

## **Lucie Jírů: *Vliv šíitského duchovenstva na politiku a společnost.***

**1. vydání. Praha: Nakladatelství Lidové noviny a Metropolitní univerzita v Praze, 2017, 151 stran, ISBN: 978-80-7422-521-5 (signatura knihovny ÚMV 62 327).**

**DOI:** <<https://doi.org/10.32422/mv.1579>>, recenze publikována online 2. prosince 2018.

Iráčtí, iránská a libanonská šíité, do jejichž čela se politicky postavili duchovní, zažili v posledních šedesáti letech vzestup od utlačovaných periferních komunit do pozice vlivných hráčů. Příběh o vzrůstajícím vlivu hlavní šíitské větve nabízí Lucie Jírů v útlé, leč hutné knize *Vliv šíitského duchovenstva na politiku a společnost*. Jírů je začínající badatelka, vystudovala mezinárodní vztahy a evropská studia na Metropolitní univerzitě v Praze, kde se specializovala na blízkovýchodní problematiku.

Autorka v teoreticky laděném „Úvodu“ (s. 1–23) předpokládá a poté napříč knihou poněkud nesystematicky rozvíjí tezi – informovanou konstruktivismem a poststrukturalismem –, že šíitská identita není neměnně předprogramovaná šíitským islámem. Naopak se proměňuje. Způsob, jakým chápeme druhé a jejich identitu, totiž ovlivňuje způsob, jakým si vytváříme vlastní identitu a chápeme sami sebe. Jinými slovy, bez vztahu k ostatním bychom nikdy nevěděli, kdo jsme. Oněmi druhými přitom mohou být skupiny vnitřní (křesťané, sunnité) i vnější (Američané, Izraelci). A jelikož se historicky proměňuje to, kdo je pro naši skupinu oním druhým, vůči němuž se vymezujeme, proměňuje se i naše sebepojetí. Aby toho nebylo málo, vztah s druhými bývá mocensky nerovný, takže může být interpretován jako vztah utlačovatele (vlastní režim, cizí velmoc) a utlačovaného. A kde je moc a útlak, rodí se i odpor, který ovšem proměňuje obě strany a na jeho konci není nikdo tím, kým byl na začátku. Právě prožitky ze střetů s druhými proměňují sebepojetí stran konfliktu. Jírů dokonce tvrdí, že s režimním útlakem roste pravděpodobnost zrodu opozice a revolučního diskurzu, jenž zpochybní diskurz režimní a v jehož jménu se znevýhodnění vzbouří (s. 92). Jestliže si každá strana mocenského vztahu vykládá jeho význam různě, znamená to, že je moc diskurzivní. Moc se totiž legitimizuje dominantním „režimem pravdy“, avšak co je přijímáno jako pravda, se stále vyjednává.

Cíle, strategie i diskurzy odporu však mohou být podle Jírů různé, také ony se proměňují v reakci na nové výzvy ze strany druhého. Šíité tak mohou požadovat zrovnoprávnění s privilegovanými komunitami (Libanon) nebo konec okupace (Libanon a Irák) a cizího vměšování (Irán). Mohou se též pokusit chopit moci ve státě (Irán, Irák). Rozmanitě pak mohou být i způsoby odporu: od zvyšování uvědomění a jednoty šíitů přes účast na politické soutěži a budování aliancí v rámci režimu až po revoluci. Způsoby odporu i jeho cíle však podle Jírů bývají tvarovány právě měnícím se sebepojetím: politický hráč nemůže vědět, co chce, aniž by nejdříve získal představu o tom, kým je. Způsoby odporu pak bývají tvarovány také příležitostmi. Utlačovaní vystoupí proti utlačovateli, když je druhý oslaben a vznikne mocenské vakuum.

V šíitském islámu přitom existují dvě protichůdné tradice definující vztah k politice, což Jírů rozebírá v historizující kapitole „Šíité v Iráku, Íránu a Libanonu“ (s. 24–50). Obě však vznikly ve vztahu k silnějším sunnitům, jejichž vládu neuznávají. Obě vyzdvihují svátek Íd al-Ghadír připomínající, že si prý Prorok za nástupce vybral bratrance a zetě Alího (632). Avšak lze se přiklonit k jedné nebo druhé tradici, podle toho, jaká se zrovna jeví jako vhodnější. A toto rozhodování není formováno interpretací náboženství, ale interpretací reality, v níž daná komunita žije. Tradice kvietismu, apolitičnosti a vyčkávání se prosadila po mučednické smrti třetího šíitského imáma Husajna u Karbalá (680), kdy byli šíité podrobni, a zbývajících devět imámů proto prosadilo doktrínu *takija*. Aktivistický přístup naopak vyrůstá z tradice *Ášúra*, slavností posvátného měsíce *muharram*.

Vyzdvihuje mučednickou smrt imáma Husajna, vydává ho za vzor odvahy a odporu vůči útlaku, protože zkusil svrhnout nelegitimního sunnitského vládce. Součástí aktivistické tradice bývá otázka, zda by do návratu dvanáctého imáma ze skrytosti neměli převzít vedení šíitů duchovní.

Hlavní sdělení knihy nese kapitola „Role šíitských duchovních“ (s. 51–135). Ta je rozdělena do čtyř různě rozsáhlých oddílů: „Vzestup aktivních kleriků a jejich vliv na politiku od poloviny 20. století“ (s. 51–72), „Islámská revoluce 1979 – vrchol aktivismu duchovních“ (s. 73–80), „Chomejního Islámská republika (1979–1989)“ (s. 81–95) a „Šiitští duchovní v 21. století“ (s. 96–135). Jířů tak nečlení knihu standardně podle jednotlivých zemí, ale zkouší ji strukturovat originálně podle období zrodu, vzestupu a příznaků úpadku šíitského aktivismu, jak je sama identifikovala. To však vede k přecházení od dění v jedné zemi k dění v zemi jiné a čtenář ztrácí kontinuitu vývoje uvnitř zemí. Vazby mezi šíitským aktivismem jdou napříč zeměmi (například dopady iránské revoluce). Silnější se však i v líčení Jířů zdá kontinuita mezi aktivismem v rámci jednotlivých zemí. Periodizace vývoje aktivismu by mohla být prezentována jako zjištění v jinak až příliš stručném „Závěru“ (s. 136–140). Takto je však pro čtenáře mimořádně matoucí. Recenzent proto úplně nerespektuje strukturu knihy a referování o jejím jinak zdařilém obsahu podřídí didakticky vhodnějšímu strukturování podle jednotlivých zemí.

Šiité na území dnešního Libanonu podle Jířů tradičně patřili k nejhudším a nevzdělaným rolníkům rozděleným do horské oblasti Džabal Ámil (jih) a údolí Bikáa (východ). Od 15. století přesto vytvořili intelektuální centrum šiismu. Avšak teprve za francouzského mandátu byli uznáni za svébytnou islámskou komunitu. Na prahu libanonské nezávislosti pak vznikl dosavadní sektářský politický systém (*tá ifíja*), zvýhodňující křesťany a sunnity a konzervující diskriminaci šíitů. Diskriminace politická navíc posilovala diskriminaci ekonomickou. K utlačovatelům se přidali šiitští pozemkoví vlastníci. Byli z nich i ministři, avšak bez zájmu o reformy, chudoba šíitů je netrápila. Izolované rebelie se tak dařilo potlačovat. Duchovní Muhsin al-Amín (1867–1952) a Šaraf ad-Dín (1872–1957), kteří prošli prestižním seminářem (*hauza*) v Nadžáfu, je zkusili sjednotit. Proti kolonialismu a dominanci maronitů stavěli jednotu muslimů a mezináboženský dialog šíitů a sunnitů.

Podle Jířů bylo sjednocení dokonáno až po pozvání (1959) iráckého organizátora Músy as-Sadra (1928–1978) z prestižní a mezinárodně zasíťované rodiny. Jakožto respektovaný *mudžtáhid* zaplnil duchovní vakuum a zpomalil příklon mládeže k levici. Objížděl zemi, zakládal školy a kliniky, sesadil feudální lídry a šíitům dodal sebevědomí sebeoznačením *ráfídún* („muži pomsty a odmítání vzpouzející se útlaku“). Šiity sjednotil založením zastřešujících institucí jako Nejvyšší islámská šíitská rada (1967) a Hnutí vydědenců (*Harakat al-Mahrúmin*, 1977). Ve snaze udržet jednotný Libanon, schopný ubránit se hrozbám zvnějšku, byl otevřen i dialogu s křesťany, nebyl však schopen zabránit občanské válce (1975–1990). Nakonec as-Sadr „zmizel“ v Libyi, aby se dle Jířů stal symbolem klerikálního aktivismu propagujícího Chomejního koncept vlády islámského právníka (*fakih*) v kontrastu s kvietismem.

Politické a náboženské vakuum v sjednocující se šíitské komunitě po as-Sadrovi podle Jířů vyplnil Muhammad Husajn Fadlalláh (1935–2010). Také on prošel *hauzou* v Nadžáfu, reagoval na konkurenční sekulární ideologie, občanskou válku, okupaci a nakonec i Chomejního koncepci vlády *fakiha*, čemuž uzpůsoboval interpretaci islámu. Aby islám čelil sekulárním doktrínám, adaptoval ho modernitě. Na adresu Západu pak prohlásil (1995): „Problém mezi námi a Západem není to, že jsme různí lidé, ale že náš vztah je vztahem utlačovatele a utlačovaného“ (s. 101). Okupaci Afghánistánu a Iráku čelil *fatvami* vyzývajícími k bojkotu amerického zboží. Aby muslimové čelili Izraeli, USA či SSSR, jež je rozdělují a stavějí proti sobě, aby je ovládli a vykořisťovali, šiité a sunnitě se musejí sjednotit. Proto brojil proti zveličování vzájemných rozdílů a podporoval mezináboženský dialog (*takrīb*). Přesto nebyl za občanské války úspěšný při krocení rozbrojů

mezi muslimy. Fadlalláhova originalita se podle Jirů nicméně projevila v jeho „*slabosti pro rozmanitost v jednotě islámu*“ (s. 99). Zvláště když se přihlásil ke dvěma *mardžům* (vzor nápodoby, který si má šíita vybrat): kvietistického Abú al-Kásima Chúi z Nadžáfu následoval ve víře a právu, aktivistického Rúholláha Chomejního v politice. Jirů tak ukazuje na rozmazanost hranic mezi politickým a apolitickým šíismem. Právě instituci *mardžů* použil k polemice s Chomejního koncepcí vlády *fakíha*, kterou původně podporoval, a ke kritice nového iránského vůdce Chámeneiho. Prohlásil se za *mardžu* (1995) a upozornil, že *fakíh* je jen omylný člověk, protože je vláda koncentrovaná v jediných rukou problém. *Fakíh* ani nemusí být Íránec a nemusí vládnout přímo. Namísto toho navrhl nepřímou, kolektivní a ekumenickou vládu *mardžů* (*al-mardžajja aš-šámila*). Každý *sunita* i *šíita* by si mohl vybrat, koho v čem následovat.

Írák dnes tvoří ze dvou třetin *šíité*. Za Abbásovců (750–1258) disponovali autoritou (*nakíb*), jež *šíity* spravovala a reprezentovala. Nepočtení a měššší *šíité* však byli později vystaveni nájezdům *wahhábistů* (1801–1806). Nedisponovali milicemi, a proto se jali k šíismu konvertovat kmeny středního a jižního Íráku. Jestliže podle Jirů politizace *kleriků* začala v reakci na tlak *sunnitských Osmanů* a kolonialismu, stěžejním byl odpor proti *sekulárním doktrínám* a *baasistickému režimu*. To vše totiž podemílalo postavení učenců *ulamá*. Postupně se radikalizující *Muhammad Bákír as-Sadr* (1935–1980) viděl, že *sekulární doktríny* vytlačují *islám* a *ulamá* k modernizaci nemají co říci. *Korán* proto nechtěl číst *otrocky*, mělo se mu rozumět celistvě. To prý usnadní proces *idžtihádu*, interpretace relevantní pro současnost. Že je *islám* lepší než *sekulární ideologie*, měla dokázat *Strana islámské výzvy* (*Dawa*, 1957), první *šíitská strana* propagující vládu *islámského práva*. Pro *antisekularistický projekt* získal *ajatolláha Muhsina al-Hakíma*, *Muslimské bratrstvo* tvořené *laickými sunnity* i část *nadžáfské hauzy*. Naopak *as-Sadrova konfrontace* s režimem nebyla tak *přímočará*, skončila však *smrtícím rozchodem*. Režim generála *Kásima* (1958–1963) a zprvu i strany *Baas* se nesl ve znamení *tolerance* a *spolupráce*. Vláda oceňovala *antikomunismus*, poskytla proto *exil* i *Chomejnímu* (1965). Po roce 1968 se však režim zalekl *aktivismu kleriků* i *politického potenciálu šíitské chudiny*. Režim pronásledoval členy *Dawy* a opakovaně věznil *as-Sadra*, což však přispělo k jeho popularitě jakožto *jediného aktivistického klerika* vedle *Chomejního*. Také ten aktivizoval *irácké šíity*, protože byl *deportován* (1978). Když ho *As-Sadr* označil za *vůdce šíitů*, byl po vypuknutí *revoluce* v Íránu *uvězněn*. Vyhlásil však *fatvu* vyzývající *Íráčany* k *jednotě* ve jménu *revoluce* a založil *ozbrojené křídlo Dawy* (1979). Režim *zpanikařil*, *as-Sadra* *popravil* (1980) a *preventivně napadl Írán*, který ve jménu *exportu revoluce* oslovoval *irácké šíity*.

Po smrti *kvietisty al-Kásima Chúi* (1992) se *vůdcem iráckých šíitů* a *představeným nadžáfského semináře* stal *Alí Sístání* (nar. 1930). Po *povstání Kurdů* a *šíitů* (1991) došlo k *útlaku kléru*, který byl *vnímán jako hlavní vyzývatel režimu*. *Diktatura* se proto *Sístáního bála* a *musel do domácího vězení*. Jirů ukazuje, že po *svržení diktatury* *Američany* nebyl *Sístání* – *svým založením kvietistický duchovní* – *vždy pasivní a apolitický*. Záleželo na *situaci* a *její interpretaci*. Pokud *panovala stabilita* a *mír*, *duchovní* se *stáhl z veřejné sféry*. Za *krize* naopak *prosazoval islámské zásady* a *věřícím poskytoval vedení*. *Vstupy do politiky* tak *Sístání* *vysvětluje jako reakci* na „*morální úpadek, politickou korupci, vážné křivdy a zahraniční okupaci*“ (s. 106). *Svou autoritou* se *zasazuje za demokracii*, jež je *pro šíity výhodná* *vzhledem k demografické převaze*. *Nicméně má jít o demokracii s islámskou referencí*, *islámské právo má mít místo v zákonodárství a soudnictví*. Jako *kvietista* tedy *odmítá Chomejního koncepci vlády fakíha*. *Politická legitimita* se má *opírat o suverenitu lidu*, *tradiční perské konstituční revoluce* (1906–1911) a *soutěž politických stran*. Například *Sístáního fatva* *mobilizovala voliče před volbami* *takto* (2005): „*Hlas má větší cenu než zlato*“ (s. 107). *Hlavní vstupy do veřejné sféry* se však *týkaly snah zamezit chaosu* *po americké invazi*, *konfrontace se správcem Paulem Bremerem* *o podobu demokracie* a *výzev k zastavení občanské války* (2004–2008).

Naopak Muktaďá as-Sadr (nar. 1973) z prestižní rodiny s celonárodní sítí a tradicí aktivismu a odporu proti diktatuře se vymezil proti americké okupaci, vládě exulantů, kvietismu duchovenstva a proiránským šiitům. Později vystoupil proti šiitskému premiérovi Núrímu Málíkímu (2006–2014), ISIS a kurdské nezávislosti. Horuje za suverénní, silný a jednotný Irák. Proto vyzývá k zapojení sunnitů a je ochoten spolupracovat se sekularisty. Po pádu diktatury a vzniku mocenského vakua využil příležitost, zmobilizoval mladé duchovní, šiitskou chudinu i mládež a se slovy, že „*rozumí touhám dlouhodobě trpících iráckých šiitů a bude bojovat za jejich práva*“ (s. 110), poslal Mahdího armádu proti okupantům i Badrově brigádě. Úspěšnější však byl v demokratické hře: sadristé po roce 2005 získávají řadu poslaneckých mandátů i ministerstev. Gradoval však střet se stále autoritativnějším, sektářským a sunnity vylučujícím premiérem Málíkím. Toho nakonec s pomocí Sístáního apelů na parlament i Málíkího stranu *Dawa* sadristé donutili rezignovat. Konečně poslední Sadrovou strategií budování politického vlivu je náboženská kariéra. Poučen neformálním vlivem Sístáního – „*tichého učitele irácké demokracie*“ (s. 116) – se podle Jírů chce stát ajatolláhem s šancí nahradit Sístáního na pozici mardži.

Podle Jírů je Írán oproti Libanonu a Iráku soudržným státem, jehož identita vychází z imperiálního dědictví. Šiitský islám zde zakořenil za Safiovců (1501), nicméně aktivismus mudžtáhidů vzrostl až za dynastie Kadžárovců (1794–1925). Průlomem se stal protest proti britskému tabákovému monopolu a konstituční revoluce (1905–1911). Duchovní sice stáli na obou stranách, jejich angažmá však znamenalo ústup od kvietismu. Sociolog Alí Šariátí (1933–1977), chybně zařazený mezi duchovní, reinterpretoval náboženství jako politickou zbraň proti imperialismu a připravil cestu k nástupu Chomejního a islámské revoluce. Rozlišil šiitský islám safiovský, vedoucí ke kvietismu, přitakání režimu a stagnaci. Ale také aliovský, který je aktivistický a zdůrazňuje individuální úsudek při interpretaci islámu, jež lze použít pro dosažení modernizace bez bezhlavé westernizace. Koncept jednoty Boha (*tauhid*) pak rozšířil i na společnost, tedy boží stvoření, když tvrdil, že je třídní, mocenská nebo ideologická nadvláda jedněch nad druhými proti Bohu. Nejvýraznějším aktivistickým duchovním se nicméně podle Jírů stal Rúholláh Chomejní (1902–1989). Zpočátku respektoval kvietistického mardžu Borúđerdího (1875–1961), s otevřenou kritikou vlády vystoupil až po jeho smrti. Svůj boj viděl jako střet utlačovaných s utlačovateli, kterými jsou nepřátelé zvenčí (USA) i zrádci zevnitř (proamerická dynastie). Represe přišly po protestech duchovních a bazaru, mardža Šariátmadári byl zadržán a Chomejní odsunut do exilu (1964). Tam rozpracoval koncepci vlády duchovního (*velájat-e fakih*). Zkušenost konstituční revoluce (1906–1911) i hadisy prý ukazují, že dynastie jsou nereformovatelné a proti Bohu. Doma v Íránu byla mezitím opozice potlačena, takže se Chomejní stal jejím vůdcem.

Islámské republice se zprvu dařil kompromis revolučních segmentů. Původně Chomejní sliboval, že duchovní nebudou řídit stát, a formálně vládli liberálové Mehdího Bazargána. Ti sepsali a referendem posvětili sekulární ústavu zakládající prezidentskou republiku. Reálně však panovalo dvojvládí. Chomejního klerikální Revoluční rada byla stínovou vládou a Revoluční gardy zastrášovaly oponenty a prosazovaly čistky na klíčových místech ve státě. Umlčen byl též ajatolláh Šariátmadári, vystupující proti vládě fakíha. Nakonec došlo podle Jírů k únosu revoluce. Hlavou státu se stal *rahbar*, rekrutující se z duchovních a volený Shromážděním znalců, složeným též z duchovenstva. Vetovat kandidáty a zákony zase může z poloviny klerikální Rada dohlížitelů. Írán po válce s Irákem a po smrti Chomejního musel ustát krizi nástupnictví a poté se příčinou chronických vnitropolitických konfliktů staly střety nového rahbara Alího Chámeneiho s prezidenty opírajícími se o popularitu veřejnosti, s nimiž má překryv pravomocí. Navíc podle Jírů paradoxně právě za Islámské republiky dochází k úpadku instituce mardžajátu. Seminář v Kommu se zpolitizoval a výuka byla podřízena státu, takže neroste originální a nezávislá generace duchovních, jako byla ta Sístáního.

Knihy ukazuje, jak se šíité po staletích útlaku a pozice na periferii, čemuž odpovídalo přimknutí k tradici kvietismu, od poloviny 20. století kolektivně probudili a jejich duchovní se přiklonili k tradici aktivismu, aby se rychle propracovali do mocenského centra. Jířů napsala v českém kontextu dobrou a potřebnou knihu, kterou ocení zájemci o problematiku současného Blízkého východu z řad akademiků, novinářů i studentů. Přesvědčivě ukazuje na tenkou hranici mezi aktivistickým a kvietistickým islámem. Hranice lze přecházet oběma směry (Sístání) v závislosti na čtení momentální situace. Lze nejprve budovat kariéru politickou a poté náboženskou (Muktadá Sadr) nebo lze zároveň spočinout na pozici aktivismu i kvietismu (Fadlalláh).

Knihy je vystavěna na medailonech arbitrárně zvolených šíitských duchovních a jejich biografie jsou základní jednotkou analýzy. Zařazený Alí Šariátí nicméně nebyl duchovní, relevanci knihy by naopak zvýšilo zařazení Hasana Nasralláha z Hizballáhu. Hlavní slabina biografického přístupu však spočívá v přecenění role osobnosti: přišel, utlačované sjednotil, zorganizoval a uvědomil, aby se postavil do jejich čela a vybojoval jim lepší postavení. Strukturální předpoklady šíitské aktivizace absentují. Knihy opírající se o analýzu diskurzu navíc málo cituje diskurz daných duchovních. Nakonec by se hodilo i to, aby autorka lépe situovala sama sebe do existujícího akademického diskurzu. Vzhledem k nadbytku literatury k tématu lze vždy kritizovat absenci nějaké práce. Bylo by však dobré se vůči literatuře vymezit, aby byla jasná přidaná hodnota přístupu založeného na konstruktivismu a poststrukturalismu. Dvojnásob pak u knihy vycházející z teze, že vymezování vůči druhému je procesem odlišování a budování vlastní identity.

*Karel Černý*