o zásadním negativním podílu západního kapitalismu na chudobě zemí třetího světa a odcizení se jejich obyvatel svým kulturním kořenům.

Chomejní si uvědomoval, že bez spolupráce mas jsou zásadní změny v Íránu nerealizovatelné. Na konci 70. let upravil Šarí'atího levicový diskurs a terminologii v souladu se svými mocenskými potřebami, především myšlenku sjednocení se chudých proti úzké vládnoucí vrstvě bohatých. Koncept, podle něhož *mostaz^cafin* (utlačovaní) a *zagheh-nešínhá* (obyvatelé chatrčí) povstanou proti *mostakberín* (utlačovatelům) a *kachnešínhá* (obyvatelům paláců), našel v chudých vrstvách, jejichž život se přes narůstající ceny ropy a příjmy z jejího exportu nijak v 70. letech nezlepšoval, odezvu. Chomejní však nebyl socialistou, ale

¹⁷⁹ "Message to the Pilgrims" (Message sent to Iranian pilgrims on Hajj in Saudi Arabia from Khomeini in exile in Najaf) February 6, 1971, *Islam and Revolution : Writings and Declarations of Imam Khomeini*, (1981), p.195

představitelem duchovenské elity, jejíž postavení a vliv ve společnosti ohrožovaly sekulární tendence šáhů dynastie Pahlaví. Chudé vrstvy pro Chomejního byly jen nástrojem, který mu pomohl realizovat jeho plány na ustavení islámské vlády a principu *velájat-e faqih*.

Odkaz Šarí'atího pro současný Írán

Vedle ájatolláha Chomejního, který od poloviny 60. let pobýval v iráckém, tureckém a později francouzském exilu, je také 'Alí Šarí'atí skutečným duchovním otcem islámské revoluce a islámské republiky v Íránu. Od konce 60. let ve svých přednáškách neúnavně a s neodolatelným charizmatem promlouval k mládeži. Podařilo se mu oslovit mladé ze všech sociálních skupin a svojí koncepcí reformního islámu porazit silný vliv ideologií exportovaných ze Západu: především marxismu a socialismu. Vždyť jak uvádí ve své přednášce „*Marxismus a jiné západní omyly*“ – vše už je obsaženo v pravé 'Alího ší'e.

Jaký by byl osud Šarí'atího, kdyby se dožil islámské revoluce? Jak by se postavil k Chomejního autokratickým snahám a doslovné interpretaci a aplikaci šaríatských zákonů? Jak by nesl masové popravy „nepřátel revoluce“: podezřelých z členství v organizaci *Modžáhedín-e chalq* i jejích skutečných členů a k odstavení prezidenta Baní Sadra? Přistoupil by na pravidlo, že účel svěťí prostředky? Jak dlouho by trvalo, než by Chomejního a jeho následníky označil za představitele safíjovské, polyteistické ší'y? Nestal by se obětí stoupců společnosti *Hodždžatíje*, kteří v době šáhovy vlády odmítali politické angažmá duchovenstva, nicméně po revoluci pomalu pronikli na nejvyšší místa mocenských struktur islámské republiky a vymezují se negativně vůči snahám o demokratizaci íránské společnosti?

„*Z islámské revoluce by se radoval, ale nebyl by spokojen se směrem, kterým se dala. Žádal by otevřenější atmosféru, aby se dalo dýchat a žít, jednoduše proto, že by tomu tak chtěl i samotný Prorok Muhammad a imámové,*“ píše Lawrence Rezá Eršaghí, odborník na Írán na University of California v Irvinu¹⁸⁰.

Hlavní ideologickou otázkou současného Íránu je otázka životaschopnosti principu *velájat-e faqih*. V osobě vůdce islámské revoluce ájatolláhu Chomejním se spojovaly kvality vynikajícího znalce práva a teologie s charizmatickými rysy vůdce schopného oslovit široké masy. Po jeho smrti v roce 1989 se nenašel nástupce, který by jej plnohodnotně nahradil.

¹⁸⁰ Ershaghi, Lawrence Reza: *The forgotten revolutionary: Ali Shariati*. The Iranian. 24.2.2003. www.iranian.com/Opinion/2003/February/Shariati.

Nově jmenovaný vůdce ʿAlí Chámeneʿí nebyl ani charizmatickým vůdčím typem ani takovým učencem v oboru *kalámu* a *fiqhu*, který by svou erudicí převyšoval všechny ostatní. Titul ájatolláh mu byl udělen dodatečně a jeho odpůrci rádi zdůrazňují, že mu s vědeckou prací, jejíž završení je nutným předpokladem k získání titulu, údajně vypomáhali jiní, včetně ájatolláha Hášimí-Šahrúdího, který byl následně odměněn funkcí nejvyššího představeného justice. Z tohoto důvodu se centrální moc, v prvním desetiletí republiky ztělesňovaná ájatolláhem Chomejním, postupně rozpadla do několika mocenských skupin. Odpůrci nejvyššího vůdce Chámeneʿího se soustřeďují jednak kolem ájatolláha ʿozmá Montazerího, jeho žáků ʿAbdalláha Núrího a Mohsena Kadívaru, kolem několika ájatolláhů ultraradikálního smýšlení a duchovních inklinujících k apolitickému kvietismu.

Sám ájatolláh Montazerí je stoupencem státoprávního systému, v jehož čele stojí *faqíh* s omezenou mocí a zvolený ve všeobecných volbách, jeho žák hodždžatolislám Mohsen Kadívar¹⁸¹ princip *velájat-e faqíh* odmítá. Svoji kritiku staví na fundovaném přístupu znalce islámského práva. *Velájat-e faqíh* je podle něho zcela okrajovou možností v kanonu šíitského islámského práva. Kadívar poukazuje na rozdíl mezi *velájat* (vláda) a *nezárát* (dohlížitelská role). Na šíitské právní literatuře dokládá, že *faqíh* má mít spíše funkci dohlázele a garanta kompatibility zákonů s islámem. Tento názor sdílí celá řada šíitských právníků. Kadívar se inspiroval Šariʿatího přednáškou „*Náboženství proti náboženství*“ při tvorbě konceptu „*Vnuceného náboženství proti přesvědčivému islámu*“. Vnucené náboženství se snaží zavést pravidla islámu do společnosti bez ohledu na to, jakou cenu za to společnost platí. Podle stoupenců donucovacího principu lidé nejsou schopni některým záležitostem porozumět, a proto je úlohou znalců islámského práva identifikovat to, co je v zájmu lidu a prosazovat to, ať se to lidem líbí nebo ne. Přesvědčivý islám se naproti tomu snaží lidi přesvědčovat a nikoliv jim něco z pozice síly přikazovat. Místo náboženství je v lidském srdci: pokud je někdo připraven věřit, sám se podrobí náboženským příkázáním, pokud ale připraven věřit není, náboženství nepřijme bez ohledu na to, jakému nátlaku je podroben, nanejvýš bude víru předstírat. Pokud se někdo s cílem prosadit zákony náboženství uchýlí k donucování násilnými prostředky, dosáhne toho, že se lidé od náboženství odvrátí. Vnucený islám také užívá proti společenským neduhům násilných nápravných prostředků – vězení, bití apod.

¹⁸¹ Mohsen Kadívar se narodil 7.6.1959 v Šírázu. V době studií elektrotechniky na univerzitě Šírázu se začal politicky angažovat v opozici proti šáhovi. Krátce po islámské revoluci se přeorientoval na studia teologie. V Qomu se pod vedením ájatolláha Montazerího věnoval *fiqhu* a filosofii. Absolvoval rovněž doktorské studium v oboru islámská filosofie a teologie na Dánešgáhe tarbíjat-e modaress (Tarbiat Modares University - původně univerzita specializovaná na přípravu vysokoškolských učitelů) v Teheránu v roce 1999. Tyto obory sám vyučoval na Mofid University v Qomu, Univerzitě šahída Beheštího, Univerzitě imáma Sádeqa a Dánešgáh-e tarbíjat-e modaress v Teheránu. Za kritiku režimu v Íránu byl odsouzen na 18 měsíců odnětí svobody.

Bitím a zastrašováním ale pacienta nelze vyléčit. Podle Kadívaru v institucích islámské republiky, které jsou jmenované, je patrné, že jsou řízeny z pozic vnuceného islámu, zatímco ve volených institucích převládají přístupy „přesvědčivého islámu“. Pokud vládnoucí elita praktikuje donucující formu islámu, rozšiřuje se propast mezi ní a národem.

Představitelé povinného islámu podle Kadívaru netolerují odlišné názory a jejich hlasatele označují za heretiky, nepřátele islámu a islámské republiky. Povinný islám jen předstírá, že je pravým islámem, zatímco neoprávněně nosí jméno islámu, který se v jeho podání stává prázdným pojmem.

Kadívar je iránskou vládní mocí perzekuován. Tlak zesílil zvláště po nástupu prezidenta Ahmadínežáda v srpnu 2005. Kadívarovi nebyla prodloužena smlouva na fakultě literárních a sociálních věd Vysoké školy pedagogické v Teheránu. Kadívar zde může přednášet pouze jako externí pedagogická síla. Předtím mu už vedení fakulty znemožňovalo cestovat do zahraničí a setkávat se se zahraničními kolegy.

Také jiný žák ájatolláha Montazerího, hodždžatolislám Abdolláh Núrí, je v důsledku svých názorů nucen žít v ústraní. V roce 1999 byl odsouzen na pět let do vězení za kritiku iránského vedení publikovanou v listu *Chordád*, kde dával prostor Montazerímu a Kadívarovi. Ve své obhajobě Núrí prohlásil, že nikdo nemá monopol na pravdu, odmítnul nařčení z odpadlictví a naopak své soudce obvinil, z toho, že nežijí v souladu s učením islámu.

Odpor proti principu *velájat-e faqih* byl patrný především v druhém funkčním období prezidenta Mohammada Chátamího (srpen 2001 – srpen 2005) a v době 6. madžlesu (2000 – 2004). Reformní poslanci madžlesu otevřeně navštěvovali ájatolláha Montazerího v jeho domácím vězení a dávali tak najevo, kdo je jejich skutečným zdrojem emulace. Za ájatolláhem Montazerím stojí především členové *Organizace mudžáhidů islámské revoluce (Sázemán-e modžáhedín-e enqelábí-je islámí)*, mezi nimiž je celá řada osobností ovlivněných Šarí'atího přednáškami v *Hosejnije eršádu*. Montazerí, sám tehdy v exilu v Tabasu v říjnu 1974 intervenoval za Šarí'atího propuštění z věznice. Tehdy kritizoval vlivné duchovní za to, že Šarí'atího označili za stoupence sunny a wahhábismu. Montazerí byl v té době, stejně tak jako Šarí'atí, ostře kritizován za své dílo.

Organizace mudžáhidů islámské revoluce se ideologicky nachází v levé části politického spektra islámské republiky. Až do chvíle, kdy její přední člen, profesor historie, Hášem Aghádžarí vystoupil s otevřenou kritikou vládců a režimu islámské republiky, byla tolerována. Aghádžarí si vzal na pomoc Šarí'atího učení, opět myšlenky obsažené v přednášce „*Náboženství proti náboženství*.“ V proslovu u příležitosti 25. výročí Šarí'atího smrti

prohlásil: *“Po dlouhá léta se mladí lidé báli otevřít Korán. Říkali, že se musí zeptat duchovních, co Korán říká. Pak přišel Šarí’atí a řekl, že mohou sami Koránu porozumět. Dnes více než předtím potřebujeme islámský humanismus a reformismus, který Šarí’atí prosazoval. Tvrdil, že vztah mezi duchovními a lidmi by měl být stejný, jako mezi učitelem a žákem, nikoliv jako mezi vůdcem a následovníkem a už vůbec ne, jako mezi ikonou a imitátorem, lidé nejsou opice, aby jen napodobovali.”* Poselství bylo jasné: Aghádžari zpochybnil neomylnost duchovních a jejich monopol na interpretaci Koránu a navíc naznačil, že se islámská republika přeměnila v polyteistický režim, její vůdci se odchýlili od pravého islámu a ztratili tudíž legitimitu vést lidi na pravé cestě. Aghádžari byl odsouzen k smrti za rouhání a propagandu proti islámské republice. Trest smrti byl později změněn na odnětí svobody díky publicitě, kterou Aghádžariho kauza měla na Západě, a díky profesorovým revolučním zásluhám – jedná se o invalidního veterána irácko-iránské války.

Mezi proreformní osobnosti současného Íránu inspirované Šarí’atího myšlenkami patří i hodždžatolislám Hasan Júsefi-Eškevári. Ten v předmluvě k první kapitole *Islamovědy* vydané anglicky pod názvem *„School of Thought and Action“* hodnotí Šarí’atího přínos těmito slovy: *„Nejenom že Šarí’atího vliv časem nepominul, naopak intelektuální, společenské a politické změny v dnešním světě a zvláště ve světě islámu, konkrétně iránská islámská revoluce, dodaly dějinný význam jeho myšlenkám, ukázaly hloubku jeho ideologie a završily jeho poslání. Jeho odpůrci se domnívají, že jeho myšlenky budou časem zapomenuty: k tomu má napomoci zamlčení jeho díla. Měli by si však uvědomit, že v dějinném konfliktu mezi novým a starým, pravdou a lží, vítězí nakonec pravda.”*¹⁸² Šarí’atí podle Eškeváriho sehrál významnou roli v rozvoji koránské ideologie a zcela zásadní roli v obrození praktické víry. Šarí’atí se inspiroval v myšlení a aktivitách Sajjida Džamál ad-Dína Asadábádího (al-Afghání)¹⁸³, oceňoval jeho význam pro obrození islámu, dospěl však podle Eškeváriho mnohem dál než on, protože Sajjidu Džamálovi scházela intelektuální a ideologická podpora. Šarí’atí podle Eškeváriho věřil, že jeho posláním je iniciovat v širokém měřítku hluboké islámské obrození, probudit v lidech uvědomění: prohloubit, završit a šířit živý odkaz minulosti. Šarí’atího význam čas nesnížil díky tomu, že jeho ideologie je dynamická a nadčasová, jeho protest autentický a důvěryhodný.

¹⁸² Yusefi-Eshkevari, Hassan: Shari’ati’s Basic Design for a School of Thought and Action. In: Shariati Ali: *School of Thought and Action*. ABC International Group, Inc. 2000, Chicago. s. 5

¹⁸³ Eškevári pro tohoto islámského reformátora užívá jména Asadábádí, dle jeho místa narození v Íránu. Sajjid Džamál ad-Dín se však od svého iránského původu distancoval a užíval jméno al-Afghání.

Mezi odpůrce Šarí'atího myšlenek patří jednak prorežimní duchovní, kterým vyhovuje status quo, ale také duchovní, kteří před revolucí politickou roli šíitského islámu odmítali, později se však do mocenského systému islámské republiky včlenili. Jedná se především o členy a stoupence po revoluci zakázané společnosti *Hodždžatije* a duchovní kolem semináře *Haqqánije* jako jsou ájatolláhové Mesbáh-Jazdí a Ahmad Džannatí. Dva posledně jmenovaní jsou paradoxně považováni za duchovní píry současného prezidenta Mahmúda Ahmadínežáda, za jehož mandátu došlo k oživení principů a ideologie *tiersmondismu* v iránské zahraniční politice.

Šarí'atího jméno rozhodně není v dnešním Íránu tabuizováno, nicméně některé jeho přednášky jsou na černé listině. V roce 2007 uplynulo od Šarí'atího úmrtí třicet let. U této příležitosti se v Teheránu v *Hosejnije eršád* konala od 17. do 19.6.2007 konference pod názvem „Šarí'atí: Včera, dnes a zítra.“ Kromě Šarí'atího dětí, dcery Sáry a syna Ehsana, zde vystoupil afghánský učenec Latíf Pedram a badatel v oboru religionistiky 'Abdulazíz Sačedína¹⁸⁴.

Šarí'atí a Sorúš

Na myšlenkový vývoj 'Abdolkaríma Sorúše¹⁸⁵ mělo zásadní vliv studium na střední škole Alawí, soukromé instituci, jejímž cílem bylo poskytnout vzdělání jak v exaktních vědách, tak formovat studenty v náboženské oblasti. Tehdejší ředitel školy Rúzbeh vyučoval fyziku, nicméně znal výborně i východní filosofii a islámské právo fiqh. V jeho osobě se podle Sorúše spojovala východní moudrost se západním exaktním vzděláním. Rúzbeh se soustavně snažil dokazovat, že si islám neprotiřečí s vědou. V hodinách exegeze Koránu například odvozoval vědecké principy z náboženských textů. Po přijetí na Teheránskou univerzitu Sorúš usiloval stát se žákem Mortezy Motahharího, ten ho doporučil imámovi nejvýznamnější mešity hlavního města. Hodiny studia s imámem podnítl Sorúšův zájem o vztah mezi filosofií a islámem. Imám se snažil dokázat, že náboženské texty již obsahovaly

¹⁸⁴ 'Abdulazíz Sačedína (Sachedina) se narodil v Tanzánii v rodině, která částečně pocházela z Indie. Rozhodující vliv na jeho intelektuální vývoj měli oba rodiče. Otce ztratil ve věku 12 let. Matka působila jako učitelka a angažovala se v boji za ochranu ženských práv. 'Abdulazíz už ve 13 letech doučoval mladší děti matematiku, angličtinu a náboženství. Po absolvování střední školy v Dar es-Salámu odešel studovat do iránského Mašhadu na Firdausiho univerzitu perský jazyk a literaturu, zde poznal Šarí'atího. Později studoval na Aligarh Muslim University v Indii a University of Toronto. V současné době přednáší religionistiku na University of Virginia v Charlottesville.

¹⁸⁵ Vl. jménem Hosejn Faradž Dabágh, nar. 1945 v Teheránu.

myšlenky později prezentované některými filosofy. V této době došlo v Íránu k některým významným politickým událostem. Narůstalo napětí mezi despoticky vládnoucím šáhem a šíitským duchovenstvem. Nově vzniklé radikální organizace, jako například *Modžáhedín-e chalq*, si získávaly četné příznivce. Aktivita *Modžáhedín-e chalq* u Sorúše podnítila zájem o marxismus, jehož myšlenky měly odezvu především v íránských intelektuálních kruzích. Také nejvýznamnější íránské básníci tehdy byli stoupenci marxismu. Sorúšův zájem o marxismus měl však čistě intelektuální ráz, myšlenky této ideologie ho neoslovily. Tak jako mnozí z jeho spolužáků ze střední školy Alawí se stal členem náboženské organizace *Andžoman-e hodždžatije*, jejímž cílem bylo bránit šíitský islám narůstajícímu vlivu bahá'ismu. V době jeho studií na něj nejvíce zapůsobila četba Rúmího mystického díla, Motahharího komentář k Tabátabá'ího¹⁸⁶ „*Usúl-e falsafe va raveš-e re' alism*“ (*Principy filosofie a metoda realismu*) Sorúše utvrdil v přesvědčení o nadřazenosti islámské filosofie. V tomto díle se Sorúš rovněž blíže seznámil se západní filosofií. Četl i Tabátabá'ího exegezi Koránu „*Tafsír al-Mizán*“. Studoval i několik dalších výkladů svaté knihy jak ze šíitské, tak ze sunnitské perspektivy. Zajímal se i o exegezi významných děl perské literatury, především Rúmího a Háfize. Vedle Motahharího a Tabátabá'ího Sorúše silně ovlivnilo i setkání s politickými a vědeckými myšlenkami Mehdího Bázargána. Jeho kniha „*Nekonečnost nekonečně malého*“ provázela Sorúše i v době jeho praxe jako učitele chemie. Období přelomu 60. a 70. let 20. století se v íránských studentských kruzích neslo ve znamení přednášek Ālí Šarí'atího v *Hosejnije eršád*. Sorúš tehdy odchází na vojnu a poté pracuje rok v Búšehru v chemické laboratoři. Poté následují postgraduální studia ve Velké Británii. Na cestu jej doprovázejí: „*Asfar al-arba'á*“ od Mollá Sadrá, Háfizův „*Díván*“ a Rúmího „*Masnaví*“. Rok studoval analytickou chemii, pak se začal věnovat filosofii a historii vědy. Setkává se s myšlenkami Karla Poppera, Paula Feyerabenda a Imre Lakatose. Nový obor mu otevírá nebývalé obzory. V době svého pobytu žije jen filosofií vědy. Mezitím v Íránu šáh nechává zavřít *Hosejnije eršád* i charismatického Šarí'atího.

V roce 1977 Sorúš vydává svou první knihu „*Co je věda, co je filosofie?*“ a „*Filosofii dějin*“. V tomto období píše i „*Dáneš va arzeš*“ (Věda a hodnota) a „*Dynamický charakter vesmíru*“.

Po islámské revoluci v roce 1979 se vrací do Íránu. Stává se vedoucím oddělení islámské kultury na teheránském pedagogickém institutu. Po uzavření vysokých škol se stává

¹⁸⁶ Ájatolláh Allame Mohammad Hosejn Tabátabá'í.

členem Poradního sboru kulturní revoluce, kde působí čtyři roky. Hlavním úkolem poradního sboru bylo islamizovat vysokoškolské studijní programy a znovu otevřít vysoké školy.

V revoluční době se Sorúš snaží formulovat svůj vztah k náboženství a vztah náboženství k společenským institucím. V kontextu filosofie dějin učí o Hegelovi, Herderovi a Marxovi, Habermasovi, Hayekovi. Svým studentům doporučuje Koestlerovy „*Sleepwalkers*“ („*Náměsíčníci*“), knihu, v níž se autor vyznává ze své touhy po náboženství, přes své krátké zapletení s marxistickou ideologií¹⁸⁷. V prvních letech revoluce se sociální a humanitní vědy staly terčem útoku vládnoucí teokracie, byly obviňovány z kažení mladé generace v důsledku svého západního původu. Prvotním zájmem Sorúše zůstává interpretace textů, respektive jejich zcela odlišné interpretace. Na jedné straně súfijové, kteří hlásají opuštění materiálních aspektů života ve prospěch niterné cesty k Bohu, na druhé straně angažovaní islámští intelektuálové jako Bázargán a Šari‘atí, kteří nutnost politického a sociálního boje odvozují přímo z Koránu a ze života Proroka Muhammada, imámů ‘Alího a Husajna. Sorúše tyto rozdíly zajímají jen z pozice vědce, z pozice teoretické. V letech 1982 až 1983 formuloval „*Dvacet tezí o charakteru náboženství*“: Religiozita je porozumění člověka náboženství, tak jako věda je porozuměním člověka přírodě. Dále se zabýval otázkou, zda se náboženské vědomí vyvíjí, přestože je islám posledním a tedy dokonalým náboženstvím. O změně náboženství nelze diskutovat, nicméně interpretace náboženství může být správná nebo nesprávná. Jednou z tezí je i „Teze o kontrakci a expanzi“. Zabýval se súfismem a rozlišuje Ghazzálího mysticismus založený na strachu, Rúmí mysticismus založený na lásce, Háfízův mysticismus založený na požitku. O Rúmím, Ghazzálím, Háfízovi, Šari‘atím píše knihu „*Příběh moudrých*“ (angl. „*The Story of the Lords of Wisdom*“). Dospěl k závěru, že revoluce ideologizuje náboženství, zavazuje k jeho jediné interpretaci a vytváří třídu oficiálních vykladačů náboženství. To je i proti Šari‘atího původnímu záměru, když volal po politizaci náboženství.

Sorúš byl kritizován za své tvrzení, že duchovenstvo přestává být lidmi ceněno pro svou erudici nebo ctnostný a příkladný život, ale je spíše vnímáno jako společenská třída, pro niž je náboženství zdrojem obživy. Své články Sorúš publikoval v časopise *Kiján*. Učil rovněž

¹⁸⁷ Arthur Koestler (1905, Budapešť – 1983, Londýn) vstoupil do komunistické strany v roce 1931, v době Moskevských procesů z ní však vystoupil a po celý život byl kritikem komunismu, přestože mimo jiné patřil i do intelektuálního okruhu Jean-Paul Sartra a Simone de Beauvoir. Koestler byl původem maďarský Žid, zastával sionistické názory a několik let žil dokonce v mandátní Palestině v kibucu. O této zkušenosti píše v románu „*Zloději v noci*“ (1946), esej „*Příslib a naplnění*“ (1949) popisuje vznik Izraelského státu. Vzhledem k radikálním antisionistickým pozicím islámské republiky Írán je od Sorúše poměrně odvážné se na Koestlera odvolávat.

v seminářích v Qomu, jeho přednášky se zabývaly filosofií náboženství. Problémem porevolučního vývoje podle jeho názoru bylo, že revolucionáři neměli promyšlenou hospodářskou ani správní strategii, většinou se jednalo pouze o obratné řečníky, kteří však neměli ponětí o globální ekonomice nebo využití informatiky. Islámská vláda v Íránu nemá podle Sorúše důkladné teoretické základy ani věrohodnou ideologii. V oblasti ekonomiky, politiky, lidských práv a zahraniční politiky si počíná zcela improvizovaně a zemi škodí.

Největším problémem pro budoucnost islámu podle jeho názoru je, že lidé jej vnímají jako identitu, nikoliv jako pravdu. Islám vnímaný jako identita je bojovný a nesnášenlivý – je náboženstvím války, nikoliv míru. Identity spolu bojují, pravdy kooperují.

Co ĀAbdolkaríma Sorúše s ĀAlím ŠaríĀatím spojuje a v čem se jejich myšlení liší?

Porovnejme nejprve, kteří autoři na ně měli největší vliv, z kterých základních děl islámské filosofie čerpali: Sorúš studoval islámské revivalisty a reformisty jako Muhammada Abduha, Sejjeda Džamála Asadabádího (al-Afghání), Al-Ghazzalího, Walíjulláha Dehlavího¹⁸⁸ a samozřejmě také Rúholláha Chomejního.

Mezi myslitele, kteří nejvíce ovlivnili ŠaríĀatího, patří rovněž myslitelé islámské obrody především al-Afghání a Muhammad Iqbál, ideolog *tiersmondismu* Franz Fanon nebo ÁI-e Ahmad. Vyhýbá se naopak klasikům šíitského fiqhu jako byl Madžlesí.

ĀAbdolkarím Sorúš jako student navštěvoval ŠaríĀatího přednášky v *Hosejníje eršád* a byl jimi dle svých vlastních slov velmi ovlivněn. Zároveň však cítil, že přednášky by bylo nutno rozpracovat do hloubky, aby se staly texty na Tabátábá'ího úrovni. Ve svých rozhovorech uveřejněných na webových stránkách¹⁸⁹ uvádí, že ne se vším, co ŠaríĀatí říkal, souhlasil. Sorúšova kritika se týká především toho, že ŠaríĀatí velmi málo vycházel a odvolával se na Korán a další klíčové islámské texty jako je *Nahdž al-balágha (Vrchol výmluvnosti)*. To dle něj bylo patrné především ve srovnání s dílem Mehdího Bázargána, plného koránských veršů a odkazů. Tuto nedostatečnost v citacích původních islámských

¹⁸⁸ Šáh Walíjulláh Muhaddith Dehlaví (1703 – 1762), indický Islámský reformátor, právník. Svá četná díla v oboru filosofie, fiqhu, jeho dějinách a relaci mezi sunnity a šíity psal arabsky a persky. Do perštiny přeložil i Korán. Napsal spis o tom, zda je pro muslima povinností patřit do jedné ze čtyř právních mazhabů. Rozlišuje mezi podstatou a konkrétní formou náboženství. Podstata je platná pro všechny doby a národy, zatímco formy se mohou měnit.

Kropáček, L.: *Duchovní cesty islámu*. Vyšehrad, Praha, 1998, s. 42

¹⁸⁹ www.drSORoush.com: Khojasteh-Rahimi, Reza: We should Pursue Shariati's Path but We Shouldn't Be Mere Followers. An Interview with Abdulkarim Soroush. 2008

pramenů však Sorúš pocítoval zejména za Šarí'atího života, v době kdy sám pobýval v zahraničí a byl „hladový“ po islámu, jenž v tehdejší Íránu za vlády šáha Mohammada Rezy Pahlaví strádal.

Abdolkarím Sorúš dále především kritizuje, že Šarí'atí k tomu, aby podpořil svoji ideologii revolučního charakteru pravého islámu, selektivně využíval určité prvky islámského myšlení i některé události z dějin islámu. Sorúš obviňuje Šarí'atího z toho, že využil především příběhu imáma Husajna a bitvy u Karbaly. Podle Sorúše je však imám Husajn, vedle sedmého imáma, který strávil léta ve vězení Hárúna ar-Rašída a nakonec tam i zemřel, v dějinách šíitského islámu spíše výjimkou. Šarí'atí tak znovu vytvořil a zpracoval dějiny ší'cy způsobem, který by pro každého objektivního historika byl nepřijatelný. Věděl velmi dobře, co činí: Potřeboval však smířit islám s revolucí a k tomu se mu nejlépe hodily události u Karbaly, imám Husajn a Abú Dharr. Imám 'Alí už takový význam v jeho ideologii nesehrává, nicméně Šarí'atí k němu má citově blízko: Nosí jeho jméno, cítí se stejně osamělý a všemi opuštěný.

Šarí'atí byl ideologem revoluce, přivedl mladou íránskou generaci zpět k islámu, který zpolitizoval. Moc dynastie Pahlaví je pro Šarí'atího obdobou safíjovské ší'cy. Safíjovská dynastie podle něj skutečný 'Alího šíitský islám, který byl revoluční ideologií, přeměnila v jeho servilní karikaturu, kdy duchovní pasivně v seminářích očekávají příchod skrytého, dvanáctého imáma. Ší'ca v tomto „tradičním“ nebo kvietistickém smyslu byla vytvořena vládnoucí dynastií s cílem podpořit legitimitu její vlády. Autentická ší'ca je revoluční, aktivně bojuje proti útlaku a bezpráví. Skutečný islám hlásá rovnost.

Sorúš Šarí'atího pojetí náboženství jako ideologie kritizuje v článku „*Farbehtar az ide'oloží*“ (*Důrazněji než ideologie*). Tím, že se z náboženství stane ideologie, ztrácí svoji složitost. Ideologie je užívána jako zbraň, hledá a vytváří nepřítele, namísto lásky zdůrazňuje nenávisť. Aby se náboženství stalo ideologií, musí podle Sorúše vzniknout i zvláštní skupina, která jej v duchu této ideologie bude interpretovat, což je proti Šarí'atího vlastnímu postoji vůči duchovním a přesvědčení vyjádřeném v přednáškách jako je „*Náboženství proti náboženství*“.

Na rozdíl od Šarí'atího u Sorúše je sociální sféra autonomní doménou, nitro věřícího je posvátné. Víra je osobní záležitostí. Z tohoto důvodu se Sorúš staví i proti principu *velájat-e faqíh*. Pro Sorúše je společnost Islámská, pokud jednotlivci, kteří ji tvoří, jsou skutečnými nositeli víry. Víru nelze všeobecně prosazovat, nebo ji dokonce vynucovat žádnou formou islámské vlády. Sorúš se zasazuje za minimalistické pojetí náboženství (*ghabz-e dín*) oproti maximalistickému, dilatovanému pojetí (*bast-e dín*) stoupců *velájat-e faqíh*. Pokud se vše

dělá ve jménu islámu, pak nutně dochází k porušení jeho kredibility, a to především v důsledku politických rozhodnutí. „Dilatované“ pojetí náboženství vede k jeho rozmělnění a profanaci. Naopak jeho „kontrahovaná“ verze osvobozuje posvátno ze služby společnosti a dává jedinci možnost skutečně ve víře žít.

Sorúš vyznává teorii „tiché šarí‘y“. Šarí‘a podle jeho názoru není manifestem, promlouvá až hlasem svých vykladačů. Nepředkládá rovněž neměnné odpovědi na dilemata každé dějinné epochy. Takováto percepce šarí‘y brání, aby se jí zmocnily partikulární skupiny a na základě toho odsuzovaly a perzekuovaly jiné výklady islámu. Z tohoto důvodu se nelze domnívat, že šarí‘a má přesný, předem daný význam a následně jakékoliv změny tohoto významu považovat za problematické. Základní náboženské texty jsou podle Sorúše „lačné“ po významu a výkladu, nikoliv tedy významově pregnantní. Význam je tedy podle jeho názoru náboženství dáván, spíše než z něj čerpán.

Jak Šarí‘atího, tak Sorúšova koncepce islámu vznikly v reakci na přímou zkušenost s politickou diktaturou. Zatímco se Šarí‘atí vymezoval vůči monarchii šáha Mohammada Rezy Pahlavího, o 12 let mladší Sorúš již reaguje v důsledku negativních zážitků spojených s životem v islámské republice, jejímuž vzniku Šarí‘atí politizací a radikální interpretací šíitského islámu napomohl. Sám Sorúš, paradoxně, v počátcích islámské republiky sehrál neméně rozporuplnou úlohu svou účastí v univerzitních čistkách v rámci iránské „kulturní revoluce“. Jeho procitnutí přišlo teprve v 90. letech 20. století.

Sorúš je ve své percepce teorie poznání elitističtější než Šarí‘atí. Šarí‘atího koncept sice rozšířil právo vykládat Korán na „osvícené intelektuály“, ti mají úspěšně vykonat to, v čem selhalo duchovenstvo kolaborující s diktátorskými vládci, vybudovat beztřídní společnost vycházející z principu *tawhídu*. Podle Sorúše věda podmiňuje poznání jedince sebe sama, společnosti, přírodních jevů i náboženství. Jen ti, kdo mají přístup k této privilegované formě poznání, se mohou stát arbitry pravdy, nicméně pouze té relativní. Absolutní pravda je podle Sorúše nesdělitelná. Pravda předávaná masám bez nutné míry erudice a poznání je překroucenou realitou a populismem.

U Sorúše, kterému se patrně dostalo systematičtějšího vzdělání, je patrný kritický odstup od Šarí‘atího, k němuž dle jeho názoru někteří přistupovali jako k modle. Sorúš na svých webových stránkách rovněž poodkrývá nepříliš hezké vztahy, které panovaly mezi představiteli opozice proti šáhovi. Dle jeho svědectví někteří považovali Šarí‘atího za agenta šáhových tajných služeb, který byl do Británie vyslán, aby špehoval iránské opoziční představitele.

Přes pochybnosti vznesené na Šarí'atího adresu s ním Sorúše pojí pouto poslední služby, kterou mu prokázal. Ve Velké Británii se totiž nacházel v době, kdy Šarí'atí v Southamptonu náhle zemřel. Shodou okolností se jej v té době chystal navštívit a velmi se těšil na společnou diskusi. Když dorazil do domu, kde Šarí'atí bydlel, dozvěděl se, že je charismatický ideolog po smrti. Společně s Modžtahed-Šábestarím¹⁹⁰, Ibráhímem Jazdíem a Sádeqem Qotbzádem¹⁹¹ před pohřebními rituály omýval Šarí'atího tělo.

Šarí'atí a Músá as-Sadr

Význam Šarí'atího autentické ideologie ocenil i Músá as-Sadr, duchovní iránsko-libanonského původu, kterému se podařilo dovést k sebeuvědomění libanonskou šíitskou komunitu a který měl zásluhu na uznání syrských alawitů. Músá as-Sadr byl příkladem angažovaného šíitského duchovního, o němž by se dalo říci, že „kráčel ve šlépějích imámů 'Alího a Husajna“. Vzhledem k tomu, že je dokonalým ztělesněním Šarí'atího myšlenky osvíceného intelektuála, který se angažoval a obětoval za dobro ummy, zaslouží si, aby mu bylo věnováno i několik řádků v této práci. Ideová blízkost mezi Músou as-Sadrem a Šarí'atím je více než zřejmá. Sadr vedl i obřady během Šarí'atího pohřbu v Damašku a ve své řeči prohlásil:

„Lidé žijící v těžkých časech se dělí do čtyř skupin: Na ty, kteří se podrobí a po čase se stanou pilíři nespravedlivé společnosti, která je obklopuje. Ve druhé skupině jsou ti, kteří odmítají zavedené pořádky, ale nevěří ve svou schopnost něco změnit, proto unikají do svého vnitřního světa. Třetí skupina věří v nutnost změn, ale nevěří v domácí kulturní dědictví, a

¹⁹⁰ Mohammad Modžtahed-Šábestarí (1936) je filosof a šíitský teolog, profesor Teheránské univerzity. V době studií v Qomu byl ovlivněn Chomejním. V 60. a 70. letech 20. století měl myšlenkově blízko i k Džálálovi Al-e Ahmadovi, Šarí'atímu a Motahharimu. Od roku 1970 působil jako ředitel šíitského islámského centra v Hamburku, kde podporoval dialog mezi křesťany a muslimy. Zajímal se o západní filosofii a protestantskou teologii. Jeho nástupcem na tomto postu byl pozdější iránský prezident Mohammad Chátamí. Co se týče jeho teologických pozic, zastává názor, že náboženství je dokonalé, nicméně nezahrnuje vše – nedává odpovědi na všechny otázky. Domnívá se, že moderní koncepty jako individualismus, demokracie a lidská práva jsou kompatibilní s islámem a nejsou v rozporu s Koránem, přestože tam nejsou zmíněny ve smyslu, jak je dnes chápeme. To je dáno skutečností, že se lidské myšlení vyvíjí. Dílo: *Naghdí bar ghera'at-e rasmí az dín* (Kritika oficiálního výkladu náboženství).

¹⁹¹ Sádeq Qotbzáde (1936 – 1982) jako stoupenec *Národní fronty Íránu a Hnutí za svobodu Íránu* byl za své politické aktivity proti monarchii vyloučen ze studií na Georgetown University. Jako blízký spolupracovník ájatolláha Chomejního ve francouzském exilu se po revoluci stal ředitelem rozhlasu a televize, později ministrem zahraničí. V roce 1982 byl obviněn z přípravy spiknutí s cílem zavraždit Chomejního a svrhnout Islámský režim. Během mučení přiznal přípravu svržení vlády tehdejšího prezidenta Chámene'ího. Na základě rozsudku zvláštního vojenského soudu byl zastřelen.

proto se obrací k cizím vzorům a ideologiím. Čtvrtá skupina, do níž patřil i [°]Alí Šarī'atí, věří ve změny a chce zavést spravedlivý řád za pomoci autentické ideologie, jež vyrostla z islámské půdy. ¹⁹²

Sejjed Músá as-Sadr byl charizmatickým vůdcem, který pozvedl libanonskou šíitskou komunitu k sebeuvědomění a aspiracím na spravedlivější postavení v zemi, kde významnější politické postavení vždy patřilo dvěma jiným konfesním skupinám - sunnitským muslimům a maronitským křesťanům. Jeho záhadné zmizení během návštěvy libyjského vůdce Mu[°]ammara Kaddáfího¹⁹³ v roce 1978 je dosud zdrojem napětí mezi Íránem a Libyí, nicméně nejsou zcela jasné důvody, proč měl libyjský vládce na Sadrově umlčení zájem.

Sejjed Músá Sadr přišel do Libanonu z Íránu v roce 1959. Sám se v Íránu v Qomu v roce 1928 narodil. Studoval islámské právo a politické vědy v Teheránu, poté islámskou filosofii u ájatolláha [°]Alláme Tabátábá'ího v Qomu. Studia završil v iráckém Nadžafu u ájatolláhů Sajjida Muhsina al-Hakíma¹⁹⁴ a Abul Qásima Chó'ího¹⁹⁵. Předkové Sejjeda Músy do Íránu přišli v 19. století z Libanonu. Jeho prapraděd Sejjed Sáleh Šaraf ad-Dín, zbožný muž a učenec, byl ve své domovině pronásledován osmanským vládcem Ahmadem Pašou al-Džazzárem. Ten nechal zabít dva jeho syny a jeho samotného odsoudil k trestu smrti. Sálehovi Šarafu ad-Dínovi se však podařilo uprchnout do Nadžafu, kam za ním přišli i dva další mužští potomci: praděd Músy as-Sadra - Sadr ad-Dín a Muhammad [°]Alí. Když si získal v Nadžafu věhlas učence, Sadr ad-Dín odešel do Isfahánu. Měl 5 synů, všichni se stali

¹⁹² Ajami, Fouad: *The Vanished Imam. Musa al Sadr and the Shia of Lebanon*. Cornell University Press, Ithaca, 1986, s. 220

¹⁹³ Kaddáfí je vžitý český přepis jména libyjského vůdce, přesnější transkripce je však Qadhdháfi.

¹⁹⁴ Sajjid Muhsin at-Tabátábá'í al-Hakím (1889 - 1970) studoval a působil v Nadžafu v semináři hawza al-[°]ilmíja. Po smrti velkého ájatolláha Hosejna Borúžerdího se stal nejvlivnější šíitskou duchovní autoritou. Na rozdíl od jeho synů, kteří aktivně vstoupili do politiky, byl jeho životním postojem kvietismus zapovídající politické angažmá duchovních. Působení Sajjida Muhsina al-Hakíma spadá do období, kdy se v Iráku, především v šíitských oblastech, šířil komunismus. Aby zabránil jeho destruktivním vlivům, vydal fatwu, v níž tuto levicovou ideologii označil za *kufr*. Později se dostal do sporu s Muhammadem Baqrem as-Sadrem, který se snažil šíitský islám politizovat a stál v pozadí založení islamistické strany *Hizb ad-da'wa al-islámíja*, jež se negativně vymezovala vůči vládnoucímu režimu strany Ba'as a jejímu vůdci Saddámu Husajnovi. Hakím donutil Sadra, aby se od *Da'wy*, alespoň formálně distancoval a překazil jeho snahy o reformu osnov semináře hawza al-[°]ilmíja.

¹⁹⁵ Jak již samo jméno napovídá, velký ájatolláh (ájatolláh [°]ozmá) Abul Qásem Cho'í (1899 - 1992) pocházel z města Choi v iránském Ázerbajdžánu (dnešní provincie Západní Ázerbajdžán). V Íránu strávil dětství, ve 13 letech odešel do iráckého Nadžafu, kde studoval u nejvýznamnějších duchovních autorit. Po smrti velkého ájatolláha Muhsina Tabátábá'ího al-Hakíma se stal nejvlivnější a nejuznávanější šíitskou duchovní autoritou. Byl oponentem Chomejního principu *velájat-e faqih*, podle něhož může šíitské komunitě v době nepřítomnosti imáma vládnout duchovní, který je vystudovaným odborníkem na islámské právo *fiqh*.

duchovními. Jeden z nich - děd Músy Ismá'íl as-Sadr studoval u Mírzy Hasana Šírázího, který svou fatwou dosáhl zrušení tabákové koncese. Izamá'íl as-Sadr strávil poslední léta svého života v Nadžafu, kde byl uznáván jako mardža'. Otec Músy ájatolláh Sadr ad-Dín as-Sadr (1882 – 1953) studoval v Nadžafu, poté odešel do íránského Mašhadu a nakonec se usadil v Qomu. Podle některých názorů pokud by o to byl stál, místo, jež zaujímal velký ájatolláh Borúdžerdí, mohlo být jeho.

Libanonští šíitští duchovní přicházeli do Íránu již v době vlády Saffjovců - dynastie, která povýšila šíitský islám na státní náboženství, aby pomohli s jeho šířením. Paradoxně tak ztělesňovali Šari'atím pranýřovanou safijovskou ší'u sloužící vládní moci. Sami si to uvědomovali – to dokládá i svědectví významného šíitského učence Bahá' ad-Dína 'Ámilího (1546 -1622), který s nostalgií vzpomínal na Džabal 'Ámil¹⁹⁶, kde byl „člověk chudý, ale ruce měl čisté, šíitští duchovní u dvora v Isfahánu byli příliš blízko světské moci na to, aby si tuto čistotu uchovali.“

Sejjed Músá Sadr se však vrací do země svých dědů jako představitel Šari'atího pravé 'alíjovské ší'y. Přišel sice s íránským pasem, íránskou manželkou a hovořil arabštinou s perským přízvukem, přes tyto handicapy si však záhy získal důvěru nejen mezi šíity, ale i v křesťanské komunitě.

Co Šari'atího a Sadra spojuje? Jsou vrstevníky, vliv obou kulminoval přibližně v první polovině 70. let 20. století¹⁹⁷. Stejně tak jako k Šari'atího dědictví i k Sadrovu odkazu se hlásí umírnění reformátoři i sebevražední útočníci. Músá Sadr patří mezi duchovní, kteří porušili tradici apolitického kvietismu. Již od počátku 60. let ztělesňoval ideál duchovního a osvíceného intelektuála, o němž Šari'atí hovořil ve svých přednáškách na konci šedesátých a v první polovině sedmdesátých let: chtěl měnit společnost a působit ve prospěch prostých lidí. Jestliže Šari'atí může být přirovnáván k teoretikům teologie osvobození, pak Sadr je jejím praktikem v šíitské podobě. Pracoval s lidmi v terénu a neúnavně zakládal instituce, jež měly napomoci šíitské komunitě k sebeuvědomění.

Stejně tak jako Šari'atí i Sadr kritizuje prázdné a povrchní náboženské rituály. Pravá víra není o jejich dodržování, ale o potřebách člověka a společnosti. Dle Sadra je nutno narušit alianci mezi vládcem utlačujícím lidi, který sám sebe označuje *dhul-u-alláh* (stín Boha), duchovním, který zneužívá své postavení, přisvojuje si však titul *amín-u-alláh*

¹⁹⁶ Džabal 'Ámil je hornatá jižní část Libanonu převážně obývaná šíitskými muslimy. Název Džabal 'Ámil pochází od kmene Banú 'Ámilá, který přišel na území dnešního Libanonu z Jemenu.

¹⁹⁷ Vliv Sejjeda Músy Sadra vrcholil v letech 1974 – 1975.

(důvěrník Boží) a duchovním, jenž nežije v pravé víře a přesto nosí titul *ájatolláh* (znamení Boží).

I Sadr pro své záměry využívá třetího šíitského imáma Husajna. Podle Sadra měl imám Husajn tři druhy nepřátel: Ty, kteří ho zabili, ty, kteří se snažili, aby byl zapomenut a ty, kteří chtěli poselství jeho života a mučednické smrti degradovat na minulou vzpomínku a připomínat si je slzami a nářkem. I tady nás překvapuje myšlenková blízkost mezi Kasravím, Sadrem a Šari'atím. Všichni tři hlásají v podstatě to samé: „Ne nářkem a připomínáním si historických křivd, ale činností je nutno měnit status quo.“

Na rozdíl od 'Alího Šari'atího Músá Sadr byl duchovním, z rodiny významných duchovních pocházel, jeho předci se *abáji* nikdy nevzdali, tak jak to učinil Mohammad Taqí Šari'atí, 'Alího otec. Jako Šari'atí i Sadr byl obviňován z toho, že se odklání od pravé víry. Když kázal v křesťanském kostele, jeho nepřátelé čile distribuovali jeho fotografii pod křížem. Do historie se zapsala „ekumenická“ vystoupení Sejveda Músy:

Jeho kázání v katolickém kostele o letnicích v roce 1975 bylo událostí, o níž se dlouho mluvilo. Sejjed Músá snadno nacházel společná témata pro šíity i křesťany, jimiž jsou ukřižování Ježíše Krista a mučednická smrt třetího šíitského imáma Husajna u Karbaly. Ší'á je vírou pronásledovaných a utlačovaných, stejně tak jako je Ježíš apoštolem slabých a utlačovaných. Ve výše uvedeném kázání Sejjed Músá uvedl: „*Náš Bože, Bože Mojžíše, Ježíše a Muhammada, Bože slabých, děkujeme Ti za ochranu, za to, že jsi spojil naše srdce láskou a odpuštěním. Kdysi byla všechna náboženství spojena, jedno anticipovalo druhé a navzájem se stvrzovala. Volala člověka k Bohu a člověku sloužila. Pak různá náboženství začala sloužit sama sobě a zaobírat se sebou do té míry, že každé zapomnělo svůj původní smysl – sloužit člověku. Tak se mezi nimi zrodil nesoulad a boj.*“¹⁹⁸

Monoteistické náboženství se podle Músy Sadra vždy, ať už neslo jakékoliv jméno, snažilo osvobodit člověka od světských a tyranských vládců, podpořit slabé a utlačované. Když však náboženství zvítězilo, utlačovaní si uvědomili, že tyrani změnili háv a nárokovali si moc ve jménu víry. Tady jako kdyby promlouval Šari'atí ve své přednášce „*Náboženství proti náboženství.*“

Jindy, během vzpomínky na šestého imáma Džafara as-Sádiqa, se Sejjed Músá objevil s katolickým biskupem Georgem Haddadem. Maronitský intelektuál, Michel al-Asmar se k Sejjedovi Músovi přidal během hladovky na protest proti násilí v Libanonu.

¹⁹⁸ Ajami, Fouad: *The Vanished Imam*. Cornell University Press, Ithaca, 1986, s. 134

Stejně tak jako Šari'atí, ani Sadr nevěří v marxismus. Člověk je podle něj sice výslednicí prostředí, v němž se narodil, byl vychováván a žije v něm, nicméně ho neutvářejí jen ekonomické vztahy, ale i kulturní a náboženské faktory.

Šari'atí i Sadr se ve svých přednáškách a kázáních odvolávají na Mollá Sadra. Přestože Mollá Sadra byl synem 17. století, podle Sejjeda Músy jeho myšlenky a názory převyšovaly ideologické koncepty 20. století. Sadra se zabýval stejnými otázkami jako německý filosof Karl Jaspers i západní existencialisté. Co se týče filosofie a mystiky, význam Východu se dle Músy Sadra nijak nezmenšil ani ve 20. století. Sadr argumentuje i názory Šari'atího velkého vzoru, Louise Massignona, podle něhož Západ od úpadku může zachránit jen východní filosofie. Také Šari'atí se domnívá, že vše co přinesly západní ideologie ve 20. století, obsahoval již dávno předtím Korán.

Jak Šari'atí tak Sadr ve své reformované islámské společnosti počítali s ženami a argumentovali postavením, jež měly v počátcích islámu. Podle svědectví svých nejbližších známých Sadr dokonce ve zvláštních případech připouštěl možnost abortu a zpochybňoval polygamií. Stejně pochybnosti o mnohoženství měl již jeho otec. Sadr se zdá být ve svém postoji k ženám ještě o něco větším průkopníkem než Šari'atí. V každém případě zdatně pro své cíle využíval skutečnosti, že je pro ženy přitažlivý. Když držel hladovku na protest proti násilí, jež se postupně Libanonu zmocňovalo od 2. poloviny 70. let 20. století, přišly ho mezi prvními podpořit ženy a Sejjed Músá jim vykládal o důležité roli žen v Prorokově době.

Stejně tak jako Šari'atí i Sadr tuto roli demonstruje na příkladu Zajnab, sestry imáma Husajna. Sadr v jednom ze svých kázání v roce 1975 prohlásil, že Zajnab šla s karavanou vězňů do Kúfy, zvedla imámovo tělo a nabídla je Bohu se slovy: „*Bože, přijmi tuto naši oběť*“. Zajnab šířila Husajnovu poselství do hlavních měst islámského světa. Ženy od Karbaly pokračovaly v misi imáma Husajna i v boji. Zajnab přikryla tělo Husajnova syna Zajn al-^ċÁbidína svým a zachránila tak imámat. Skutečnost, že Sadr klade důraz na osobnost Zajnab, je velmi zajímavá. Přestože smrt imáma Husajna u Karbaly je nosným motivem šíitské víry, oslava jeho sestry již tak častým tématem pro šíitské duchovní není. Otázkou je, nakolik mohl být Sadr ovlivněn v tomto směru Šari'atím, který se Zajnab nejvíce věnuje ve svém přednáškovém cyklu o šáhádě a její roli oslavuje i v přednášce „*Fátima je Fátima*“.

^ċAlí Šari'atí i Músá Sadr jsou rozporuplné osobnosti, rozporně přijímané i svým okolím. Sadr byl označován svými odpůrci za vychytralého Peršana dokonale manipulujícího svým okolím, libanonského Rasputina, svými příznivci za druhého Ježíše Krista, libanonskou umírněnou personifikaci ájatolláha Chomejního. Byl kritizován za svoji excentričnost a přílišnou pozornost věnovanou svému vzhledu. Ženy jím byly fascinovány, což proti němu

několikrát jeho odpůrci využili ve snaze zpochybnit jeho mravní integritu. Občas dokonce stiskl ruku, kterou mu podala některá z křesťanských žen, což mezi velmi konzervativními muslimy vzbuzovalo nevoli. Není bez zajímavosti, že totéž vytykají odpůrci i jeho vzdálenému příbuznému, bývalému íránskému prezidentovi Mohammadu Chátamímu. Šarí'atí byl označován za heretika, sunnitu, wahhábitu a místo, kde přednášel, *Hosejnije eršád* jeho nepřátelé přejmenovali na „*jazídije ezlál*“. Na Šarí'atího byla íránskými šíitskými duchovními uvalena klatba, byl obviňován z podporování promiskuitního chování mládeže, jež chodila na jeho přednášky.

Stejně tak jako Šarí'atí ani Sadr nebyl systematickým myslitelem, který v osamění knihovny mezi zaprášenými svazky sepisuje svá vědecká pojednání. Oba byli přesvědčivými charizmatickými řečníky, kteří své myšlenky formulovali v přednáškách, respektive v kázáních. Músá Sadr byl akčním duchovním a politickým aktivistou, který nevydržel na jednom místě. Jeho myšlenky se zachovaly jen v novinových člancích, které napsal on sám, anebo napsali jiní o něm.

Stejně tak jako byly podobné jejich životní běhy, podobaly se i jejich konce – zemřeli předčasně, oba v cizině a jejich smrt zůstala nevyjasněná. Více tajemna však halí Sadrův konec, i když je velmi pravděpodobné, že za ním stál libyjský vládce Mu'ammad Kaddáfí a jeho věrní. Důvodem mohl být kritický postoj Sadra k počínání *Organizace za osvobození Palestiny (OOP)* a k palestinským aktivitám na jihu Libanonu, jejichž následky nesla šíitská komunita. Sadr byl naposledy viděn 31.8.1978 v Libyi těsně před odchodem na audienci k Mu'hammadu Kaddáfímu.

Vzhledem k těsným vazbám Sadra na Írán je zmizení charizmatického šíitského vůdce poměrně vážnou překážkou v bilaterálních íránsko-libyjských vztazích, což bylo patrné obzvlášť v době prezidentského funkčního období Sejjeda Mohammada Chátamího, jehož manželka je Sadrovou neteří. Výročí Sadrova zmizení je v íránském tisku pravidelně připomínáno.

O tom, že Šarí'atího odkaz je živý i v Libanonu svědčí i to, že libanonské nakladatelství *Dar al-Amir* vydalo přednášky „*Náboženství proti náboženství*“, „*Alího š'fa a safijovská š'fa*“, „*Fátima je Fátima*“, „*Otče, matko! Jsme obviněni*“, „*Muhammad, poslední z proroků*“, „*Hadždž*“ a „*Islámšenásí*“¹⁹⁹.

¹⁹⁹ Mehrnews.com: Arabic Translation of Shariati's Islamology to Be Published Soon. 27.9.2003

Závěr

Šarí'atího cílem byla reforma islámu, aby se stal přitažlivým pro mladou generaci, ovlivněnou západními ideologiemi a způsobem života. Chtěl vrátit šíitskému islámu jeho angažovaný obsah: odpor proti despotickým formám vlády, solidaritu s utiskovanými. Nabídl mladým lidem autochtonní alternativu k západním ideologiím, především marxismu. Přivedl zpět k islámu mnoho stoupců levicových stran. Připravil půdu islámské revoluci, jeho předčasná smrt v exilu však otevřela cestu k vládě šíitskému duchovenstvu namísto skutečné islámské republiky.

Jeho odkaz zůstává živý i více než třicet let po jeho smrti, na jeho myšlenky odkazují nejen jeho přímí posluchači z *Hosejníje eršádu*, ale i další generace islámských reformistů, kteří se nechtějí smířit se skutečností, že islámskou revoluci zcizilo několik desítek duchovních navzájem spojených pouty společných let v semináři, odbojem proti šáhovi a tajemstvím porevoluční reálpolitiky.

Největší životaschopnost z Šarí'atího různorodého díla si zachovaly přednášky ontologického charakteru jako „*Člověk a islám*“ a „*Člověk – víceregent Boží na Zemi*“, přednášky o revoluční dynamické podstatě šíitského islámu a pravém charakteru monoteistické víry „*Náboženství proti náboženství*“, z hlediska západního čtenáře a současných poměrů na Blízkém východě a Středním východě rozporuplná přednáška „*O mučednictví*“, průvodce poutí do Mekky „*Hadždž*“, autobiografie „*Sestup na poušť*“. Přednášky typu „*Marxismus a jiná západní selhání*“ již takovou schopnost oslovit dnešního čtenáře nemají.

Vzhledem k tomu, že se Šarí'atí velmi silně hlásí k Abrahámově odkazu a konceptu tří abrahámovských náboženství francouzského vědce Louise Massignona, má co říci i čtenáři, který vidí kořeny své kulturně-duchovní tradice vyrůstat z podhoubí křesťanství a humanismu. Šarí'atí není antisemitou, upřímně obdivuje sociologa židovského původu Gurvitche za jeho statečné postoje k represivním režimům.

Přednáška „*Náboženství proti náboženství*“ v době svého vzniku byla kontroverzní otevřenou kritikou postojů šíitského duchovenstva a skrytou kritikou vlády dynastie Pahlaví. Její hlavní teze, že monoteistické náboženství v dějinách nemělo za nepřítel bezvěrectví, ale náboženství, které se odklonilo od své monoteistické podstaty a stalo se polyteismem, je stále platná a dotýká se konceptu pravé víry nejen v islámu, ale i v křesťanství. V době, kdy Šarí'atí kritizoval odklon ší'cy od její autentické 'alíjovské formy, totéž činili latinskoameričtí

teologové osvobození. Ještě blíže k teologům osvobození než Šari'atí má však iránsko-libanonský duchovní Sejjed Músá Sadr, který ve stejné době jako on v Libanonu usiloval o pozvednutí místní šiitské komunity.

Ve svém názoru na rozšíření práva interpretovat koránská zjevení Šari'atí překročil všechny konvence, když prohlásil, že ke schopnosti *idžtihádu* není potřeba studovat Korán. Zdůraznil tak nezávislost získání schopnosti myslet a být pravověrným muslimem na počtu let strávených studiem v semináři.

Šari'atího přednáška „*Náboženství proti náboženství*“, v níž staví do kontrastu pravou Āliho ší'cu proti falešné safijovské ší'ce, dává mocnou ideologickou zbraň do rukou všech, kdo si islámskou republiku představují jako demokratickou a otevřenou pluralitním myšlenkám.

Přestože se ájatolláh Āozmá Rúholláh Chomejní na počátku 70. let 20. století nepřidal ke kritikům Šari'atího a *Hosejníje eršádu*, neboť jejich da'wa konvergovala s jeho zájmy, po islámské revoluci by se pravděpodobně cesty obou rozešly.

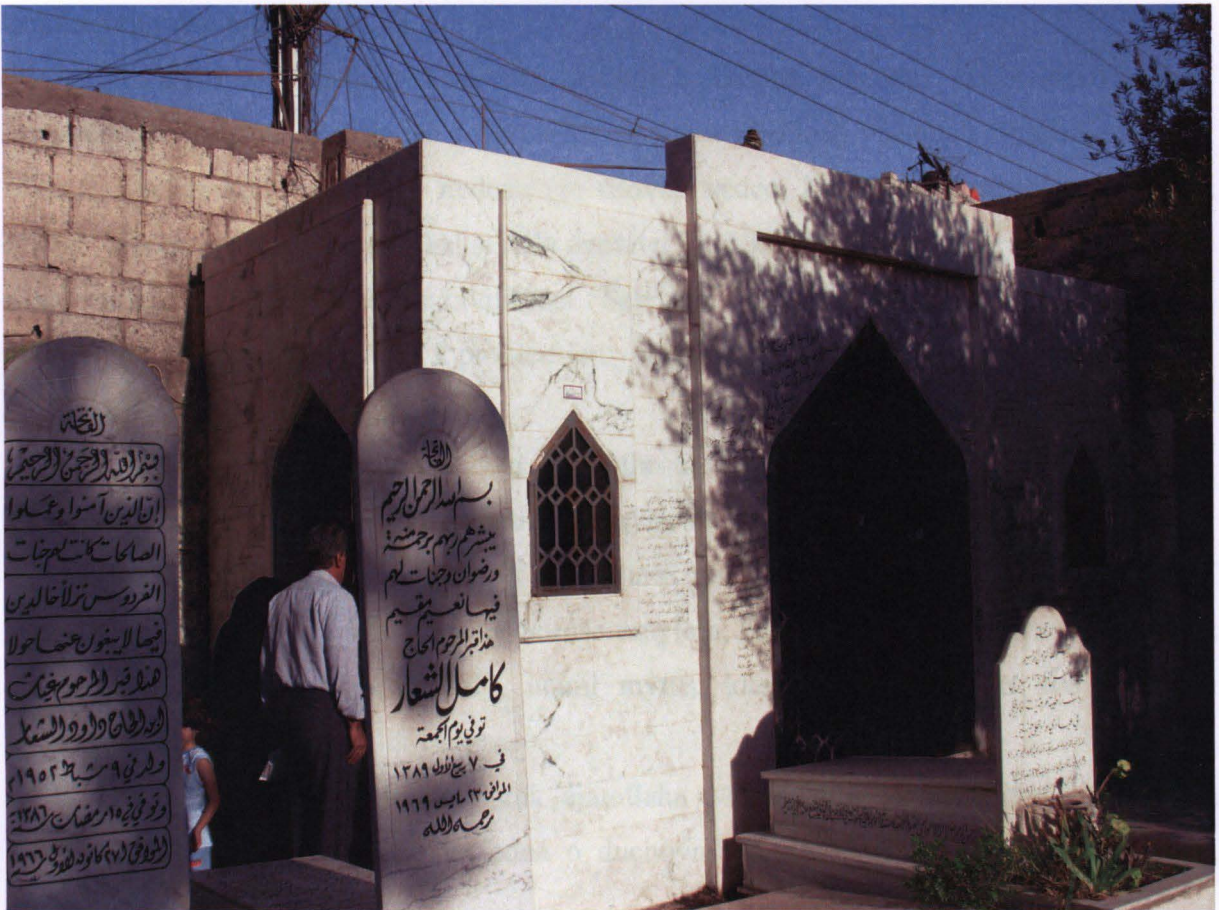
V Šari'atího islámské republice bychom zřejmě marně hledali institut *velájat-e faqih*, orgány jako Shromáždění znalců, Radu dohlížitelů, přinejmenším jejich složení by bylo poněkud jiné, protože Šari'atí žádal větší podíl ve správě *ummy* pro osvědčené intelektuály (*rowšanfekr*);

nelze si ji však představovat ani jako otevřenou západním investicím, Šari'atí byl stoupencem premiéra Mohammada Mosaddeqa, který chtěl znárodnit ropný průmysl a udržet příjmy z exportu ropy v iránských rukou;

jako plnou shopping-mallů, protože do Šari'atího monoteistického konceptu modla konzumu nepatří a žena ovládaná diktátem konzumu se zpronevěřila roli pravé muslimky tak, jak ji představovaly Fátima bint Muhammad a Zajnab bint ĀAlí;

ani jako státní entitu podporující politiku USA na Blízkém a Středním východě, neboť Šari'atí je vedle Fanona i významným představitelem *tiersmondismu*, hnutí, které bojovalo za emancipaci bývalých západních kolonií a dalších znevýhodněných zemí třetího světa.

Vedle Ahmadů Khatavů, Mědžidů Bázargánů, Sejjidů Husejínů Násrů a Abolksrímů Sorušů je Šarí'atí jistěm z nejvlivnějších a neopodmíněnějších iráckých



Obrázek 3: Místo Šarí'atího posledního odpočinku v Damašku

Ze stejného důvodu si ji pravděpodobně nelze představovat jako zemi ochotnou bezpodmínečně uzнат existenci státu Izrael.

V dnešním Íránu je to především princip *velájat-e faqih* materializovaný do osoby nejvyššího vůdce a jeho úřadu, jenž koliduje s islámskými republikánskými principy a který omezuje pravomoci volitelného madžlesu a vlády. Princip *velájat-e faqih* vkládá nejvyšší pravomoci do rukou *faqíha* – duchovního, který je znalcem islámského práva. Šarí'atí však ve svém díle usiloval o omezení monopolu duchovních na *idžtihád*, kritizoval jejich reakční roli. Na konci 60. let nicméně připouštěl možnost „řízené demokracie“ jako cesty ke spravedlivé a svobodné společnosti pod vedením osvěceného vůdce, který nemusí být zvolen celou společností.

Vedle Ahmada Kasravího, Mehdího Bázargána, Sejjeda Hosejna Nasra a Ābdolkaríma Sorúše je ŠaríĀatí jedním z nejvlivnějších a nejpodnětějších iránských islámských myslitelů 20. století.

ŠaríĀatího s Ahmadem Kasravím spojuje kritika šíitského duchovenstva, jeho „zpátečnické“ role ve společnosti i některých rituálů a zvyklostí vlastních šíitskému islámu. Míra ŠaríĀatího kontroverznosti nedosahuje úrovně vědce, který zcela zpochybnil „raison d’être“ šíitské větve islámu a získal si řadu nepřátel i kritikou klasické perské poezie, jednoho z nedotknutelných pilířů iránské civilizace. ŠaríĀatího vztah k perské literatuře byl naopak vřelý. Oba se liší i k přístupu k problémům, jimiž se zabývají: Kasraví je racionálnější, ŠaríĀatí se řídí spíše svými city.

Ābdolkarím Sorúš stoupencem ŠaríĀatího konceptu angažované politické šíĀy není. Důvodem mohou být jeho zkušenosti s reálným životem v islámské republice, přestože v jejích počátcích se aktivně angažoval v „kulturní revoluci“, jež šla ruku v ruce s revolucí islámskou. Zpolitizovaná šíĀa je podle Sorúše omylem, ŠaríĀatí dle jeho názoru z v dějinách ojedinělé události, bitvy u Karbaly, učinil mýtus, který implantoval do své ideologie politického islámu.

V ŠaríĀatího stopách jde i žák ájatolláha Montazerího hodždžatolislám Mohsen Kadívar. Zde je významné, že se jedná o duchovního, proto nemůže být svými odpůrci obviněn z nedostatečné erudice.

ĀlÍ ŠaríĀatí pro své myšlenky zemřel, vyhnán šáhovým režimem, v exilu. V srdci byl skutečným šíitským muslimem nenadarmo nesoucím jméno toho, koho miloval a jehož příklad ctil: imáma ĀlÍho.

*Vedl boj, i když nepřítel vítězil,
měl sílu jít osamocen,
vést džihád beze zbraně,
pracovat bez odměny,
svou oběť přinášel v tichosti,
věřil bez předsudků
byl svůj, a přesto dospěl,
hledal krásu uvnitř a nikoliv na povrchu,
měl odvahu být sám uprostřed davu.*

Svůj život prožil tak, jak o to prosil Boha ve své „Modlitbě“.

Summary

Born in 1933 in Iranian Khorasan in intellectually stimulating family hajj °Ali Shari°ati was one of the most influential Islamic thinkers of the 20th century and one of the main ideologues of 1979 Islamic revolution. Even if he died two years before the event which has been influencing the developments in the Near and Middle East for 30 years, his activities and lectures under auspices of an Islamic Shi°a centre in Tehran, *Hosseiniye Ershad*, brought one generation of young Iranians back to their Islamic Shi°a roots.

On the example of the third Twelver Shi°a imam Hussain bin °Ali, Shari°ati demonstrated the revolutionary and political character of the Shi°a branch of Islam. Thus, it is necessary for the true Shi°a to follow the path of imam Hussain to denounce the oppressive *taghut* rulers, social injustice and try to change the society. According to Shari°ati the true son of Hussain should engage even in battles which are lost in advance.

Yet, Shari°ati's views caused controversy among Shi°a clergy. The main reason was his assertion that the clergy turned away from the imam Hussain's message adapting quietism and collaboration with the oppressive rulers. According to Shari°ati's ideas expressed in the lecture "*Religion against religion*" (*Madhab °alayhe madhab*), in the past the monotheistic religions were not confronted with atheism but polytheism in their own ranks when the religions' leaders abandoned the original message of their creed and its prophets' path and instead engaged with oppressive rulers. Other controversial point of Shari°ati's thinking is his conviction that *ijtihad* should be professed not only by trained Islamic jurists (*fuqaha*) but the enlightened Islamic intellectuals (*rowshanfekr*) should be allowed to do so. The concept of *rowshanfekr* occupies an important place in Shari°ati's thinking, thus it is not certain that he would accept present state of governing system in Iran represented by the *velayat-e faqih* principle.

The stay in Paris in early 1960ies widened Shari°ati's intellectual horizons. Especially the encounter with the outstanding expert on Islam, Louis Massignon, existentialist philosopher and writer, Jean-Paul Sartre, and with the work of the chief ideologue of *tiers-mondisme* Franz Fanon were instrumental. Massignon strengthened Shari°ati's creed in shared spiritual roots of three Abrahamic religions (Judaism, Christianity and Islam) and impressed him by his research on key figure of Shi°a Islam – Fatima bint Muhammad.

In his own lecture dedicated to Fatima ("*Fatima is Fatima*") Shari°ati demonstrated his notion of ideal Muslim woman criticizing the state of affairs in Iran under the rule of Pahlavi dynasty and materialism of the Iranian well-off strata in background. In this lecture Shari°ati highlights some points which make Islam more progressive vis-à-vis the condition of woman in comparison with some Western countries in the 1960ies, e.g. the possibility of divorce incorporated in the Quran, woman is not obliged to take over her husband's name after the marriage, etc. Even if Shari°ati shares the common view of complementary roles of women and men in Islam, he believes in their equal rights and duties before the God emphasizing the wrongness of assertion that Eve (Hawa) was created from Adam's rib. The proof of Shari°ati's progressiveness in gender questions seems to be his own marriage to the university educated young woman from non-conservative milieu.

As an expression of Shari°ati's belonging to Abraham's legacy could be seen his "guide" for those performing pilgrimage to Mecca and embracing thus one of the pillars of Islamic creed. In "*Hajj*" Shari°ati demonstrates his strong belief in egalitarian character of Islam. The figure of *Hagar*, black slave woman, nevertheless chosen one mother of Isma°il is instrumental in Shari°ati's conviction. The days passed on *Hajj* should symbolise for the pilgrim the same number of years of the Prophet's life on the path of Islam. Hajj according to Shari°ati should not be seen merely as culmination of believer's life in God, but as

commencement of his message obtained in holly land for *umma* in his native land and of his effort to change the society according to Prophet's own example. Performing *Hajj* does not mean simple fulfilling of its rituals, but understanding their true meaning as for example Nasser Khosrow in his poetry highlighted.

True Muslim according to Shari'ati is everyday witness of his belief, or *shahid*. It is necessary to bring forward the message of Imam Hussain, to demonstrate one's beliefs. For this reason Shari'ati denounces the practice of dissimulation (*taqiye*h).

The refusal of *taqiye*h and some rituals present in Shi'a Islam diverting believers from present problems to the past is common denominator of Shari'ati's thinking and that of Ahmad Kasravi, other outstanding Iranian intellectual and author of 20th century. Nevertheless Kasravi was much more controversial figure offending feelings of many Iranians, both religious and secular, taking in question not only 'ashura practices and dogmas of Shi'a creed but Persian classical poetry as well.

Another Iranian modern thinker, whose importance transcends Iranian intellectual milieu, 'Abdolkarim Soroush is not so enthusiastic about some aspects of Shari'ati's thinking. According to him the example of Imam Hussain is scarce in Shi'a Islam and it is not right to depict the true Shi'a Islam as necessarily revolutionary and political. Soroush, himself, believes that "there is no compulsion in religion" sharing this view with some modern Iranian clerics as Mohsen Kadivar and Abdollah Nouri.

Due to complex character of his personality the legacy of 'Ali Shari'ati seems to be alive even 32 years after his death being source of inspiration for those who want to criticize religious establishment both in Islam and Christianity for diverting from the true path of their founders, for those who want to follow the ideologues of *tiers-mondisme* and denounce the injustice in the human society. Many of Shari'ati's lectures distinguish themselves with high literary level as those treating anthropo-philosophical subjects – "*Man and Islam*", "*Man – Viceregent of God*". His „*Philosophy of supplication*“ could be adopted as life motto of all free intellectuals or *rowshanfekran* no matter which their religion or native land is.

Poznámky k přepisu perských a arabských jmen i k českému pravopisu

Přepis perských a arabských jmen, názvů a odborných termínů byl poměrně těžkým oříškem a přiznávám, že se mi tento problém nepodařilo ke své spokojenosti zcela vyřešit. Proto v práci budou patrné některé nedůslednosti.

1. ‘Alí Šarí‘atí jako symbol

To se ihned projeví u jména, které se v práci objevuje nejčastěji: ‘Alí Šarí‘atí. Vzhledem k tomu, že se v perštině hláska „‘ajn“ nevyslovuje, byl by namísto vhodnější přepis ‘Alí Šarí‘atí (s použitím hamzy), který jsem po celou dobu psaní práce také zachovávala. Nakonec však misky vah převážily ve prospěch zaznamenání „‘ajn“, a to nikoliv z důvodů lingvistických ale symbolických: „‘ajn“ zaznamenané v prepisech pomocí „‘“ připomínající islámský půlměsíc jakoby ve jménu ‘Alího Šarí‘atího symbolizovalo jeho vztah k islámu a k tomu, kdo mu byl tak blízký: imámu ‘Alímu.

Podobnému dilematu jako v případě jména Šarí‘atího jsem čelila i ve vztahu k psaní některých cizích slov z oblasti filosofie a teologie. Až do posledních korekcí jsem zachovávala starou etymologicky správnou, územ však prvorepublikou podobu slov teologie, metafyzika, monotheismus. Nakonec, tváří v tvář červeně podvlněnému textu při zapnutí pravopisné kontroly jsem kapitulovala a tyto krásné archaické výrazy zaměnila za „patvary“ typu teologie, metafyzika a monoteismus. Integritu lingvistického svědomí a své „estetické cítění“ jsem si uhájila jen u slov filosofie a u „ismů“.

2. Transkripce arabských jmen, termínů a geografických názvů

Koránské termíny, islámské odborné termíny, jména z doby počátků islámu jsou přepisována arabsky. U odborných termínů z oblasti fiqhu se většinou držím přepisu používaných prof. Kropáčkem v jeho „*Duchovních cestách islámu*“:

Muhammad, ‘Alí, imám Husajn, etc.

Zatímco termín **ší‘a** přepisuji s hláskou „‘ajn“ uprostřed, českými příponami odvozená substantiva a adjektiva ší‘ité, ší‘itský přepisuji bez této hlásky. I když i zde zůstávají pochybnosti o správnosti tohoto přístupu.

Písmeno **w** (*waw*) je přepisováno „w“.

Písmenem **q** označuji arabské písmeno *qáf*, tj. zadní hlásku „k“ (jazyk se přimyká k hornímu patru více vzadu než v češtině), např. ve slově *qibla*.

Grafémy **gh** označuji pro odlišení *qejn* – hrdelní zvuk, připomínající ráčkování.

Arabskou hlásku **dh** (znělé „th“ – jako anglické *this*) ponechávám v přesném přepisu z arabštiny u názvů měsíců (*dhúl hidždža*) a některých jmen (*Abú Dharr*).

Arabskou hlásku *th* (výslovnost jako například v anglickém slově *third*) – užívám pro ve slovech *hadíth*, *ath-thawra*

Přepis názvů měst: Karbalá (ale: v Karbale), Nadžaf

3. Transkripce perských jmen, termínů a geografických názvů

Transkripce perských jmen, názvů, odborných názvů vychází z perského fonetického systému a je užívána u jmen osob, které se v Íránu narodily, žily a perština jim byla mateřským jazykem.

Kde je v arabštině „u“, v perštině bývá „o“: Mohammad namísto Muhammad, modžáhedín namísto mudžáhedín

Kde je v arabštině „i“, v perštině je často „e“: eslám namísto islám, madžles namísto madžlis
Stejně tak jako u přepisů arabštiny, i u perštiny rozlišuji dvojice „k“ a „q“ a „r“ a „gh“.

Perský přepis ponechávám i u titulů šíitského duchovenstva pocházejících z arabštiny, zanechávám však „^čajn“.

hodždžatolislám

ájatolláh

ájatolláh ^čozmá

mardža^če taqlíd

Nicméně jsem si vědoma, že se tyto tituly mohou v centrech šíitské vzdělanosti v Íráku (Nadžaf, Karbalá) vyslovovat rozdílně (hudždžatulislám, ájatulláh, ájatulláh ^čuzmá)

„^čajn“ – přestože se v perštině „^čajn“ nevyslovuje, v prepisech jmen a příjmení ho vyznačuji.

Přepis názvů měst: Qom, Mašhad, Šíráz

Vžitá názvy v češtině: Teherán, Isfahán (ale: Esfahání)

V několika málo případech přepisuji jedno jméno dvěma způsoby (arabským i perským):

Hádždž Abbás **Qomí** x Muhhadith **al-Qummí**.

Ženská jména

Citovaná ženská jména zásadně nepřechyluji. Přechylování arabských a perských ženských jmen pomocí české koncovky „ová“ je nelogické a chybné. Původ se vyjadřuje už samotným sufixem „í“ (Hosejní od Hosejn, Razawí od Rezá). Tento názor zastávám i v případě ženských příjmení západoevropských.

Výjimkou v přechylování jsou případy, kdy je jméno v jiném pádu, než nominativu.

Př. Zibá Mír-Hosejní (nikoliv Hosejníová)

Símín Dánešvár (ne Dánešvárová)

Solange Bodin (nikoliv Bodinová)

Bíbí-Fáteme (Púrán) Razaví

Ale: sestra paní Bodinové

Psaní velkých písmen

Dlouho jsem byla rozhodnuta uvádět termín **Islámská revoluce** uprostřed věty s velkou počáteční hláskou s odvoláním na význam této události a tomu, že se jedná o označení zcela konkrétní islámské revoluce, která proběhla v roce 1979 v Íránu, ne jakékoliv islámské revoluce. Proč Velká říjnová socialistická revoluce, Francouzská revoluce a nikoliv Islámská revoluce? Nakonec jsem podobně jako u problému „monoteismus“ versus „monotheismus“ dala přednost rozšířenější podobě psaní tohoto názvu, tedy s malým počátečním písmenem. Z důvodu zachování jednoty textu jsem se přiklonila i k psaní sousloví **země třetího světa** s malým „t“.

Užití různého druhu písma

Základní text práce je psán písmem typu Times New Roman (vel. 12).

Pro citace pramenů a použité literatury užívám kurzívu.

Třetím typem písma je Mistral, který napodobuje psací písmo. Používám jej pro citáty z Koránu, kterými uvádím některé kapitoly.

Poznámky pod čarou jsou psány písmem typu Times New Roman (vel. 10)

Bibliografie

I. Prameny

Iqbal: Manifestation of the Islamic Spirit. Two Contemporary Muslim Views: Ayatullah Sayyid Ali Khamene'i and Ali Shariati. Abjad, Albuquerque, 1991

Shahadat, A Discussion of Shahid, After Shahadat. In: *Jihad and Shahadat. Struggle and Martyrdom in Islam.* Essays and Addresses by Ayatullah Mahmud Taleqani, Ayatullah Murtada Mutahhari, Dr. Ali Shari'ati. Edited by: Abedi Mehdi and Legenhausen Gary, IRIS, Houston 1986

Shariati, Ali: *Fatima is Fatima.* ABC International Group, Inc., Chicago, 1996

Shariati, Ali: *Hajj and its Rituals.* The Institute of Traditional Psychology, 1992

Shariati, Ali: *Histoire et destinée.* Sindbad, Paris, 1982

Shari'ati, Ali: *Marxism and other Western Fallacies.* Mizan Press, Berkeley, 1980

Shari'ati Ali: *On the sociology of Islam.* Mizan Press, New York, 1979

- Man and Islam.

- Approaches to the Understanding of Islam

- The World-View of Tauhid

- Anthropology: The Creation of Man and the Contradiction of God and Iblis, or Spirit and Clay

- The Philosophy of History: Cain and Abel

- The Dialectic of Sociology

- The Ideal Society - the Umma

- The Ideal Man - the Viceregent of God

Shariati, Ali: *Reflections of a Concerned Muslim on the Plight of Oppressed People.*
www.shariati.com/reflect/reflect1.html

Shariati, Ali: *Religion vs. Religion.* ABC International Group, Chicago, 2000

Shariati, Ali: *School of Thought and Action.* ABC International Group, Chicago, 2000

Shariati, Ali: *What is To Be Done. The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance.*
Islamic Publications International, North Haledon, New Jersey, 1986

Zivilisation und Modernismus, www.teblig.de/artikel/shariati1.html

II. Použitá literatura

- Abrahamian, Ervand: *Iran between Two Revolutions*. Princeton, N.J., 1982
- Abrahamian, Ervand: *Radical Islam, The Iranian Mojahedin*. London, 1989
- Akhavi, Shahrough: Shariati's Social Thought. In: Keddie Nickie: *Religion and Politics in Iran. Shi'ism from Quietism to Revolution*. Yale University Press, New Haven and London, 1983
- Al-e Ahmad: *Weststruckness*. What are university and education accomplishing. Angelfire.com. Translated by John Green.
- Alf, Kristen: Khomeini and Shariati. *MESC Newsletter*, Vol.5, No. 2., The American University in Cairo, May 2007
- Alshar: 'Ali Shari'ati: *Islamic fundamentalist, marxist and sufi mystic*. www.Angelfire.com/az/rescon/ALSHAR.html
- Baldick, J.: *Mystical Islam*. I.B. Tauris, London, 1989
- Benson, Steven R.: *Islam and Social Change in the Writings of Ali Shariati: His Hajj as a Mystical Handbook for Revolutionaries*. Muslim World, 1991
- Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona, Ekumenická rada církví v ČR, 1984
- Camus, Albert: *Člověk revoltující*. Český spisovatel, Praha, 1995
- Camus, Albert: *Mýtus o Sisyfovi*
- Carré, Olivier: *Mystique et politique: Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, frère musulman radical*. Paris, 1984
- Contemporary Religions. A World Guide. Longman, 1999
- Coombs, Nathan: *Ali Shariati: Between Marx and Infinite*. www.culturewars.org.uk
- Corbin, Henry: *Histoire de la philosophie islamique*. Gallimard, Paris, 1986
- Cottam, R. W.: *Nationalism in Iran*. University of Pittsburgh Press, 1979
- Cvrkal, Zdeněk: *Írán. Stručná historie států*. Praha, Libri, 2007
- Ershaghi, Lawrence Reza: *The Forgotten Revolutionary*. The Iranian (iranian.com). 24.2.2003
- Fanon, Franz: *Damnés de la terre*. Éditions La Découverte. Paris, 2002. Préface de Jean-Paul Sartre. Préface de Alice Cherki et postface de Mohammed Harbi.
- Farooq, Mohammad Omar: *Humanity and the People Power*. A Tribute to Dr. Ali Shariati. 2007

- Ghamari-Tabrizi, Behrooz: *Contentious Public Religion: Two Conceptions of Islam in Revolutionary Iran*. Ali Shariati and Abdolkarim Soroush. Georgia State University, 2004
- Gresh, Alain, Vidal Dominique: *Les 100 Portes du Proche-Orient*. Les éditions de l'atelier, Paris, 1996
- Gombár, Eduard: *Moderní dějiny islámských zemí*. Praha, 1999
- Gombár, Eduard: *Dramatický půlměsíc. Sýrie, Libye a Írán v procesu transformace*. Praha 2001
- Hedájat, Sádek: *Tři kapky krve*. Odeon, Praha
- Hillman, Michael, C.: *Forugh Farrokhzad and Her Poetry*. Mage Publishers, Washington, 1987
- Hunsberger, Alice: *Nasir Khusraw: The Ruby of Badakhshan*. www.ismaili.net/Source/1663a.html
- Huntington, Samuel: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon and Schuster, New York, 1996
- Hyung-Kon, Kim: *Juan Luis Segundo (1925 – 1996)*. Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology
- Katouzian, H.: *Musaddeq and the Struggle for Power in Iran*. I.B.Tauris, London
- Kamali, Masoud: *Revolutionary Iran: Civil Society and State in the Modernization Process*. Aldershot, UK
- Kapuscinski, Richard: *Na dvoře šáha šáhů*. Praha, Panorama, 1981
- Keddie, Nikki: *Religion and Politics in Iran. Shi'ism from Quietism to Revolution*. New Haven and London, Yale University Press. 1983
- Keddie, Nikki: *Shiism and Social protest*. New Haven, Yale University Press
- Kepel, Gilles: *La jeune génération est un enjeu*. Express. 26.1.2006 (Kepel explique comment, depuis 1989, l'Europe est devenue „terre islamique“.
- Kepel, Gilles et Yann, Richard: *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*. Paris, 1990
- Khojasteh-Rahimi, Reza: *We Should Pursue Shariati's Path but We Shouldn't be Mere Followers*. www.dr.soroush.com
- Khomeini, Ruhollah: *Islam and Revolution: Writings and Declarations*. London, Mizan Press, 1981
- Khosrokhavar Farhad, Roy Olivier: *Iran: Comment sortir d'une révolution religieuse*. Paris, Editions du Seuil, 1999
- Korán*. Academia, Praha, 2000

- Kramer, Martin: *Khomeini's Messengers in Mecca*.
www.geocities.com/martinkramerorg/Hajj.htm
- Kropáček, Luboš: *Duchovní cesty islámu*. Vyšehrad, Praha, 1993
- Kropáček, Luboš: *Islámský fundamentalismus*. Vyšehrad, Praha, 1996
- Kropáček, Luboš: *Súfismus. Dějiny islámské mystiky*. Vyšehrad, Praha, 2008
- Manoochehri, Abbas: *Critical Religious Reason. Ali Shariati on Religion, Philosophy and Emancipation*. <http://them.polylog.org/4/fma-en.htm>
- Massignon, Louis: *Parole donnée*. Seuil, Paris, 1983
- Massignon, Louis: *The Passion of Hallaj, The Mystical Martyr of Islam*.
- Massignon, Louis: *Salman Pak and the Spiritual Beginnings of Iranian Islam*.
- Mendel, Miloš: *Džihád. islámské koncepce šíření víry*. Brno, 1997
- Mendel, Miloš: *Hidžra*. Orientální ústav Akademie věd, Praha, 2006
- Milani, Abbas: *The Persian Sphinx - Amir Abbas Hoveyda and the Riddle of the Iranian Revolution*. Mage Publishers, Washington, 2000
- Mir-Hosseini, Ziba: *Abdolkarim Sorush and Gender. In: Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*. Princeton: Princeton University Press, 1999, www.seraj.org/hosseini.html
- Moin, Baqer: *Khomeini - Life of the Ayatollah*. St. Martin's Press, New York, 2000
- Nasr, Seyyed Hossein: *Islamic Life and Thought*. ABC International Group, Inc., 2001
- Nasr, Seyyed Hossein: *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy*. Institute for Humanities and Cultural Studies. Tehran, 1997
- Nasr, Seyyed Hossein: *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*. Caravan Books, Delmar, New York, 1997
- Nicholson, R. A.: *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge University Press, 1989
- Pahlaví, Farah: *Paměti*. Praha, Argo 2004
- Poya, Abbas: *Gestalt des Abraham im Koran und in der islamischen Tradition*. Sonderdrucke aus der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. In: *Interreligiöser Dialog: Chancen abrahamischer Initiativen*. Berlin, LIT Verlag, 2006, s. 83 - 99
- Quchani Mohammad: *The impossible critique*. Tehran Sharq. 5.5.2004
- Rahnema, Ali: *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati*. I. B. Tauris, London, 2000
- Rambod, Mahmud: *Religion und Gesellschaft bei Ali Schariati*.
- Roy, Olivier: *The failure of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1994
- Rybka, Jan a kol.: *Dějiny perské a tádžické literatury*. Praha 1963

Said, Edward W.: *Orientalism*. Vintage Books, Random House, New York
Said, Edward W.: *Culture and Imperialism*. Vintage Books, Random House, New York
Sachedina, Abdulaziz: Ali Shariati – Ideologue of the Iranian Revolution. In: Esposito, John L.: *Voices of Resurgent Islam*. Oxford University Press. New York, Oxford, 1983.
Sachedina, Abdulaziz: *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. Oxford University Press, 2000
Sachedina, Abdulaziz: *Islamic Messianism*. State University of New York Press. 1981
Sladký, Jiří: *Írán plný mučedníků*. Mladá Fronta, 2006
Soroush, Abdolkarim: *Islam and Democracy*. Oxford University Press, 2000
Wright, Robin: *The Last Great Revolution*. Alfred A. Knopf, New York, 2000

III. Novinové články:

Bahman Aghai, Diba: *Iran's Ali Shariati: Intellectual in the Box*. www.payvand.com. 30.3.2006
BBC: *Iran: Majles deputy says failed extremist ideas re-emerging*. 3.6.2003
ISNA: *Interview with Mohsen Kadivar*. 28.8.2001
Mehnews.com. *Shariati seminar opens at Hosseiniye Ershad*. 17.6.2007
Kramer, Martin: *Syria's Alawis and Shi'ism. How Syria's ruling sect found Islamic legitimacy*. Geocities.com

IV. Webbové stránky:

www.aimislam.com: stránky iránské organizace Ahl-ul-Bayt
www.drshariati.org
www.shariati.com
www.wikipedia.org

Digitální knihovna
Výzkumný ústav
pro
historii
a
sociologii
Československa
a
Evropy
Praha