

# Islamismus od jara do zimy?

## Islámská zima, nebo soumrak islamistů?

*Šádí Shanaáh*

### Islámská zima

Arabské jaro se přeměnilo v islámskou zimu, začali glosovat někteří komentátoři ke konci roku 2011.<sup>1</sup> Fráze „islámská zima“, stejně tak mediálně líbivá a zavádějící jako „arabské jaro“<sup>2</sup>, ilustruje fixaci především západního světa

<sup>1</sup> S největší pravděpodobností tento termín poprvé použil generál izraelské armády Eyal Eisenberg 5. září 2011. Kromě izraelských médií o generátově prohlášení informovala také například panarabská al-Arabiya – „Israel General Warns of 'Islamic Winter' after Arab Spring“, dostupné na [www.alarabiya.net](http://www.alarabiya.net).

<sup>2</sup> Termín „arabské jaro“ odkazuje na evropské události roku 1848 a na tzv. pražské jaro roku 1968. Historie se ovšem, navzdory populárním příslovím, neodehrává v cyklech. Rovněž se nám ztrácejí z dohledu zvláštnosti jednotlivých událostí v konkrétních zemích, například rozdíl mezi tzv. jasmínovou revolucí v Tunisku a občanskou válkou v Sýrii. Pro účely zjednodušení ale budeme tento termín nadále používat.

na islám v kontextu politických turbulencí v arabském světě. Spojení slova „islám“ (ne islamismus<sup>3</sup>) a „zima“ opět podtrhuje trend zarámovat komplexní sociální, ekonomické, kulturní a politické procesy v arabských (a muslimských) zemích jako pro veřejnost snadněji pochopitelný střet civilizací: antimoderní nábožensky fanatické muslimské civilizace s postmoderním sekulárně liberálním Západem. Termín islámská zima byl nadšeně adoptován těmi, pro které nebyla vlna arabských demonstrací započatá v Tunisku na přelomu let 2010 a 2011 již od počátku ničím jiným než islamistickým komplotem za účelem uchvácení moci, případně nepřímo způsobenou příležitostí, jak dosáhnout téhož.

Pravda, islámské symboly a hnutí užívající islámskou rétoriku se dostaly do středu mediální pozornosti a politické hry v mnoha arabských zemích, ale jaký je skutečně vztah mezi islámem a arabskou společností, arabskou politikou a arabskou budoucností? Jak můžeme lokalizovat arabské jaro v historii arabského regionu, jakým způsobem je tato historie formována islámem a co nám to může napovědět o budoucím vývoji regionu?

## Sklíčkem kulturalismu

Arabské jaro je často vnímáno jako historicky izolovaný jev, který na začátku roku 2011 probudil arabskou společnost z dlouhé letargie, díky níž Arabové zaspali překotný historický vývoj odehrávající se všude okolo. Samozřejmě, dlouholetí pozorovatelé regionu se snaží směrem k západní veřejnosti komunikovat kontext událostí: mafiánská liberalizace trhu, stávkový dělnický a odborový organizací, zkorumpovaná byrokracie, nárůst obyvatelstva, politická autokracie a klientelismus či vzrůstající náboženské, sektářské nebo etnické napětí. Nelze se ale zbavit dojmu, že velmi dominantním prizmatem, kterým velká část západní veřejnosti, ale i některá západní média a politici,

<sup>3</sup> Islamismus nebo politický islám má mnoho definic. Jedna z nich, formulovaná Guilainem Denooux (2002), definuje politický islám jako „formu instrumentalizace islámu jednotlivci, skupinami a organizacemi, které sledují politické cíle. Poskytuje politické odpovědi na společenské výzvy současné doby tím, že vytváří představu budoucnosti, jejíž základy leží na nově přivlastněných a nově vynalezených konceptech vypůjčených z islámské tradice“.

posuzuje arabské jaro (i arabský region obecně), je kulturalismus. Tedy přesvědčení, že jednání jednotlivců a celých společností je determinováno kulturou (v tomto případě arabsko-muslimskou), která je definovatelná a tvoří jakýsi organický celek, ba dokonce je i dědičná – tj. narození v určité kultuře již jednotlivce předurčuje k určitému způsobu myšlení a chování.

V praxi se takový pohled na svět projevuje právě pochybnostmi o tom, zda jsou (muslimští) Arabové vůbec schopni dosáhnout úrovně (normativně nadřazené) západní kultury, jež je nezbytná pro úspěšnou politickou a sociální transformaci ve společnost adaptovanou na moderní, globalizovaný a hodnotově jednotící se svět. Jako překážka takové transformaci je pak nevýslovně, někdy i explicitně, chápán islám, který si svým všeobjímajícím a současně posvátným charakterem nárokuje regulaci každého aspektu lidského života a je přirozeně antimoderní. Pokud tedy muslimové chtějí být věrní své víře, musejí podle této logiky promítnout islám kromě jiného do politických institucí, jež budou nevyhnutelně netolerantní, neliberální, a proto nedemokratické. Arabské jaro bude vystřídáno islámskou zimou, stejně nebo více autoritativní než svržené předchozí režimy.

Slabinou kulturalismu je neschopnost reflektovat individuální lidskou různorodost a fakt, že kultura je přirozeně dynamická, ve svém členství i obsahu. Navíc nic jako muslimská kultura neexistuje. Islám nemaže kulturní rozdíly mezi muslimem z Indonésie, muslimem z Jemenu a muslimem z Kanady, stejně tak jako mezi chudým nevzdělaným muslimem z venkova a bohatým vysokoškolsky vzdělaným muslimem z hlavního města v téže zemi. Přesto je neoddiskutovatelné, že islám měl a má významný dopad na arabskou společnost, včetně jejího politického uspořádání. S tou výhradou, že se tento dopad dynamicky měnil, co se týče intenzity i směru svého působení.

## Spor o náboženskou autoritu

Od smrti proroka Muhammada, který založil první muslimský stát, pokračuje až do dnešní doby spor o to, kdo má autoritu interpretovat boží vůli, a tedy rozhodovat o tom, co je dobré a co je špatné. Prorok svého nástupce neurčil a ani v Koránu (který byl přeměněn do písemné podoby až po jeho smrti) se nepíše, jak má muslimský stát vypadat a kdo ho má řídit. Že nějaký stát existovat musí, na tom panovala obecná shoda, jelikož jedině skrze stát se

mohl individuální muslim nebo muslimka plně realizovat v rámci své víry, jejíž svobodné a plné vyjádření mohl zaručit a ochránit právě a jedině stát. Aby byl takový stát ideální (nebo se ideálu blížil), měl by mu vládnout někdo, kdo dokáže rozpoznat boží vůli, tedy dobré od špatného. Takovým ideálním vládařem je samozřejmě sám prorok (obdoba krále-filosofa), jenže ten byl již po smrti. Názory na to, kdo by měl vést muslimskou komunitu po smrti Muhammada, se přirozeně lišily a spor o politické dědictví s sebou také přinesl první občanskou válku mezi muslimy. Z ní vítězně vzešla první muslimská monarchická dynastie.

Od vladařů této a následujících (sunnitských) dynastií ovšem nebylo očekáváno, že by byli nadáni schopností neomylného výkladu božích zákonů. Od toho zde pomalu vznikalo korporátní těleso učenců (*ulamá*) zběhlých ve velmi komplexních disciplínách potřebných pro interpretaci a tvorbu islámského práva. Ulamá nebyli organizováni po vzoru křesťanské církve a jimi nalézané a vykonávané právo se často lišilo od učence k učenci, přestože metodologické základy pro jejich činnost byly postupně konsolidované do několika různých „škol“. Nicméně nárok ulamá na exkluzivní autoritu v oblasti islámského práva se neobešel bez zpochybňování a vždy se našla nějaká skupina muslimů, například muslimských filosofů, kteří tuto autoritu podrývali.

Největší výzvu ale pro ulamá mnohdy představoval samotný vladař. Jeho funkce byla teoreticky pouze exekutivní, jelikož zákony již byly formulovány Bohem a „nalézány“ učenci, v praxi ale samozřejmě vladař vydával zákony podle momentálních potřeb a okolností, které si vyžadovala správa státu. Tyto zákony byly pravidelně legitimizovány učenci za použití často kreativních metod a odůvodnění. Ulamá sice usilovali o značnou autonomii a v některých dobách jí do jisté míry i dosáhli, nicméně vladař byl v dominantním postavení. Politika měla v muslimských zemích v drtivé většině navrch nad náboženstvím, nikoliv naopak.

Aby ulamá legitimizovali čím dále více do očí bijící nesoulad rozhodování a chování vladaře s tím, co bylo definováno jako islámské právo, nebo aby se vypořádali s politicky složitými okolnostmi,<sup>4</sup> spatřily světlo světa principi-

<sup>4</sup> Například s faktem, že chalífa (vládce – následník proroka) se stával čím dál tím více pouhou figurkou v rukou nearabských sultánů, kteří se zmocnili skutečné moci ve státu.

py, jako je *maslaha* (veřejné blaho) nebo preference jednoty a stability nad pouhou možností vnitrospolečenského boje. Druhý zmíněný princip, tedy preference stability nad názorovým rozkolem hrozícím ozbrojeným konfliktem, umožnil tolerovat i velmi špatného a islámským právem se neřídícího vladaře a stal se jakýmsi společenským instinktem,<sup>5</sup> častokrát v té či oné formě zneužívaným arabskými autoritáři dodnes.

Politickou dominanci vladaře nad náboženským establishmentem prohloubili panovníci osmanské říše, kteří vytvořili komplexní hierarchii náboženských postů, na jejímž vrcholku stál *šejch al-islám* podřízený sultánovi. Vyšší náboženské úřady ale časem postihla metla korupce, kdy příbuzní bohatých a mocných kupovaly posty nezávisle na dosaženém náboženském vzdělání, věku nebo kvalifikaci. Ulamá v pozdní době osmanské říše měli především na zřeteli uchování statusu quo, tedy svých výsad, což obnášelo konzervativní orientaci i ve vztahu ke snahám sultána reformovat státní správu a osmanskou společnost tváří v tvář zvyšující se evropské dominanci. Přežití osmanské říše, garanta existence muslimského státu, a tedy možnosti plného realizování muslimů, se zdálo být na přelomu 18. a 19. století v sázce. Právě těsný kontakt s vojensky a organizačně vyspělejší Evropou uvedl v muslimských a arabských zemích do pohybu intelektuální a společenské síly, v jejichž odstředivých a dostředivých silách začíná naše lokalizace arabského jara.

## Začátek „velké debaty“

V době největší evropské koloniální expanze začaly do arabských zemí pronikat nové vědecké poznatky a technologie, ale také nové myšlenky o organizaci státu a společnosti, vycházející z přirozeného práva formulovaného racionálními a pozitivistickými společenskými vědami. Intelektuální části arabské a muslimské společnosti neunikly ani evropské poznatky o nich

<sup>5</sup> Zahraničněpolitici komentátoři v této souvislosti často zmiňují islámské pořekadlo „lépe šedesát let tyranie než jeden den anarchie“. Otázkou ale zůstává, do jaké míry je strach muslimů z občanské války jen přirozeným strachem z konfliktu sdíleným univerzálně celým lidstvem, nebo jde o skutečně zvýšenou averzi k nestabilitě specifickou pro muslimy nebo Araby.

samotných a důvody, kterými si Evropané vysvětlovali to, co spatřovali jako arabskou nebo osmanskou zaostalost. Ve vědu a pokrok věřící Evropané viděli jako hlavního viníka islám, iracionální sílu, která limitovala lidský intelekt podobně jako křesťanství předtím, než muselo ustoupit osvícenectví.

Pro věřící muslimy, kteří ale současně považovali evropské metody a vědecké poznatky za budoucnost něčeho, co Evropané nově nazývali „civilizací“, představovalo takové vysvětlení intelektuální výzvu. Hozenou rukavicí přijali muslimští „modernisté“<sup>6</sup>, jako byl Rifá'a at-Tahtáwí, Džamáluddín al-Afghání, Muhammad Abduh nebo Rašíd Ridá. Velká debata o islámu, modernitě, identitě, státu a jednotlivci začala. Ve svých přednáškách a textech se at-Tahtáwí a další obraceli na evropské kritiky, ale především na ostatní muslimy. Cílem první generace těchto myslitelů bylo přesvědčit tradicionalisty ve svých řadách, že nové myšlenky a technologie jsou naprosto v souladu s islámem a že jejich přijetí neohrožuje muslimskou komunitu. Naopak, co přichází z Evropy, jsou vlastně plody islámu a muslimské společnosti, které se oklikou vrací zpět domů – neboť nebyli to snad muslimové, kdo uchovali a předali poznatky řeckých učenců Evropanům? Islám, psali at-Tahtáwí i Abduh, není iracionální jako křesťanství. Rozum a podpora lidského intelektu leží v srdci islámské víry. Proč tedy došlo k tomu, že muslimové nakonec zaostali za Evropany? Odpověď byla jednoduchá – protože ten islám, který je pro rozum, vědu a pokrok, byl kompromitován a zkorumpován staletými překrucování ve prospěch vladařů, kteří vyzdvihovali a někdy i vymýšleli takové části víry, jež zdůrazňovaly slepou poslušnost, zatímco dusili ty části, které jsou nezbytné pro intelektuální, a tedy i společenský růst.

Logickým vyústěním takových úvah pak byl následující závěr: Evropané dosáhli pokroku, protože již nejsou opravdoví křesťané, neboť v jejich případě to skutečně bylo křesťanství, které je drželo zpátky; muslimové ale na druhou stranu zaostali, protože to již nejsou opravdoví muslimové.<sup>7</sup> Jedině pokud se muslimové vrátí k čistému, pravému islámu, otevřou se jim dveře civilizačního pokroku. V tu chvíli ale vyvstala nová otázka: Co přesně je ten pravý islám a kdo má autoritu jej definovat?

<sup>6</sup> Tito lidé by sami sebe modernisty nenazývali, neboť ve své činnosti a myšlenkách nespatřovali modernizaci islámu, ale jeho návrat ke kořenům.

<sup>7</sup> Hourani (2011).

V odpovědi na tuto pro věřící muslimy klíčovou otázku se různí autoři lišili, popřípadě nabídli vysvětlení jen části celé mozaiky. Pro někoho byl opravdový islám především voláním k aktivitě, jednotě a lásce k vlasti (zde již vidíme vliv moderního evropského nacionalismu). Jiní viděli pro nalezení pravého islámu jako klíčovou schopnost oddělit to „podstatné“ v islámu od „nepodstatného“, přičemž do druhé kategorie spadala většina zvyků, pověr a právních rozhodnutí majících vliv na regulaci mezilidských vztahů (tedy společnosti), které nejsou explicitně uvedené v základních pramelech víry a které by měly být flexibilní a podléhat potřebám doby. Znovu je oživen princip veřejného blaha, který by měl být dokonce hlavním kritériem pro tvorbu (nebo derivaci) zákonů. Společným jmenovatelem muslimských modernistů byl důraz na vzdělávání, které mělo být univerzální, povinné a reformované. Koncept ulamá měl být redefinován – muslimští učenci, strážci ortodoxie, by měli být vzdělaní nejen v tradičních disciplínách, ale i v nových oborech. Měli by mít rovněž široký světový rozhled, aby dokázali správně interpretovat boží zákony takovým způsobem, že budou v souladu s potřebami dané doby. Současně by měli být řady ulamá rozšířeny o specialisty v nových vědách a profesích a všichni dohromady by měli radit reformnímu vladaři a vést jej.

A byli to skutečně vladaři, kdo se stali prvotními hybateli reformem. Zájem panovníků se ale soustředil výhradně na modernizaci armády a infrastruktury potřebné k udržení moderního vojska. Takto cílené reformy se ale nevyhnutelně přelily i do nevojenské oblasti. Moderně vzdělaní a cizími jazyky disponující úředníci byli dosazováni do nejvyšších míst administrativy, až to byli nakonec oni, kdo přebírali v osmanské říši reformní iniciativu. Nedomnívali se však, že pokrok, kterého Evropa dosáhla, se dá jednoduše zkopírovat přenesením technologií. Byli si vědomi faktu, že za vynálezem a vylepšováním takových technologií stojí společnost, která se opírá o svobodné jednotlivce, loajální ke své vlasti, operující v jistotě právního státu a s přímým vztahem k centralizované moci, na které se mají možnost i podílet.

Druhá polovina 19. století se tedy nesla ve znamení snahy omezit moc panovníka a přetvořit jeho podřízené na vzájemně si rovné a vlastenecké občany. I zde muslimští modernisté našli oporu ve flexibilní interpretaci islámských konceptů, například principu *šúry* (konzultace), který postupně získal podobu parlamentu. Takový směr reformem ale panovníkovi samozřejmě nevyhovoval a jak osmanský sultán, tak jeho nominálně podřízení vládc

Egypta nebo Tuniska vyvíjeli tlak na udržení absolutistické moci. V té době již řada arabských teritorií přešla pod přímou kontrolu evropských koloniálních mocností (Tunisko v roce 1881, Egypt v roce 1882) a samotná osmanská říše přišla o fiskální suverenitu, jelikož drahé reformy a nevýhodné ekonomické smlouvy vynucené evropskými státy zapříčinily de facto bankrot říše a ovládnutí finanční politiky evropskými dozorci. Evropané, částečně z přesvědčení a částečně z kalkulů, podporovali liberalizaci politického systému, vznik ústav a parlamentů. Sultán, v zoufalé snaze zachovat si moc vůči oponentním vnitřním i vnějším silám, začal více využívat islámské symboliky podepřené náboženským konzervatismem a islámským nacionalismem (v případě osmanského sultána byl národ nahrazen muslimskou komunitou jako celkem, což mu umožnilo širší vyjednávací pole vůči evropským státům vlastnícím kolonie s muslimským obyvatelstvem).

Tradiční arabská a muslimská společnost se začala znatelně štěpit a linie zlomu byly ve své podstatě moderní, a to i v případě hnutí, jejichž ideologie je silně zatížená myšlenkou návratu do zlatého období prvního muslimského státu. Politické síly a trendy, které vypluly na povrch během arabského jara, jsou z větší části pokračováním relativně nedávno započaté velké debaty o různých formách modernity.

## Vzestup politického islámu

Následkem institucionálních, politických, ekonomických a sociálních reforem, umocněných začleněním muslimských zemí jako dodavatele surovin do globální ekonomiky, jejíž tempo udávala západní Evropa a severní Amerika, se různé části tradiční arabské společnosti začaly proměňovat nestejnou rychlostí. Nová městská moderně vzdělaná elita se pohybovala v jiném světě a uvažovala v jiných dimenzích než zbytek společnosti, který byl buď vzdělaný v tradičním náboženském vzdělávacím systému, nebo vůbec nevzdělaný. Obranou tradičně vzdělaných muslimů a nižší třídy ulamá proti vlastnímu zmenšujícímu se vlivu a rychle klesajícímu postavení bylo označit novinky za neislámské a svůj odpor tak posílit náboženským referenčním rámcem.

Muslimští modernisté se sami rozštěpili do velmi protichůdných proudů. Volání po návratu k původnímu islámu a po očištění víry od inovací a nepod-

statných rigidních přívěšků lze totiž dotáhnout do dvou extrémních pozic. Jedna z nich je salafitská, která vidí původní islám v doslovném chápání náboženských textů a v inspiraci prvními generacemi muslimů, za současného odmítnutí tradic a výkladů nahromaděných po staletí tradičními ulamá. Druhá pozice je extrémně liberální, rovněž odmítající tradiční učence a flexibilně interpretující islámské právo podle momentální potřeby na základě principu veřejného blaha, s tím, že prameny víry si může interpretovat každý věřící po svém. S přibývajícím počtem moderně vzdělaných muslimů již nebylo hlavním cílem muslimských reformátorů přesvědčovat o nutnosti reformem. Nyní šlo o to, jak přesvědčit modernizující část společnosti, že lze být moderní a současně zůstat muslimem. U části aktivistů taková snaha mohla dojít až k odmítnutí toho, co spatřovali jako „západní modernitu“, a k fanatické obhajobě puritánské verze islámu.

Další významný proud, jehož hlavní složka nebyla primárně náboženská a který přitahoval aktivní část nemuslimských Arabů, se dá pojmenovat jako panarabský a teritoriální nacionalismus. Pro oba směry byla důležitější příslušnost k nově nalezené arabské, popř. národní (egyptské, syrské a jiné) identitě než k partikulárnímu náboženství. Islám samozřejmě tvořil historicko-kulturní rámec, avšak ideologie nacionalistů byla zřetelně ovlivněna Evropou a měla za cíl mobilizovat obyvatele ve jménu národa k pokroku a osvobození od koloniálního vlivu nebo okupace. Mezi nacionalisty lze řadit jak politické liberály, tak autokraty. Strategie pro získání nezávislosti na evropské koloniální velmoci se také lišily a ti opatrnější prosazovali postupnou emancipaci do doby, než bude národ na nezávislost „připraven“. Argumentace „připraveností“ se objeví v budoucnu opět, tentokrát jako obhajoba odkladu demokratických reformem arabskými autokraty.

Ve dvacátých letech 20. století, ve stejné době jako první salafitské skupiny, bylo v Egyptě založeno Muslimské bratrstvo. Jeho zakladatel Hasan al-Banná v sobě spojoval náboženské i moderní vzdělání. Většina vedení Bratrstva jsou laikové různých profesí (zejména lékaři, právníci nebo obchodníci) a sama organizace je ukázkovým příkladem jedné z možných forem adaptace islámu na moderní prostředí. Cílem Bratrstva je vytvoření ideálního islámského státu, ovšem zdola nahoru, tedy postupnou islamizací jednotlivců a rodin skrze náboženské vzdělávání a šíření islámských hodnot. Když budou občané dobrými muslimy, země se sama promění v dobrý islámský stát. Jiná strategie ani pro Bratrstvo možná nebyla, neboť politický

prostor byl dominován vladařem (egyptským králem) a britskou okupační správou. Díky organizačním schopnostem svého zakladatele se Bratrstvo rozrostlo z jedné z mnoha reformních muslimských organizací na největší organizovanou skupinu v zemi s národními „pobočkami“ (ovšem velmi autonomními) v jiných arabských zemích.

Poprvé v historii muslimských zemí byli tradiční ulamá odsunuti do marginální pozice. Ztratili vliv jak na moc soudní, tak i na možnost promlouvat do tvorby nových zákonů a ovlivňovat jejich implementaci. Jejich pole působnosti se zúžilo na takové oblasti, jako jsou svatby, pohřby, rozvody a dědické záležitosti, kde stále ještě v nějaké formě platilo tradiční islámské právo. Ulamá také pokračovali ve vydávání náboženských názorů (*fatwa*) a ve výzkumu v oblasti teologie, islámského práva a jiných disciplín, ovšem bez možnosti takovou činností cokoliv významně ovlivnit. A co hůře pro ně, jejich autorita byla čím dál tím více zpochybňována i na poli náboženském s tím, jak kvůli masivnímu využívání knihtisku ztratili exkluzivní přístup k důležitým náboženským textům. Z těch začali kreativně čerpat různí muslimští aktivisté, mnohdy bez hlubších znalostí, které ulamá získávali dlouholetým specializovaným studiem, a předávat je pomocí nových prostředků (noviny, později audiokazety) široké veřejnosti. Lidoví kazatelé a vypravěči příběhů ze života proroka a rané muslimské komunity byli vždy s podezřením sledováni a do určité míry úspěšně regulováni tradičním náboženským establishmentem. Jejich moderní verze nábožensky samovzdělaných nebo polovzdělaných aktivistů (včetně mnohých salafitů a Muslimských bratrů) dokázaly zasáhnout nepoměrně větší publikum s nepoměrně větším úspěchem díky kombinaci selektivně vybraných náboženských spisů a pasáží naroubovaných na moderní ideologické podhoubí a s pomocí moderních organizačních a mobilizačních metod. Něco takového vyžadovalo existenci moderní společnosti, ve které se lidé masově sdružovali na základě ideologické blízkosti a politického cíle, nikoliv na základě pokrevní příslušnosti nebo klientelistické sítě. A i když podobná hnutí nemusela mít nutně demokratické cíle, logika jejich fungování představovala most mezi tradiční a moderní politikou.

Společným jmenovatelem výše zmíněných trendů byla snaha o osvobození od přímé i nepřímé formy koloniální nadvlády a zajištění toho, že se taková dominance již nebude opakovat. První světová válka zastihla arabský svět částečně kolonizovaný a částečně absorbovaný v rámci osmanské říše,

jejíž panovníci začali z čistě politických důvodů čím dál tím více používat titulu chalífa. Pro stále velkou část arabských muslimů byla myšlenka zániku osmanské říše a chalífátu jako poslední bariéry před úplnou evropskou dominancí nepředstavitelná. Existovali již ale tací, kteří vinili turecký vliv z úpadku chalífátu a pod vlivem arabské literární a společenské renesance znovuobjevovali příspěvek arabské společnosti humanitě. Chalífou měl být podle nich Arab a nemusel by nutně vládnout nad celým územím s muslimskou většinou obyvatel. Stačilo by, aby byl jakýmsi spirituálním pojítkem muslimské komunity, garantem islámské autentičnosti. Politickou suverenitu by mohly zajišťovat jednotlivé muslimské státy, jejichž vzájemný vztah může mít různé podoby, od unie po volnou mezistátní kooperaci.

Nemuslimští Arabové se k takovým vizím stavěli opatrně, a i když koncept rovného občanství se stejnými právy a povinnostmi již nějakou dobu v regionu oficiálně platil, v praxi stále převládalo vertikální rozdělení společnosti, v níž muslimská komunita zaujímala vůdčí postavení. Mnozí muslimové také pohlíželi na křesťany nebo na židy jako na pátou kolonu evropského imperialismu a kolonialismu, která slouží jako zástěrka pro různé formy intervence a politické manipulace.

První světová válka ale všechny spekulace o politické formě rýsujícího se arabského státu nebo států ukončila, protože vyústila v rozpad osmanské říše a rozdělení Blízkého východu a severní Afriky mezi evropské mocnosti. Tato skutečnost sehrává dodnes významnou roli ve vnímání Evropy arabským obyvatelstvem, i když se dnešní arabská generace na tyto události samozřejmě nepamatuje. Pocit zrady a nedůvěry vůči záměrům evropských velmocí, které si přese všechny sliby politické suverenity Arabů a deklarace o právu na sebeurčení bezostyšně rozdělily region, se stal již arabským folklorem.

Evropská koloniální a mandátní správa měla na současný arabský svět hned několik vážných dopadů. Především dala vzniknout novým státním útvarům vzešlým z prachu osmanské říše. Sýrie, Jordánsko, Libanon, Palestina nebo Irák jsou příklady zemí, které se na rozdíl od Egypta hůře stmelují do moderního národního státu. A přestože s jejich vytvořením vznikly i instituce moderního státu, jako jsou centralizovaná vzdělávací soustava, administrativa, ústava, vlajka, hymna a občanství, ve skutečnosti došlo jen k lehkému přelakování existujících sektářských, etnických, kmenových a náboženských rozdílů. Tyto rozdíly se navíc staly předmětem záměrné manipulace za účelem

získání politického vlivu. V nových státech Levanty byli zpravidla do vedoucího politického postavení dosazeni příslušníci menšin (například sunnité v Iráku, židé v Palestině, maronité v Libanonu) nebo pro to byly položeny základy (alawitská dominance syrské armády a Francouzi dohlížený vznik alawitského a drúzského státu v Sýrii). Menšiny se samozřejmě musejí spoléhat na vnější podporu a ten, kdo tuto podporu poskytne (Francie, Anglie), získává spolu s ní dlouhodobý politický vliv.

Evropský kolonialismus a neokolonialismus v podobě mandátní správy měl i další důležitý vedlejší efekt – diskreditaci parlamentní politiky. Složitá politická hra, kterou Evropané v Egyptě, Sýrii, Tunisku a dalších arabských zemích hráli, vyžadovala existenci parlamentu a politických stran (jako součást civilizační mise, jako součást plnění mandátu s cílem připravit obyvatelstvo na budoucí samostatnost a jako součást usměrňování antikoloniálních společenských energií). Současně ale musel být parlament držen v určitých mezích a jeho moc limitovaná, aby neohrožovala status quo, a tedy vliv koloniální mocnosti. Ten byl vykonávaný buď skrze panovníka a evropské poradce přidělené ke každému ministerstvu (Egypt), nebo mandátního administrátora a jeho aparát. V té době arabským parlamentům dominovaly tradiční arabské elity, které svoji moc čerpaly z klientelistických sítí, rozsáhlého majetku (zvláště půdy) nebo tradiční legitimacy (například pokrevní příbuznost s prorokem). Středem zájmu parlamentářů nebyly potřebné sociální reformy (práva zaměstnanců, řešení problematiky bezzemků, základní sociální síť), ale vlastní moc, případně státní suverenita. Tzv. arabské liberální období, tedy meziválečná léta, během nichž v rámci možnosti fungovaly pravidelné volby a politické strany a kdy jednotlivci požívali relativně širokých občanských svobod, se v arabské paměti vyznačuje neakceschopným, rozhádaným, cizími zájmy manipulovaným a obyčejným lidem vzdáleným parlamentem. Pro část muslimů to byl navíc parlament, který programově erodoval tradiční společnost a náboženské hodnoty, jež nahrazoval importovaným materialismem, slepou vírou v neomylnou vědu a morálně pokleslým individualismem.

Když se zdálo, že ani konec druhé světové války nijak zásadně neovlivnil chuť evropských mocností nadále ovládat arabské státy ani kapacitu arabských politických elit vést zemi k sociálním reformám a nezávislosti, prázdné místo zákonitě vyplnili noví aktéři. Kromě muslimských organizací, které mobilizovaly obyvatele pomocí známých a snadno pochopitelných

islámských symbolů a rétoriky zdůrazňující sociální spravedlnost, osobní skromnost a zbožnost, vstoupila do hry armáda, často v kombinaci s nově se rozvíjející ideologií arabského socialismu.

Zpočátku partneri v boji proti společnému nepříteli (kolonialismu a dekadentním tradičním elitám), mladí nacionalističtí armádní důstojníci a Muslimské bratrstvo se v Egyptě po svržení krále obrátili proti sobě. Vítězství nacionalistů a arabských socialistů v mnohých arabských státech nebylo jen dílem jejich provázání s ozbrojenými složkami, ale odráželo většinový trend společnosti, která viděla ve fúzi nacionalismu a socialismu (jenž ovšem nebyl nepřátelský k náboženství a aktivně využíval islámské termíny) adekvátní odpověď na moderní problémy. Princip jediné nebo vedoucí politické strany byl mnohými Araby vítán jako záruka jednoty, jejíž energie se měla upřít na budování skutečně nezávislého a vyspělého státu. Republikánské arabské režimy, které později neustály nápor arabského jara, užívaly až do poloviny šedesátých let značné legitimity i nefalšované podpory. Systém byl sice evidentně autokratický, nicméně alespoň zajistil potřebné sociální reformy, investoval do vzdělávání, do infrastruktury a do průmyslu a zvyšoval životní úroveň přijatelným tempem.

Poznání, že arabský socialismus je jen nafouknutá a neudržitelná bublina, dolehlo na Egyptany a Syřany a na zbytek Arabů v roce 1967, kdy tyto režimy zdánlivě nelimitovaných možností na hlavu porazil během šesti dnů malý stát Izrael. Arabské republikánské státy, především Egypt, Sýrie a Irák, se začaly otřásat v základech vlnou různých intelektuálních i lidových reflexí toho, co se stalo špatně. Jak tyto režimy ztrácely legitimitu, začala na povrch vyplouvat jejich odvrácená strana. Ekonomicky vyčerpané a politicky vyprázdněné, začaly se čím dál tím více uchýlovat k jedinému nástroji, který jim umožnil udržet se u moci – teroru.

Reálná i potenciální opozice více než kdy předtím končila ve vězení, v exilu nebo byla kooptována jako politické křoví nahé diktatuře. Tradiční kanál lidové opozice proti vladaři, ulamá, byli již nějakou dobu na výplatní pásce státu, jejich autonomní zdroje příjmu zkonfiskovány a jejich aktivity monitorovány. Z podzemí se ale na scénu začaly vracet netradiční muslimské organizace, některé radikální, jiné apolitické. Pro autokratické prezidenty nebylo lehké tuto formu opozice zcela zpacifikovat, už jen proto, že po šestidenní válce hrála prim Saúdská Arábie, na jejíž finanční pomoci byly po válce země jako Egypt závislé. Radikální antimonarchistická rétorika arabských

socialistických vůdců se díky tomu vytrácela, naopak přibývaly náboženské odkazy v jasné snaze legitimizovat pokračující vládu v očích obyvatelstva a předejít kritice přicházející z opozičních muslimských kruhů.

Rok 1979 zaostřil pozornost Západu, ale i sunnitských arabských zemí na Írán a na politický islám. I když šel íránský experiment proti muslimským (i šíitským tradicím) a v dalších zemích příliš nerezonoval jako příklad hodný následování, tak přece jen dokládal, že potenciální ohrožení stávajícího pořádku může přijít z řad zpolitizovaného islámu. Zatímco komunismus nebyl pro arabské režimy až na výjimky vážnou hrozbou, politický islám má příchut' autentičnosti, je ideologicky ohebný a zcela jistě má obrovský mobilizační potenciál.

Islamisté navázali na svoji rétoriku z období meziválečných let a označili arabské režimy jako pohůnky světových velmocí, kteří nedokázali zajistit muslimským zemím skutečnou samostatnost ani společenský a hospodářský rozkvět. Kritice neušly ani arabské monarchie, jež ostentativně lpěly na islámských tradicích a zákonech více než republikánské režimy. Do očí bijící bohatství vládnoucí třídy (včetně ulamá), které plynulo z velmi nerovně distribuované ropné renty, a přátelské vztahy se zeměmi, jejichž zahraniční politika je vnímaná jako antiarabská a antimuslimská, se staly hlavními terči této kritiky.

Jak monarchistické, tak prezidentské režimy vůči islamistům uplatňovaly současně trojí taktiku. Za prvé, aby sebraly vítr z plachet islamistické kritice, samy se posunuly více do náboženské roviny, ať už ve své rétorice a vnějších symbolech, nebo v podpoře konzervativních zákonů v oblasti společenské morálky či vzdělávání. Tím samozřejmě přilévaly olej do ohně, neboť islamistům zvětšovaly potenciální publikum. Za druhé, arabské režimy zahájily velmi brutální kampaň proti těm islamistům, kteří překročili určitou hranici přijatelné kritiky. Cílem represí sice měli být militantní islamisté, ve skutečnosti ale pod zástěrkou honu na teroristy končili ve vězení kritici režimu všeho druhu, včetně těch, kteří nepovažovali fyzickou konfrontaci za řešení. A konečně posledním článkem skládačky byla snaha maximálně znásobit kontrolu nad náboženskými institucemi a náboženským prostorem skrze ustavení oficiální „umírněné“ verze islámu a podpory jejích nositelů. To mělo za následek diskreditaci těchto oficiálních vyslanců státního náboženství, neboť díky své blízkosti k politické moci působili spíše jako loutky než autonomní náboženské authority. Navíc kooptace tzv. „umírněných“ islamistů

znamerala nepsanou dohodu v tom smyslu, že jim režim výměnou za politickou zdrženlivost přenechá relativně volné pole v sociálních apolitických tématech. Režim vnímal umírněnost spíše prizmatem apolitičnosti a vzdání se ozbrojeného boje než posuzováním míry liberalismu v obsahu náboženských sdělení. Například egyptský prezident Husní Mubárak otevřel veřejný prostor ultrakonzervativním a tehdy apolitickým salafitům v naději, že odkloní Muslimskému bratrstvu část podporovatelů.

Posledním zastavením před arabským jarem musí být období ekonomické liberalizace. Arabská verze socialismu, která vystřídala dysfunkční liberalismus, byla nahrazena arabskou verzí kapitalismu. V osmdesátých letech minulého století se větší počet arabských zemí dostal do finančních problémů kvůli klesajícím výnosům z rent zapříčiněných světovou ekonomickou recesí v kombinaci se stále vyššími mandatorními výdaji na rychle rostoucí populaci. Lékem na nedostatek financí se měl stát zahraniční kapitál ve formě investic a domácí kapitál povzbuzený privatizací a liberalizací podnikatelského sektoru. Jenomže zahraničním investorům se do výrobních odvětví investovat nechťelo a domácí liberalizace trhu nepříčarovala vzkvétající střední třídu malých a středních podnikatelů, která by se stala zdrojem vyšších daňových příjmů. Co však privatizace přičarovala, bylo masivní rozkrádání státního majetku, ještě vyšší korupce než v minulosti a vznik nepoččetně nových milionářů a miliardářů, kteří ve svých rukou koncentrovali většinu majetku v zemi, zatímco střední třída se neutěšeně propadávala kvůli chátrajícím veřejným službám. Nemluvě o chudé většině, které se měly dotknout plánované škrty dotací a podpor, jimiž byly podmiňovány půjčky mezinárodních finančních institucí. Řadě obyvatel se muselo zdát, jako by se vrátili v čase do meziválečného období – do sebe zahleděné dysfunkční politické instituce, zahraniční a částečně i domácí politika ovlivňovaná cizími zájmy a obrovská ekonomická nerovnost.

Tehdy to byly dva proudy, které se postavily tradiční feudální elitě, rozhádaným liberálům a koloniálním silám – islámský a nacionalistický. Ten druhý dostal příležitost, aby spojil arabské země s modernitou. Místo toho způsobil ekonomický, politický, vojenský i morální krach. Jenomže stále disponoval armádou a zvláště robustním bezpečnostním aparátem. O tom, že i rozkolísaný a vyprázdněný hliněný obr dokáže dupnout, se přesvědčili militantní islamisté v osmdesátých a devadesátých letech. Háfiz al-Asad neváhal srovnat se zemí část města, aby ozbrojeného soupeře vyhladil. Husní Mubárak

nechal uvěznit stovky islamistů a řadu z nich popravil jako trest za teroristické útoky na turistické cíle. Navíc v důsledku útoků na turisty nebo snah destabilizovat společnost se veřejné mínění, včetně (nebo především) velmi zbožných muslimů, ostře obrátilo vůči militantním islamistům.

V té době se už ale stejně většina islamistů vzdala násilí jako formy politického boje a revoluční energii přetavila v konzervativní politiku. Íránský a afghánský experiment (a pro mnohé muslimy i ten saúdský) spíše odrazil, než povzbuzoval konflikty unavenou arabskou společnost. Muslimské bratrstvo v Egyptě, stejně jako podobné organizace v ostatních arabských zemích, přijalo demokratický diskurs a místo na svržení režimu zaměřilo pozornost na velmi opatrné, dlouhodobé a inkrementální krůčky směrem k rozšiřování politického prostoru a vyplňování vzniklých dutin,<sup>8</sup> za současného budování členské základny a islamizace společnosti. To poslední nebylo možné dělat ze zahraničí nebo z vězeňské cely. Křehký smír s režimem představoval proto nezbytnou daň za možnost dlouhodobě působit na charakter a politické myšlení lidí. Mainstreamoví islamisté jsou především pragmatici.

## Arabská demokratická výjimka

A tak plynuly roky, studená válka skončila, komunismus zmizel v propadlišti dějin (alespoň tak se to jevilo), světem hýbaly vlny demokratických revolucí či transformací, jen arabský region jako by se vznášel nad tím vším nedotčen. Co způsobuje arabskou výjimku, zněla otázka těchto let. Je to arabská kultura nebo dominantní náboženství – islám? Nebo je to chudoba či negramotnost? Možná naopak ropa a ekonomika založená na rentě? Geografická vzdálenost od demokratické země, která by mohla působit jako tahoun změn? Permanentní poloválečný stav v regionu?

Eva Bellin z Brandeis University připisuje výjimečnou životnost nedomokratických arabských režimů neobyčejné robustnosti jejich represivních bezpečnostních aparátů.<sup>9</sup> Ta je podle ní závislá na schopnosti režimu vyplácet bezpečnostní složky, na mezinárodní podpoře, na míře institu-

<sup>8</sup> Například účastí i na dopředu zmanipulovaných volbách, pokud přinesly alespoň nějaké mandáty.

<sup>9</sup> Bellin (2004).

cionalizace represivního a bezpečnostního aparátu a na míře mobilizace, které tento aparát čelí. V souhrnu, i když se někdy ocitnou v ekonomických potížích a škrtají na veřejných službách a infrastruktuře, arabské režimy stále dokážou udržovat rozpočet určený represivnímu aparátu na markantně vyšší úrovni než v ostatních částech světa, zatímco strategická poloha arabských zemí zajišťuje podporu klíčových světových aktérů zainteresovaných na stabilitě regionu, a to i po skončení studené války. Institucionální bezpečnostní složky je podle Bellina až na výjimky (Tunisko, Egypt) nedostačující – represivní aparát se vyznačuje patrimonální strukturou, v níž se ozbrojené složky ztotožňují více s režimem než se státem. Míra opoziční mobilizace je malá, protože režim dokázal tradiční organizovanou opozici (odborníky, politické strany, náboženský establishment) zpacifikovat nebo zbrutalizovat, popřípadě onálepkovat jako islamistickou hrozbu, což zásadně redukuje náklady represe ve smyslu snížení možnosti ostrakizace mezinárodní komunitou.

Do jaké míry šla mezinárodní komunita na ruku autoritářům, když tito říkali „bud' já, nebo chaos a radikální islám“, ilustruje fakt, že i takový diktátor, jakým byl al-Qaddáfí, našel na Západě spoustu zastánců, kteří se obávali „chaosu a radikalismu“, pokud by libyjský vůdce padl. Tentýž vůdce, který neváhal vyhazovat do vzduchu civilní letadla, podporovat teroristické organizace všude na světě a destabilizovat subsaharskou Afriku, kdykoliv mu to přišlo vhod.<sup>10</sup>

Se zajímavým komplementárním vysvětlením životnosti arabských autokracií přišel také Daniel Brumberg z Georgetown University, který arabské režimy označil jako gang vyděračů výpalného (*protection rackets*).<sup>11</sup> Aby se udrželi u moci, pasovali se arabští autoritáři na ochránce různých skupin (etnických, náboženských nebo sektářských) v zemi a posilovali u nich zdání, že v případě volné demokratické soutěže přijde právě jejich skupina o řadu práv a svobod. Sekularisté nebo minoritní náboženské skupiny například nemuseli mít autoritářský režim v lásce, ale znamenal pro ně určitou hráz proti islamistům. Islamistické nebezpečí bylo proto pečlivě kultivováno i formou

<sup>10</sup> O lítosti nad pádem al-Qaddáfího v souvislosti s krizí v Mali píše například Fouad Ajami, „Gaddafiphilia“, *Newsweek* 161, 4 (2013).

<sup>11</sup> Daniel Brumberg, „Sustaining Mechanics of Arab Autocracies“, v Lynch, *The Arab Monarchy Debate* (2012), 7–10.

paradoxní podpory vybraným skupinám (například salafité v Egyptě), které u režimu také nacházely tímto způsobem ochranu.

Arabské přirovnání „tanečník na hlavách hadů“, kterým se často popisoval například jemenský prezident Alí Abdalláh Sálíh, celkem trefně charakterizuje náročnost a rizikovost politických her praktikovaných arabskými autokraty. Prastaré „rozděl a panuj“ se v praxi promítlo do úmyslného zachovávání, nebo dokonce prohlubování tradičních třecích ploch ve společnosti. Řada spikleneckých teorií kolujících v Egyptě viní režim z různé míry spoluviny na bombových útocích proti křesťanským cílům. Stejně tak je podezřelý syrský režim z úmyslného rozdmýchávání náboženského napětí, které má sloužit k tomu, aby lidem připomnělo nezbytnou ochrannářskou roli vlády. Otevírání věznic a opakování mantry o al-Qáidě a džihádistech v řadách revolucionářů, spektakulární bombové útoky, ke kterým se nikdo nehlásí, nebo vyzbrojování menšin – to vše pozorovatele utvrzuje v tom, že arabské režimy v době nouze sledují velmi podobnou strategii. O tom, že jsou ochotné zajít kvůli zachování moci do extrému, nikdo v arabském světě příliš nepochybuje. Proroctví o „chaosu“ po pádu tvrdé ruky se tak většinou stává sebenaplnující.

## Zborcení režimu

Co se tedy stalo na začátku roku 2011, že se zdánlivě neotřesitelné arabské režimy buď překvapivě rychle zborcily, nebo byly donuceny reagovat na masivní občanskou mobilizaci? Které ze čtyř pilířů funkčního represivního aparátu, jenž podle Evy Bellin způsoboval životnost arabských autokracií, byly dostatečně oslabeny, aby se celá konstrukce pokřivila či úplně zhroutila?

Co se týče fiskálního zdraví státu a schopnosti adekvátně odměňovat represivní složky, je nutné rozlišovat mezi elitními a hýčkanými jednotkami a řadovými pěšáky (ať už policisty, nebo vojáky). Jeden pohled na postavu hubeného egyptského řadového policisty v nepadnoucí uniformě napoví své o úrovni motivace nižších, ale důležitých článků represivního aparátu chudších arabských zemí. Fiskální problémy se u těchto zemí sice neprojevovaly škrty na obraně a bezpečnosti, nicméně i v této oblasti peníze neprosakovaly do nižších pater organizační pyramidy. Závažnější novinkou pro většinu arabských režimů ovšem bylo, že přišly o sice tichou, ale důležitou podpo-

ru svých dosavadních klíčových spojenců. Zatímco západní svět poželhal alžírskému režimu brutální represí vůči islamistům, kteří v roce 1991 vyhráli svobodné volby, a nepříliš přesvědčivě zdvihl prst pokaždé, když arabský autokrat zfalšoval výsledky voleb nebo rozpráší malou demonstraci, v roce 2011 vyslali Američané jasný signál egyptské armádě, že pokud se Mubáraka nezbaví, může přijít o svůj každoroční šek na téměř dvě miliardy dolarů. Pravda, v případě Tuniska francouzská vláda nabídla diktátorovi pomoc pro „zvládnutí“ demonstrací, nicméně v tomto případě sehrála větší roli úroveň institucionalizace represivních složek a speciálně tuniské armády, která je jednou z nejprofesionálnějších v arabském světě a není ochotná sloužit režimu v situaci, kdy se represivní náklady zdají vysoké. Avšak v případě zemí, které tuto podporu neztratily (Sýrie–Rusko, Bahrajn–USA), se revoluce buď nezdařila, nebo se změnila v dlouhý a krvavý konflikt.

O míře institucionalizace represivních složek již byla řeč, doplníme jen, že v těch zemích, kde byly ozbrojené jednotky méně profesionální nebo kde jejich velitelé své přežití odvozovali od přežití režimu, hrozilo, že dojde (Jemen) či přímo došlo (Libye a Sýrie) k občanské válce. V takových případech nerozhodovalo, kolik lidí vyšlo do ulic, neboť žádné náklady na potlačení demonstrací nebyly pro represivní aparát dostatečně vysoké a odstrašující.

Tím přecházíme k poslední proměnné, která měla na arabské revoluce vliv nejzásadnější – míra občanské mobilizace. Mnoho bylo napsáno a řečeno o roli, kterou během revolucí sehrály sociální média a satelitní panarabské televizní kanály, obzvláště al-Džazíra.<sup>12</sup> Označovat revoluce vykoupené reálnou krví prolitou na reálné dlažbě ulice za facebookové nebo twitterové je sice úlitbou honbě za senzačními titulky, přesto je ale těžké představit si, o kolik hůře by muselo být, aby se bez moderních komunikačních a informačních technologií prolomila bariéra strachu napříč hranicemi arabských států. Akt protestního upálení, který v minulých případech nevyvolal v Tunisku příliš pozornosti, protože se o něm jednoduše nevědělo a protože neexistovala síť lidí, kteří jeho politický obsah nezadržitelně a ve velkém předávali dále, dokázal za příhodných podmínek zažehnout vlnu vzpour vůči autokracii napříč obrovským regionem.

<sup>12</sup> On-line aktivismus v případě Egypta byl zevrubně popsán například v článku Khamis a Vaughn (2011). Obecně o roli digitálních médií v arabských revolucích pojednává Howard a Hussain (2013). Miladi (2013) se věnuje specificky al-Džazíře.

Naprostou klíčovou pro úspěch „rychlých“ revolucí (Tunisko, Egypt) byla bezprecedentní forma nového protestu – decentralizovaná a bez ideologie. První charakteristika znamenala, že revoluci nebylo možné utnout lokalizací a likvidací, popřípadě kooptací jejího vedení. Tradiční metoda zvládnutí opozice byla k ničemu. Druhá charakteristika ztížila režimu vystupovat jako ochránce té či oné skupiny obyvatel. Demonstrace neunesly ani socialistickou, ani islamistickou ideologii, jejich jazyk byl jazykem univerzálních požadavků sociální spravedlnosti a ekonomických a politických práv. Zuřivá snaha režimu přetřít tyto demonstrace na akce izraelských, amerických, džihádistických nebo iránských agentů se ve světle záběrů z demonstrací v živém čase nahrávaných na YouTube a další internetové platformy změnila na anachronickou, trapnou a někdy i směšnou frašku.<sup>13</sup>

Decentralizace a neideologičnost protestů se ale v případě „dlouhých“ revolucí změnila v nevýhodu na straně opozice. Jak se počáteční nenásilné demonstrace měnily po krvavých zásazích režimu v ozbrojené povstání, byla určitá míra koordinace a jednotného vystupování směrem navenek (hlavně vůči zemím Západu) nezbytnou podmínkou pro vojenské vítězství. Pokud taková koordinace rychle a hladce nakonec vykryštovala, jako se tomu stalo v Libyi, přiblížil se pád režimu mílovými kroky. Neschopnost dohody nad společnou konfliktní, a hlavně postkonfliktní strategií – příkladem budiž syrská opozice – znamenala prodloužení konfliktu a prosazení té části opozice, která dokázala nabídnout vizi (jakkoliv vágní), disciplínu a odhodlání. V kontextu situace opozičních sil, popsáném výše, vyplnili prostor islamisté.

## Vítězství islamistů

Islamistům se podařilo dominovat prostor rovněž v zemích, které prošly rychlou revolucí nebo vypsalily relativně svobodné volby pod nátlakem demonstrantů. Jakmile byla odstraněna autokratická žába z pramene, vytryskly na povrch dlouho hromaděné podzemní vody, i s bahnem a kamínky, kte-

<sup>13</sup> Slavné výroky prorežimního egyptského herce Tal'ata Zakaríji o tom, že se na náměstí Tahrír odehrávají sexuální orgie a podávají drogy, mohly být okamžitě konfrontovány s tisíci videi a fotografiemi nahrávanými v živém čase přímo z náměstí. Na účet Zakaríji vznikla i řada vtipů, včetně videokoláží například na [www.thedailybeast.com](http://www.thedailybeast.com).

ré se v nich za tu dobu nashromáždily. Stále nevyřešené otázky otevřené v 19. století se přihlásily o slovo. Jaká forma státního zřízení zaručí maximální rozvinutí potenciálu země? Je hlavním nositelem tohoto potenciálu komunita nebo jednotlivec a jaký má být vztah mezi komunitou a jednotlivcem a mezi nimi a státem? Znamená modernita westernizaci? Znamená westernizace sekularismus a liberalismus? A kdo má autoritu na tyto otázky odpovědět?

Dlouhé období represivní autokracie si vyžádalo přirozeně daň na kvalitě a úrovni této debaty. Nenáboženské politické strany, kterým bylo povoleno fungovat, byly již dlouhá léta prázdnými skořápkami, jež existovaly jen na papíru. Politické ideologie, kterou tyto strany nesly, ať už to byl liberalismus, socialismus, nebo komunismus, se díky nim také obsahově vyprázdnily a zdiskreditovaly. Média pěstovala mezi lidmi kult osobnosti vůdce a vedoucí strany, ale také strach a hněv vůči všemožným externím aktérům, na které se sváděly veškeré neúspěchy (Izrael, imperialistický nebo dekadentní Západ, globální kapitalistické zájmy). Místo kultury dialogu a kreativního a kritického myšlení se obyvatelé arabských zemí učili poslušnosti vůči autoritám a pasivitě. Místo informací, na jejichž základě si lidé mohli vytvořit vlastní úsudek, kolovaly všude samé dezinformace, fámy a pomluvy. Úspěch v této společnosti znamenal zcela potlačit morální hodnoty, ohnout lidskou důstojnost a slepě následovat vybraného patrona. Korupce v míře na Západě stěží představitelné přeměnila princip vlády zákona na špatný vtíp. V nižších ekonomických a sociálních patrech společnosti se stala nástrojem pro přežití, ve vyšších k dosažení nebývalého luxusu. Režim zcela evidentně fyzicky a arbitrárním způsobem vlastnil nebo rozhodoval o veškerém bohatství v zemi, jejíž obyvatelé byli redukováni na inventář. Revoluční heslo „irhal“ (odejdi) se stalo univerzální touhou po vyhnání okupantů, kteří tentokrát nepřišli přes moře z Evropy, ale staly se jimi domácí rodiny Mubáraka, Ben Alího, Sáliha nebo al-Asada.

Mladí revolucionáři vrhli veškerou svou energii do odstraňování těchto rodin a každé části legislativy nebo instituce, které upevňovaly jejich moc. Politická nezkušenost, posedlost dotáhnutím revoluce do úplného konce a decentralizovaná struktura mladých, většinou liberálních rebelů vedly k podcenění či záměrnému ignorování politických procesů odehrávajících se mimo stanová revoluční městečka. Arabská společnost je konzervativní a po zkušenostech s politickými experimenty, revolucemi

a převraty si starší generace přála normalizaci, ovšem za změněných podmínek: nová politika musí být čistší a to samo o sobě bude stačit, aby se všem dařilo lépe. Zatímco mladí revolucionáři nabízeli pokračující konfrontaci s jádrem starého režimu a kontinuální negaci bez shody na strategické vizi zastřešené důvěryhodným lídrem, egyptské Muslimské bratrstvo nebo tuniská an-Nahda zmobilizovaly svoji věrnou členskou základnu rozšířenou o síť podporovatelů, které přitahovala bezúhonnost islamistů a status skutečného, ne pouze papírového disentu, stvrzený roky perzekuce z rukou režimu.

Islám propůjčil islamistům jazyk a symboly důvěrně známé populaci, která se stávala od sedmdesátých let 20. století nábožnější a politicky konzervativnější. Islám v posledních dekádách sloužil jako únik ze zkorumpované společnosti, jako výraz identity a hodnot natruc vmetený do tváře režimu i konformním rodičům a jako kulturní prohlášení adresované globalizaci a westernizaci.<sup>14</sup> Ovšem tento islám už není tradiční islám replikovaný sociální autoritou náboženství, o němž se nemusí spekulovat, co přesně znamená, ale který člověk nosí stejně přirozeně jako oblečení. Je to nový islám, individualizovaný a demokratizovaný (a také komerční). Demokratizovaný v tom smyslu, že na něj nemá nikdo monopol – ani ulamá, ani Muslimské bratrstvo, a ani salafité. Pro ilustraci stačí otevřít internet a prolétnout webové stránky, na nichž různí muslimové rozebírají, co je pro ně ten zaručeně pravý islám, co říká islám na toto nebo jiné téma a čím se vyznačuje věřící muslim. Fatwu, kdysi prerogativ specializovaných, respektovaných a pověřených jedinců, dnes vyrábějí jako na běžícím pásu různí televizní kazatelé, internetoví imámové, a dokonce i lidé laického vzdělání (Usáma bin Ládín studoval ekonomiku a obchod).

V takovém prostředí operují Muslimské bratrstvo a jeho politické křídlo v Egyptě Strana svobody a spravedlnosti, an-Nahda v Tunisku, Strana spravedlnosti a rozvoje v Maroku a všechna jim podobná islamistická hnutí i strany, které v dnešní době představují mainstreamovou islámskou politiku. Soutěž, již jsou vystaveny jak v politické, tak v náboženské rovině, poté co vystoupily z podzemí vynuceného represemi nebo důslednou regulací, kvůli níž „vítěz-

<sup>14</sup> Roy (2004) podává přesvědčivou argumentaci o tom, že současný islámský neofundamentalismus je nejen reakcí na globalizaci a westernizaci, ale také jejich produktem.

ství [ve volbách] nebylo možností",<sup>15</sup> je pro ně zcela novým a transformujícím zážitkem. Tyto strany nemusejí mít nutně demokratické cíle, nicméně fakt, že přijaly jazyk demokracie, na jehož základě se veřejně profilují, má obrovské dopady jak uvnitř nich samých, tak na politický systém v zemi jako takový. Demokratický jazyk vyvolává očekávání. Stěží lze předpokládat, že všichni voliči Svobody a spravedlnosti v Egyptě počítají s tím, že jakmile strana zkonoliduje svou moc, odhodí demokratický kabát cynicky v dál.

Na rozdíl od iránského případu nejsou mainstreamoví islamisté v sunnitském arabském světě vedeni kleriky, a už vůbec ne takovými, kteří si nárokují status Bohem vedených. Rovněž postrádají ozbrojené milice a rozhodně nemohou říci (a ani neříkají), že by revoluce, po kterých se dostali do prominentního politického postavení, byly islámské. Jsou zkrátka odsouzeni k soutěži. Dokonce ani nemohou doufat, že by po nějaké formě dohody s armádou replikovali předcházející autokratický systém. Masivní mobilizace v Egyptě namířená proti islamistickému prezidentovi, jakmile překročil určitou pomyslnou hranici výkonu své moci, a stejně tak početné demonstrace v Tunisku v reakci na vraždu opozičního lídra, po dvou letech vyčerpávajících protestů a gejzíru občanských aktivit, neukazují na výjimečná ojedinělá vzednutí, ale na nový trend asertivní občanské společnosti, připravené se bránit proti zneužívání a monopolizaci politické síly.

A jaké odpovědi nabízejí islamisté na otázky položené v úvodu této podkapitoly? Dobrým příkladem za všechny je Muslimské bratrstvo v Egyptě, které během volebního období vytáhlo na voliče trhák – projekt *Renascence (an-Nahda)*. Ten se měl stát politickým manifestem Bratrstva, které podle vlastních vyjádření na tomto programu společenské, kulturní a ekonomické obnovy pracovalo celých patnáct let. Po takto vybičovaném očekávání se nakonec Bratrstvo pochlubilo jedenáctistránkovým dokumentem. Pokud na něm skutečně pracovalo patnáct let, pak tedy úctyhodným tempem méně než jedné stránky za rok. Taková pečlivost a čas k rozvaze se ale neodrazilo na kvalitě produktu. Část dokumentu je velmi vágní a obsahuje obecné deklarace o lidské důstojnosti, sociální spravedlnosti nebo morálce, zatímco druhá část je až příliš detailní a týká se především kroků v ekonomice, sestávajících z řady velmi konkrétních ekonomických projektů.

<sup>15</sup> Brown (2012) reagoval později na tuto vlastní tezi esejí „When Victory Becomes an Option“ (Když se vítězství stane možností).

Pokud ani v západních zemích nečte většina voličů volební programy soutěžících stran, Egypt a Tunisko nejsou výjimkami. K vítězství islamistům stačilo propojit tři věci: vlastní disidentský status, pevnou a organizovanou členskou základnu a mobilizaci ve jménu víry. První aspekt přitáhl voliče, kteří v porevolučním politickém chaosu hledali na jednu stranu konzervativní a relativně známé (tedy zkušené, a proto starší) tváře, jež by situaci zklidnily, ale současně i tváře, na kterých neulpěla špína minulého režimu. Řada islamistických politických lídrů nebyla s režimem spojena vůbec (apolitičtí salafité), nebo (a to byla většina případů) to byli lidé dlouhodobě vězněni a pronásledovaní. Jistě, našli se i neislamističtí disidenti, jenže ti většinou patřili k elitě, která byla buď od obyčejných lidí odříznutá životem v exilu, nebo životem ve slonovinové věži kavárenského intelektualismu.<sup>16</sup> Zároveň však lídři Muslimského bratrstva v Egyptě nebo an-Nahdy v exilu dokázali za roky vytrvalé práce vybudovat přímé vazby na komunitní úrovni zejména suplováním charitativních a sociálních služeb, v jejichž poskytování stát stále více selhával.

Druhý aspekt, existence silné základny stálých členů, dal islamistům obrovský náskok před ostatními politickými stranami v porevolučním volebním boji. Režimní strana byla v Tunisku a Egyptě rozpuštěná (ne že by tyto strany nějak pracovaly se členskou základnou), ostatní se teprve budovaly. Posunutí konání voleb, které požadovala část neislamistického tábora, by situaci nezměnilo, protože strana se nebuduje několik měsíců, ale roků. Na druhou stranu logika existence islamistických hnutí v předrevoluční éře ovlivnila jejich institucionální kulturu. Od členů se vyžadovala slepá poslušnost a disciplína; rozhodování byla činěna za zavřenými dveřmi v úzkém okruhu vedoucích činitelů. Egyptské Muslimské bratrstvo zachovalo tuto vnitřní kulturu i po revoluci, což vedlo k odchodu mnoha mladých aktivních členů, ale i starších kádrů tzv. reformního křídla.

Třetí aspekt, mobilizace za použití náboženského referenčního rámce, pomohl islamistům hned v několika ohledech. Mnoho muslimů si spojuje pojem sekularizace s autokratickými prezidentskými režimy nebo s režimy, které aktivně potírají projevy religiozity (Írán za šáha nebo Turecko za Atatürka). Politický islám se tedy stal jednou z možných odpovědí na volání po

<sup>16</sup> Výjimky, jako egyptský prezidentský kandidát Hamdín Sabáhi, vnímaný jako muž „z lidu“, jen potvrzovaly pravidlo.

změně, a ta změna představovala zvrácení dosavadního stavu, který se v době autokratického režimu vyznačoval sociální nespravedlností, nerespektováním zákona a lidských práv, rozpadem tradičních vazeb a solidarity, korupcí, klientelismem a hypermaterialismem. Pokud tento neblahý stav byl (očima voličů) výsledkem modernizace ve smyslu westernizace a adopce západních hodnot a životního stylu, změna nemohla být jiná než ve prospěch tradičních hodnot, nostalgicky přivolaných z imaginární minulosti. Islám dokáže mluvit jazykem takových tradic a hodnot, má hřejivou auru něčeho známého a kulturně domácího. Něčeho, co dokáže poskytnout čím dál více individualizující se a globalizující se společnosti tmelící materiál. Vše ostatní už bylo vyzkoušeno, tak proč nenajít vlastní cestu k modernitě, ptali se v duchu mnozí voliči. Navíc, pokračovali v myšlence, islamističtí kandidáti jsou vysoce religiózní, tak rozhodně nepodlehnu svodům politických výhod a nebudou se obohacovat nebo zneužívat svého postavení jako ti ostatní.

## Soumrak islamistů?

Instrumentalizace islámu pro politické cíle s sebou ale nese vrozené úskalí. Dříve nebo později je totiž nezbytné detailně objasnit, jakou roli má náboženství v politice přesně hrát. Dokud byli v Egyptě Muslimští bratři v opozici, vystačili si s vágním heslem „Islám je řešení“ a obecným kázáním o nutnosti návratu k islámským hodnotám. Debatě o tom, jak přesně se toto „řešení“ technicky implementuje, se vedení Bratrstva vyhýbalo, a to z jednoduchého důvodu. Prioritou pro hnutí vždy bylo až úzkostlivé zachování jednoty a co nejširší mobilizace společnosti. Pokud by se otevřely otázky typu: co vlastně přesně je šaría, kdo má autoritu ji interpretovat a jaké instituce jsou k její implementaci nutné, pak by názorové rozdíly, které beztak existovaly v podobě různých tendencí a proudů, dostaly jasnější kontury a jednota účelu by utrpěla možná fatální ránu.

I přes nepochybné výhody vyplývající z výše zmíněných bodů a navzdory mediální pozornosti,<sup>17</sup> které se v Egyptě Muslimskému bratrstvu a jeho

<sup>17</sup> V Egyptě i Tunisku hlásala prakticky každá strana tytéž politické teze o lepší politice a politicích, islamisté ale upoutali nepoměrně více pozornosti, až obsese, která se samozřejmě promítla i do počtu mediálních výstupů.

politické straně před volbami dostávalo, nebylo volební vítězství strany Svobody a spravedlnosti tak drtivé, jak se může zdát. Z 50 milionů oprávněných voličů podpořilo tuto stranu 10 milionů lidí. Nízká volební účast proměnila tento výsledek v úctyhodné procentuální vyjádření, ale kdy jindy mohlo Bratrstvo dosáhnout lepšího výsledku než ihned po revoluci, bez existence relevantních protivníků a bez ušpinění výkonem reálné politiky? V takovém světle se počet voličů Svobody a spravedlnosti nezdá tak dominantní. A právě účast na reálné politice transformuje islamistické strany moderního arabského světa zásadním a nezvratným způsobem. Tato transformace má odlišné parametry v různých arabských zemích, protože je ovlivněna mnoha lokálními faktory, a proto může vykazovat různé symptomy. Nicméně určitý společný trend lze vysledovat.

Za prvé, islamisté všech směrů zjišťují, jak frustrující je pluralismus. Nejenže se neislamistický tábor začíná konsolidovat a krystalizují v něm zárodky nových, konkurenceschopnějších stran, ale i v náboženské rovině je jejich pozice předmětem ostré soutěže. Strana Svobody a spravedlnosti zažila štěpení ještě dříve, než vůbec vznikla. Z jedné strany na ni tlačí salafité, kteří si přímo libují v ultranáboženských pózách, jež přivádí Muslimské bratry, najednou nálepkované jako špatné muslimy, do velkých rozpaků a nesnází. Dále je zde aktivistické náboženské učiliště al-Azhar, které s nově nalezeným hlasem produkuje dokumenty volající po respektu základních lidských práv a svobod v liberálnějším pojetí, než jsou někteří Bratři ochotni připustit. Následně si přisadí svoje i turecký premiér, do té doby respektovaný Muslimskými bratry jako model hodný následování, když během návštěvy Egypta vyzdvihne důležitost sekularismu. Největší překvapení ale čekalo na islamisty od řadových muslimů. Jestli si někdo myslel, že rozpoznávacím klíčem voliče nebo člena Muslimského bratrstva je míra jeho či její religiozity, případně vnějších znaků takové religiozity, pak se nemohl více mýlit. Rovnice „žena s *hidžábem* (*niqábem*) znamená volička Svobody a spravedlnosti“ neplatí. Taková žena nemusí být ani voličkou salafitů. Tvrdit něco takového je stejné jako domnívat se, že všichni praktikující křesťané volí křesťanskou demokracii. A právě rozpor v tom cítit se jako dobrý muslim (a takto se může cítit i žena, která se vůbec nezahaluje), a přesto nevolit islamistickou stranu, ilustruje komplexitu náboženské sféry a její privatizace, ve smyslu individualizace, islámu. V některých arabských zemích může tato situace vést ke sna-

hám islamistů homogenizovat a objektivizovat muslimskou společnost, což povede k otevření právě těch otázek, kterým se hnutí jako Muslimské bratrstvo dlouho vyhýbalo.

Druhým společným prvkem, kterému islamisté čelí, je fakt, že místo toho, aby přispěli k islamizaci politiky, zapřičiňují politizaci islámu. Konstantní povaha politiky je totiž taková, že pokud se dostane do kontaktu s náboženstvím, je to ona, nikoliv náboženství, kdo má navrch. Že politika může škodit víře, věděli po staletí ulamá, kteří se snažili udržet si nepříliš blízké a současně nepříliš vzdálené místo od sídla politické moci. Věděli to i otcové zakladatelé USA, jejichž záměrem nebylo ani tak chránit politiku před náboženstvím jako chránit náboženství před politikou.<sup>18</sup>

K čemu může dojít, když politika zneužívá víru, ukazuje situace v Íránu, kde dochází k tajným konverzím mladých lidí zejména k buddhismu, kde se společnost hromadně odvrací od „státní formy religiozity“ a kde i někteří ájatolláhové (v šíitské hierarchii výše než Chameneí, ale – anebo právě proto – vyloučení z politického aparátu) sdílejí výhrady k politické inovaci vymyšlené prvním vůdcem islámské republiky Chomejním, právě z toho důvodu, že asociace s mocí a jejími selháními může víru poškodit.<sup>19</sup> V Egyptě se již dostalo na světlo světa několik zvláště peprných (i sexuálních) skandálů salafitských politiků a očividné politikaření Muslimského bratrstva kombinované s mizernými politickými výsledky se projevuje v sestupné tendenci voličské podpory. Voliči salafitů asi nejsou příliš ohromeni tím, že se jejich zastupitelé spojují proti Muslimskému bratrstvu s antiislamistickou koalicí vedenou liberálem Muhammadem Baradejem, a to jen proto, že nedostali tolik ministerských křesel, kolik si představovali.

Bohužel pro místní obyvatele se ale tyto procesy, jež jsou přirozenou součástí zrání pluralistické demokracie, odehrávají v podmínkách méně přejících, než jaké měla například střední Evropa po roce 1989. Vysoká míra chudoby, sociální nerovnosti, negramotnosti a nekvalitního vzdělání, brutalita předchozího režimu, demografické tlaky a globální ekonomická a environmentální krize se zdají být nadlidskou výzvou i pro klidnější

<sup>18</sup> Roy (2012).

<sup>19</sup> Roy (2004).

regiony, ve kterých navíc nejsou přítomny konfliktní zóny a kde autoritou pro tápající může být silná regionální organizace, jakou byla pro střední Evropu v době transformace Evropská unie.

Šťastnější arabské země s osvěcenějším vedením a s menší, vzdělanější a homogenní populací mají naději na ukončení velké debaty mezi modernitou a tradicí v mezích politického konfliktu, který může přinést demokracii, jež nemusí být zprvu nutně sekulární ani liberální. Takové ale ostatně nebyly na svých počátcích ani první demokracie v západním světě. Jiné arabské země buď se slabší a kratší zkušeností „národního státu“, s absolutistickým stylem vlády, nebo s velmi různorodou společností bohužel riskují, že političtí aktéři na cestě za mocí (nebo za jejím udržením) využijí existujících divizí a pokusí se přeměrovat frustraci obyvatel na menšiny všeho druhu, popřípadě na externího aktéra. I když už nemusí většinová společnost na takovou manipulaci slyšet a i když vyrostla nová generace mladých a neumlčitelných aktivistů, k roztočení bludného kruhu eskalace násilí stačí i malá skupina ignorantů, pokud se občanská společnost rázně nepostaví takovým problémům tváří v tvář. V případě islamismu bude tedy klíčové, do jaké míry se mlčící většina, včetně muslimských demokratů, postaví bigotním radikálům ve svém středu.

Rok 2011 neznamenal pro Araby jaro, rok 2012 pro ně neznamenal zimu a další roky pro ně nebudou znamenat žádné roční období. Co tyto roky ale znamenají, je další hluboce transformující epizoda dlouho trvající velké debaty o tom, zda existuje islámská modernita, která je schopná nejen kopírovat západní ozdoby pokroku, ale přispět humanitě vlastním dílem hodným svého pozitivního historického odkazu, aniž by se do celé této historie musela arabská společnost znovu ponořit.

## Liberální dilemata po arabských revolucích

*Zora Hesová*

V roce 2004 publikoval washingtonský Center for Strategic and International Studies analýzu, podle níž arabští liberálové selhávají. Liberálové, kteří se Západem sdílejí postoje a hodnoty a na které zvláště USA sázely, se CSIS jevíli jako stárnoucí a neefektivní elitářská skupina, jež je státem i místním obyva-