

Jak pohlížet na dění v islámském světě?

Realita současného moderního světa představovaná do značné míry výsledky pokroku v oblasti vědy a techniky je v tradičním kulturním prostředí dnes často diskutované arabsko-islámské společnosti značně cizí. Nesoulad mezi podmínkami okolního prostředí a tradičními hodnotami muslimů vede k tomu, že islámská společnost se dostala do situace, kterou známý iránský profesor Daryush Shayegan nazval „kulturní schizofrenií“ [1]. Snaha překonat tuto nepříznivou situaci a dosáhnout obrození je mj. příčinou a hnací silou mnoha jevů, kterým je třeba věnovat při studiu společenské a politické reality zemí Středního východu a jejich chování na poli mezinárodních vztahů zvýšenou pozornost. Zabývá se jimi i následující příspěvek, který obsahuje vybrané a redakčně upravené části dizertační práce Ing. Ireny Blehové, Ph.D. na téma „Úloha kultury v zahraniční politice zemí Rady pro spolupráci v Zálivu“. Práce je k dispozici na děkanátě Fakulty mezinárodních vztahů Vysoké školy ekonomické v Praze.

Jan Masaryk
720 00 - 14-1

Existuje souvislost mezi náboženstvím a politikou? Pokud ano, proč tomu tak je? Je to ku prospěchu společnosti, náboženství nebo politiky? To jsou otázky, nad kterými je potřeba se zamyslet, hledáme-li vysvětlení některých společenských jevů souvisejících s politikou v islámských zemích Středního východu.

Náboženství jako takové má ambice být nadčasové. Islám se řadí mezi světová náboženství, která mají univerzální charakter a neomezují se na konkrétní společenství. Jako ostatní náboženství se snaží vzbudit v člověku to nejlepší z jeho lidské přirozenosti. Snaží se inspirovat ho k usilování o to stát se lepším člověkem [2].

Proč se ale v novinách tak často dočítáme o teroristických útocích islámských extremistů a militantních skupin? Proč je volání po islámské vládě a návratu k hodnotám a praktikám islámu považováno za hrozbu pro stabilitu světového společenství a míru? Proč je to právě snaha o oživení islámu, co znepokojuje západní demokracie? Jaký je vlastně islám?

Co je to „islám“

Snažíme-li se pochopit podstatu působení islámu na myšlení a jednání lidí, musíme si uvědomit význam samotného výrazu islám. Slovo islám je odvozeno od kořene *salama*, který má v arabštině dva významy - za prvé mír a za druhé oddat se či odevzdat se. Muslim je tedy ten, kdo se odevzdá do boží vůle, ten kdo nachází v životě mír, řídí-li se boží vůlí. Tuto vůli představovanou božím řádem znal již první člověk Adam.

V průběhu historie bylo lidstvo vystaveno působení rušivých vlivů pozemského prostředí a v dobách úpadku se lidé uchýlovali k polyteismu či jiným formám víry. Proto se vždy objevovali proroci, resp. poslové, kteří lidem připomínali pravdu o existenci jediného Boha a principu jednoty veškeré existence. Abrahám, Ježíš i Muhammad (Mohamed) přinášeli lidem stejné poselství. Připomínali stejnou pravdu vyjádřenou

v různých formách tak, aby byla co nejlépe srozumitelná těm, kterým byla předkládána. Podle muslimů však míra jejího poznání byla nedostatečná až do příchodu posledního z proroků, proroka Muhammada. Jeho působení představuje konečné dovršení vývoje a triumfální nástup islámu ukončuje období *džáhillje*, období nevědomosti, kdy bylo poznání základní pravdy o lidské existenci na nízké úrovni.

Přijmout vládu Muhammada a respektovat ho jako svého vůdce vlastně znamenalo přijmout jeho prorocká kázání, přijmout pravdu božího zjevení, kterou lidem přinášel. Prorokova vláda byla založena na náboženských hodnotách a morálních principech a nikdy se nestala pouhou záležitostí politického jednání při prosazování moci. Náboženské hodnoty a principy Muhammadova Zjevení dominovaly ve správě islámské obce ještě za vlády druhého ze čtyř tzv. pravověrných chalífů Omara b. al-Chattába (634-644). Jeho nástupce, třetí chalífa 'Uthmán b. 'Affán (644-656), začal podřizovat své jednání čistě politickým cílům, a to byl počátek rivality mezi předními představiteli islámské obce. 'Uthmán upřednostňoval svůj klan - Umajjovce, kteří vládli v Mekce před příchodem islámu, a svěřil jim do správy prostředky veřejné pokladnice. To vyvolalo odpor Prorokova rodu Hášimovců v čele s 'Alím b. Abí Tálíbem, který se nakonec po zavraždění 'Uthmána stal čtvrtým chalífou (656-661). Od té doby byly dějiny islámu dějinami politických konfliktů mezi různými kmeny a tyto konflikty se maskovaly rouškou náboženství.

Poměrně úzké spojení mezi náboženstvím a politickým uspořádáním zásadním způsobem ovlivnilo i fungování politického systému a formování politické teorie. Základem islámské politické teorie je islámské právo *šar'á*. Podle islámu je jediným zákonodárcem Bůh a člověku nepřísluší vytvářet zákony. Lidé se musí řídit pouze zákony, které jim dal Bůh. Úlohou vládce je pak dohlížet na jejich provádění. Je tedy v první řadě nutné vyřešit otázku, **kdo je vládce a komu přísluší tato úloha**. Problém s nástupnictvím v čele islámské obce, který nastal po Muhammadově smrti, vedl dokonce k rozdělení na dvě islámské ortodoxie - šíity a sunnity.

Muslimská obec se dále rozdělila na řadu sekt a politických klik. Každá z těchto skupin se odvolávala na určité verše základní náboženské knihy islámu - koránu - na výroky Muhammada (*hadíth*) nebo na tradici vytvořenou prvními Muhammadovými stoupenci. Následovalo vzájemné obviňování z odpadlictví, ateismu a korupce zakrývající politickou podstatu sporů. Náboženské výnosy právníků (*fatwa*) ospravedlňující existující nespravedlnosti přiměly muslimy stáhnout se z veřejného života a orientovat se na oblast života soukromého. Utvářel se tak jeden z charakteristických rysů osobnosti muslima, který rozlišuje mezi tím, co říká, a tím, co dělá, mezi skutečností a vnějším zdáním, mezi tím, co zůstává skryté, a tím, co se ukazuje veřejně. Tato stručná charakteristika islámské společnosti vychází z postřehů a hodnocení předního egyptského odpůrce islamismu Muhammada Sa'íd al-Ašmáwího (al-Ashmawa), který popisoval situaci před rokem 1924 [3].

Dne 3. března 1924 první prezident Turecké republiky Kemal Mustafa, řečený Atatürk (otec Turků), zrušil instituci tzv. chalífátu, tj. instituci panovníka, který byl zároveň hlavou všech muslimů. Byl to bezpochyby výrazný zlom v historii islámu. Od konce 19. století islámská společnost usilovala o jakousi „islámskou renesanci“ (*nahda*) a právě zrušení chalífátu vzalo vítr z plachet rodícímu se intelektuálnímu životu a začínající možné duchovní obrodě.

Zpočátku se sice objevily snahy o obnovení této nejvyšší islámské instituce, ale v druhé polovině 20. století začal nastupovat nový trend. Při absenci nejvyšší autority, která představovala určitý referenční bod (jakkoli diskutabilní bylo její svrchované postavení), se uvolnil prostor pro neomezenou propagandu a manipulaci různých aktivistických skupin a představitelů radikálních proudů. Proč však nacházejí různé propagandistické fráze v islámské společnosti takovou odezvu?

Na relativně snadné manipulaci muslimů má totiž podíl v úvodu zmiňovaný fenomén tzv. kulturní schizofrenie. Psychiatrie charakterizuje schizofrenii jako zneužití logické rozpravy k potvrzení daného jevu v souladu s něčí zvláštní logikou spíše než v běžném smyslu. Jde tedy vlastně o neschopnost reagovat na skutečnost, která vede k rozporu mezi skutečným světem a světem jedince, se všemi jejími důsledky.

Islámská vláda

Moderní politická věda rozumí vládou uplatňování politické moci nad členy určité skupiny v souvislosti se státem. V tomto smyslu jde o správu veřejných záležitostí. Arabský výraz pro vládu *hukm* je v koránu používán výhradně ve smyslu konání spravedlnosti. Uplatňování politické autority a řízení veřejných záležitostí je označováno výrazem *amr*, který znamená příkaz a autoritu. Dnes ale muslimové používají výraz *hukm* - vláda spíše v jeho moderním smyslu slova než ve smyslu, který mu dávali jejich předkové.

Je zřejmé, že mezi konáním spravedlnosti a uplatňováním politické autority je zásadní rozdíl a je zapotřebí důsledně rozlišovat mezi užíváním obou výrazů. Pokud je při překladu částí koránu souvisejících s otázkami správy společnosti *hukm* chápána v pozdějším pozměněném smyslu, dochází k nesprávné a zavádějící interpretaci daných veršů se všemi negativními důsledky, které taková interpretace přináší. Příkladem může být verš koránu, často citový pro obhajobu požadavku islámské vlády: „Nevěřící jsou ti, co nesoudí (*jahkum*) podle božího zjevení“ (5/44). Při překladu slova *jahkum* jako „vládne“, dostává verš zcela odlišný význam [4].

Volají-li tedy muslimové po „islámské vládě“, volají po vládě založené na islámských hodnotách a principech, respektive po vládě zajišťující spravedlnost v souladu s morálními principy islámu. Islám nezná žádnou konkrétní, doporučenou formu vlády. Jde zde o tzv. nomokracii - vládu božího zákona.

Džihád - svatá válka

Slovy Seyyeda Hosseina Nasra, *džihád* je „neustálá válka, kterou musí každý muslim vést proti zlu a rozvrtným sklonům uvnitř sebe sama“ [5]. Obecně znamená džihád „vynaložení úsilí“ k dosažení určitého cíle. Takový široký význam umožňuje označit za džihád rozličné aktivity směřující k nejrůznějším cílům.

V počátečním období Prorokova působení v Mekce měl džihád morální a duchovní charakter. První muslimové museli čelit nepochopení a později otevřenému nepřátelství nevěřících - pohanů. Po přesídlení do Mediny, kdy se začala utvářet islámská obec, dostává džihád svůj druhý význam. Už není jen pasivní obranou proti útokům nevěřících, ale stává se aktivním „bojem“ za získání prostředků pro život a fungování islámské komunity. Dělo se tak i násilným způsobem, jako například přepadáváním obchodních karavan.

Muhammad si uvědomoval postupné převládání druhé pozdější podoby džihádu, a proto neustále zdůrazňoval duchovní stránku „svaté války“. Za hlavní označoval *duchovní džihád* spočívající v neustálém úsilí dosáhnout osobní disciplíny a překonávat lakomství, chamtivost, strach, tyranii, nevšímavost a nepodléhat touhám a vášním. Tento „hlavní džihád“ byl nadřazen bitvám a ozbrojeným střetům vedeným z jakýchkoliv důvodů označovaným za „nižší džihád“. Přesto to byl právě tento „nižší džihád“, který postupem času převládl a v politické praxi byl s pozeňháním islámských právníků deformován na válku proti všem nevěřícím, která skončí až celý svět přijme islám.

Korán se k ozbrojenému boji vyjadřuje mezi jiným v následujících verších: „A bojujte na stezce Boží proti těm, kdož bojují proti vám, avšak nečiňte bezpráví, neboť Bůh nemiluje ty, kdož se bezpráví dopouštějí. Zabíjejte je všude, kde je dostihnete, a vyžeňte je z míst, odkud oni vás vyhnali, vždyť svádění od víry je horší než zabití. Avšak nebojujte s nimi poblíže Mešity posvátné, dokud oni s vámi zde nezačnou bojovat. Jestliže však vás tam napadnou, zabte je - taková je odměna nevěřících!“ (2/190-193) Ve stejné súře se nicméně dočteme: „Nebudiž žádného donucování v náboženství!“ (2/256-257)

Islámský fundamentalismus

Slovní spojení „islámský fundamentalismus“ vyvolává představu násilí, zfanatizovaných extremistických skupin a pro obyvatele západních zemí je tou „hrozbou z východu“. V prvé řadě je důležité připomenout si původní význam termínu „fundamentalismus“. Za fundamentalistické byly na počátku 20. století označeny některé křesťanské skupiny ve Spojených státech, které se rozhodly vzdát se života v tehdejší společnosti a vrátit se k prostému způsobu života prvních křesťanských komunit. Pod vlivem této terminologie začali někteří autoři hovořit o islámském fundamentalismu v souvislosti s prosazováním, často i násilným, některých dílčích aspektů islámu radikálními proudy ve společnosti.

Objevila se sice řada dalších termínů, jako například „islamismus“, „politický islám“ apod., které označují různé jevy v současné islámské společnosti, důležitější však než orientace v používané terminologii jednotlivých autorů je zamyslet se nad obsahem a odlišnostmi společenských jevů, které označují. V návaznosti na dříve uváděné skutečnosti se proto domnívám, že postačuje vymezit dvě základní skupiny. M. Sa'íd al-Ašmáwí (al-Ashmawa), je výstižně označil jako „aktivní politický fundamentalismus“ (activist political fundamentalism) a „racionální duchovní fundamentalismus“ (rationalist spiritualist fundamentalism).

Racionální duchovní fundamentalismus usiluje o to, navrátit islámu jeho původní význam a roli ve společnosti a obnovit jeho duchovní obsah v souladu s koránem a tradicí (*sunna*). Tento racionální fundamentalismus směřuje k oživení hodnot jako je práce, otevřenost vůči podnětům zvenčí, tolerance, trpělivost a vyvarování se výstřelků a extrémů v jednání. K úspěšnému obrození síly islámského poselství je nutné znovu objevit původní význam textů koránu. Je nutné vnímat jejich obsah a ideje v kontextu podmínek existujících v době tzv. Zjevení. Jen tak je možné správně pochopit a následně použít moudrost a pravidla, která lidem přináší. Racionální fundamentalismus se orientuje do budoucnosti. Chce být univerzální a humánní tak, jak to vyplývá ze samé podstaty islámu.

Aktivní politický fundamentalismus je opakem racionálního duchovního fundamentalismu. Používá výrazy koránu v jejich odvozeném a konvenčním smyslu a deformuje tak obsah božího zjevení. Nevolá po autentickém oživení náboženských myšlenek, ale omezuje se na působení v oblasti politiky. Představuje ono zneužití náboženství k dosažení cílů jednotlivců a skupin na úkor ostatních. Obrací se do minulosti a využívá lidských emocí spíše než aby motivoval k hledání konstruktivních řešení.

Vybrané charakteristické rysy chování islámské arabské společnosti

Jak bylo řečeno na začátku, způsob chování i zdroje jeho motivace jsou v arabských zemích Středního východu výsledkem spolupůsobení islámu a arabských zvyklostí a tradic. Pro příslušníka západní kultury je často obtížné pochopit jednání Arabů, a proto následuje výklad několika zvláštností v jejich chování, které jsou podle mého názoru nejvýraznější. Se stejným chováním se v té či oné míře můžeme setkat i v ostatních společnostech. Ke stejným projevům dochází i mezi jedinci všech dalších kultur. Vždy je ale třeba pochopit kořeny takového jednání a tedy funkci, kterou má daný projev chování plnit.

Násilí jako běžná součást života společnosti

V arabské společnosti zaujímá rodina přední místo v hodnotovém žebříčku. Prospěch rodiny je důležitým kritériem v chování jednotlivce. Každý člen má právo zasahovat do záležitostí druhého, protože jde vždy o zájem rodiny jako celku. Jakýkoliv neúspěch či pochybení jednoho člena rodiny má negativní dopad na ostatní rodinné příslušníky. Následná reakce resp. potrestání je rychlé a často násilné. Podobná situace nastává v případě neposlušnosti mladších a v rodinné hierarchii níže postavených členů, protože takové chování ohrožuje integritu rodiny a její identitu.

Násilí je tedy v kmenové společnosti mechanismem společenské kontroly již na nejnižší úrovni společenského uspořádání - na úrovni rodiny. V případě konfliktu mezi dvěma rodinami znamená splnění nároků jedné strany ztrátu pro druhou stranu. Každý úspěch rodiny upevňuje její postavení ve společnosti, posiluje její identitu. Naopak každý neúspěch znamená ohrožení. Taková pravidla jsou tvrdá, ale odpovídají velmi tvrdým podmínkám pouštního prostředí, kterému se arabské kmeny po mnoho generací přizpůsobovaly.

Navíc lze podle islámského učení při obraně „víry, spravedlivé věci, společnosti nebo sebe sama a pro nápravu chyb“ sáhnout k násilí [6]. Tuto tendenci lze v různé míře pozorovat v životě arabské společnosti. Loajalita ke kmeni a náboženská příslušnost vede také k tomu, že Arabové a muslimové nemohou a ani se nesnaží plně pochopit a přijmout někoho zvenčí či nevěřícího.

Výše popsané mechanismy vytvářejí dialektický princip „moc-výzva“ určující politiku skupin. Získat moc je výzvou. Dosažení moci se pak následně stává výzvou pro jiné aktéry. Skupina jedinců odsouhlasí mocenské postavení určitému jednotlivci, v míře v jaké ten ztělesňuje jejich přání. Je-li legitimita vůdce jakýmkoliv způsobem zpochybněna, jeho moc se zmenšuje a může se objevit vyzyvatel. Následuje zkouška síly, která určí vítěze a poraženého. Ten, kdo usiluje o moc, musí eliminovat své soupeře na cestě vzhůru a rozhodně se s nimi vypořádávat když je u moci. Chce-li uspět, musí

postupovat stejně tvrdě a nekompromisně jako jeho předchůdce. Zachovávání principu moc-výzva neustále obnovuje absolutistickou a despotickou vládu a brání vzniku pluralitních institucí.

Vedle dialektiky „moc-výzva“ je druhým hlavním konceptem determinujícím chování Arabů koncept „hanba-čest“. Čest činí život smysluplným a hodnotným. Jejím zdrojem může být genealogický původ (například spřízněnost s Prorokem), dosažené postavení, zbožnost, vyšší věk, tvrdá práce, zodpovědnost, vlastnictví peněz, odvaha či šlechtnost. Vědomí, že je člověk jinými oceňován dodává jedinci v jeho očích i před ostatními určité bezpečí a důležitost.

Koncept „hanba-čest“ souvisí s s dialektikou „moc-výzva“. Muži, který se dostane k moci a prokáže tak svoje schopnosti překračující kapacitu obyčejného člověka, je přisuzována čest. Nový vůdce se těší ze své síly a moci a v souladu se zvyky společnosti. Cítí, že má právo být respektován právě proto, že je silný muž. Může se tak stát, že arabské masy přijmou či dokonce obdivují svého utlačovatele.

Lhaní, korupce, intriky

V prostředí západní kultury se lidé vyjadřují a jednají více méně v souladu se svými záměry. Lháři a podvodníci jsou zpravidla dříve nebo později odhaleni a je s nimi naloženo podle míry provinění proti pravidlům společnosti. Lhaní a podvádění je považováno za nemorální a je odsuzováno. V arabském světě není lež a podvod otázkou morálky, ale „způsobem ochrany cti a statutu, vyhnutím se ostudě, a vždy využitím možností pro ty, kdo mají smysl pro takové obratné a rychlé převrácení hanby v čest ve svůj prospěch a opačně pro své oponenty“ [7]. Uchylování se ke lži je ale pravděpodobně větší měrou kulturním dědictvím arabským, než přispěním islámu.

Islámská ponaučení lež odmítají, i když v určitých situacích ji striktně neodsuzují. Z dochovaných výroků Proroka se dozvídáme, že „ten, kdo dobře úřaduje mezi lidmi a říká dobré věci (třeba i nepravdivé) za účelem smíření mezi nimi, ten není považován za lháře“. Z jiných výroků respektovaných předků, vyplývá, že lež je přípustná v případě války, narovnávání vztahů mezi lidmi, když muž chce potěšit svoji ženu a žena svého muže. Jsou však mezi nimi rovněž výroky posuzující lež negativně: „Nejtěžší hřích je jazyk, který často lže, a největší lítost je ta v Den vzkříšení.“ nebo „Buď si vědom lživosti, protože zatímco si myslíš, že by ti byla ku prospěchu, ve skutečnosti je škodlivá.“ [8].

Jak je obtížné jednat s Araby ukazuje vyjádření důstojníka americké zpravodajské služby Kennetha Pendara, který se během druhé světové války snažil přesvědčit Maročany, aby se postavili na stranu spojenců [9]. Podle jeho názoru bylo zavádějící vést jednání s lidmi, kteří nebyli schopni se rozhodnout pro ani proti proto, protože nevěděli, kdo vyjde z této války vítězně a se ctí, a kdo bude zahanben porážkou. Jednání Arabů je pro někoho, kdo s nimi nežil a nebyl v přímém kontaktu s jejich spletitým způsobem myšlení, jen velmi obtížně pochopitelné. Pendar přičítal politickou neúčinnost svého vyjednávání oklikám, které činila druhá strana svým jednáním.

Do podobné frustrující situace se v 80. letech dostal i státní tajemník Henry Kissinger při jednáních se Saúdskou Arábií. Nedokázal proniknout do saúdského stylu „hned nepřímého a vytrvalého, mlčenlivého a asertivního“ [10].

Obě zkušenosti ukazují, jak nesnadné je vést jednání v prostředí, kde arabská veřejnost sleduje dění a na základě úspěchu resp. neúspěchu jednání rozděluje čest

resp. hanbu mezi aktéry. Takové hodnocení se dále promítá do dialektiky „moc-výzva“ a tradiční mechanismy fungování společnosti se neustále obnovují.

Politická kultura

Kde hledat kořeny autoritativních režimů arabských zemí? Výčet některých charakteristických rysů politické kultury arabských zemí a kritických postřehů různých autorů zabývajících se autoritářstvím uvádí Nazih N. Ayubi ve své práci „Over-stating the Arab State“ [11]. Společnost v muslimských zemích není vnímána jako hierarchicky či pyramidálně uspořádaná, ale jako „nestejně soubory stanů“ (disparate sets of tents). Nedostatek sebedůvěry vede k hledání hrdiny nebo charismatického vůdce, který ji dodá a napraví všechny špatnosti. Vztah občana k státu odpovídá tradičnímu vztahu dítěte k otci, který trestá, ale poskytuje vše potřebné. Obraz krutého a zároveň milujícího otce odpovídá obrazu „benevolentního despoty“ v politice.

Každý člověk je členem různých skupin. Tyto skupiny lze rozdělit vzhledem k jejich charakteru na formální a neformální. Na Středním východě jsou **neformální skupiny** dominantní. Je řada důvodů, proč se formální struktury nemohou dostatečně rozvinout. K jejich formování je totiž potřeba splnit několik předpokladů: mít dostatečné organizační schopnosti, alespoň minimální stupeň důvěry a spolupráce, finanční fondy na potřebné zařízení a vyplácení zaměstnanců a v neposlední řadě ochotu vládnoucí elity tolerovat existenci takových skupin. Ve společnostech arabských zemí Středního východu jsou však jen zřídka tyto předpoklady splněny současně.

Fenomén „islámského vůdce“

V každé zemi Středního východu je součástí složité sítě skupin a společenských tříd jedna malá skupina jedinců s nepoměrně velkou mocí a politickým vlivem. Přes všechny rozdíly mezi vládnoucími elitami islámských arabských zemí má pojetí vůdce a způsobu vedení společnosti v islámské kultuře celou řadu charakteristik, které je spojují. **Pochopit fenomén „islámského vůdce“ je jedním z podstatných kroků k pochopení domácí i zahraniční politiky těchto zemí.**

Vzhledem k rozštěpenosti a rozdrobenosti společnosti, spočívá do značné míry úspěch každého vůdce v jeho schopnosti spojit a sjednotit rozdělené skupiny tvořící společnost. Na Středním východě „stojí panovník ve středu politického systému. Je obklopen poradci, ministry, vojenskými veliteli, osobními tajemníky a důvěrníky. Všichni členové tohoto vnitřního kruhu sdílí jednu společnou věc - nespornou osobní loajalitu k vůdci. To se nejlépe ukazuje v jejich neustálé reflexi vůle a osobnosti daného vůdce. Tito jedinci se mohou chovat vůči svému vůdci podřízeně a pasivně, ale nechovají se stejným způsobem vůči sobě rovným a svým přívržencům. Jsou zapleteni do nejintenzivnějších manipulací a pletichaření, které je možné“ [12].

V prostředí takové „neformální“ politiky je odpovědnost často zamlžená, autoritativní vazby nejsou zcela zřejmé, cíle se mění a nejsou přesně definovány. To vše velmi znesnadňuje zformování legální opozice. Navíc případné opoziční síly nemají ani institucionální zázemí, ani jinou formální podporu, o kterou by se mohly opřít. Neformální vztahy vyvolávají soupeření o přízeň vlivných, neboť každý se snaží zlepšit své vlastní postavení a získat k vůdci individuální přístup.

Ozbrojené složky jsou pak ve službách vůdce nástrojem ke kontrole a usměrňování rozporů v jednotlivých částech systému. Pro udržení své pozice musí hlídat vyváženost jednotlivých skupin a zabránit tomu, aby se proti němu rivalové nespojili v jednotnou frontu. A právě ozbrojené složky chrání jeho pozici a jeho život v daných podmínkách. Ozbrojené složky také přispívají k upevnění pozice vůdce i aktivitami za hranicemi země. Úspěšné vojenské operace v zahraničí zvyšují kredit vůdce i doma.

Fenomén konspirace

Daniel Pipes považuje tzv. fenomén konspirace za klíč k pochopení politické kultury na Středním východě. Své přesvědčení dokládá velkým množstvím příkladů z různých časových období převážně 20. století [13]. Ukazuje konspirativní myšlení na příkladech rozhodování, jednání a na konkrétních výrociích mnoha významných osobností veřejného a především politického života islámských zemí [14]. Tato „skrytá ruka“ výrazně ovlivňuje způsob, jakým Arabové a Íránci vnímají sami sebe a okolní svět. „Důvěra v konspirační teorie vede Araby a Íránce věřit tomu, co není pravdivé; jednání na základě takové víry pak mění průběh událostí; ironicky strach z konspirace také vede přímo k pronikání skutečných konspirací.“ [15]

Podíváme-li se na celý problém z psychologického hlediska, zjistíme, že konspirační teorie pozměňují obraz skutečné reality. Ten, kdo se dívá očima zamlženými přesvědčením o vsudypřítomném spiknutí, vidí za každým činem někoho druhého skrytý špatný úmysl, nepřítel se zdá být silný a neustále chystá úklady. Autoři konspiračních teorií často přeceňují síly „protivníka“ a podceňují své vlastní. Výsledkem je pak obava z okolního světa živící proti-západní, proti-demokratické, proti-modernizační myšlení a aktivity.

Zároveň konspirační teorie mezi obyvateli Středního východu vyvolávají pocit beznaděje a přispívají k jejich pasivitě. Znovu se dostáváme k jednomu z velkých problémů oblasti - neschopnosti pravdivě vnímat okolní realitu a vyrovnat se s ní. Konspirační mentalita vždy najde původ neúspěchů (např. špatné ekonomické situace či neuspokojivých životních podmínek) na straně vnějšího aktéra. Tím jsou nejčastěji západní státy, Izrael, USA nebo ostatní státy regionu.

Často až paranoidní postoje vedou k extrémním a nepředvídatelným rozhodnutím a činům. Stačí připomenout datum 11. září. Na domácí politické scéně znemožňuje podezřívavost vznik a působení legitimní opozice, vylučuje možnost svobodného projevu, svobody náboženství nebo svobodných voleb - základní atributy občanské společnosti. Koncept loajální opozice mizí když je něčí oponent podezřelý jako agent sloužící zlovolným vnějším silám. Autoři konspiračních teorií mají tendenci spojovat konkurenci se zradou, liberalismus se slabostí mysli, čestné rozdíly v názorech s rozdělovacími nepřátelskými konspiracemi, politickou toleranci s připouštěním existence vnitřního nepřítel. V takové převládající atmosféře nemohou být političtí oponenti tolerováni; musí být - a často jsou - zabiti. Jestliže nesouhlas podněcuje pocit zrad, nemohou se konat smysluplné volby.

Konspirační teorie vyrazují z arabského a íránského veřejného života umírněnost. Neustálé obviňování z úkladů a spiknutí v politické oblasti vede mezi veřejností k růstu strachu z těch „druhých“ - křesťanů a židů. Obavy a nejistota pak vytváří vhodné podmínky pro manipulaci. Přítomnost konspiračních teorií v životě společnosti

Středního východu dává odpovědi na mnoho otázek. Je neoddělitelnou součástí specifického společenského prostředí.

Konspirační teorie: upřímnost, nebo manipulace?

Má-li dojít ke zlepšení ve vzájemné komunikaci mezi Západem a Středním východem, mají-li být diplomatická jednání efektivnější a vzájemné vztahy otevřenější a přínosnější pro všechny zúčastněné strany, je třeba mj. výrazně omezit všudypřítomnost této „skryté ruky“. Prvním krokem v tomto úsilí je nalézt kořeny konspirační mentality.

Zjištěné skutečnosti vedou Pipese k závěru, že veřejnost, obyčejní lidé, na islámském Středním východě konspiračním teoriím skutečně věří. Svůj závěr dokládá i shodným vyjádřením i dalších autorů. V případě vůdců a vládnoucích elit však není odpověď tak jednoznačná. Případ od případu je nutné zkoumat skutečnosti indikující zda se jedná a manipulaci, nebo upřímné jednání. Při takovém zkoumání je podstatné zabývat se osobou samotného autora, a také prostředím, ve kterém se pohybuje, respektive podmínkami, které ovlivňují jeho vnímání okolní reality. Podmínky okolního prostředí totiž ovlivňují interpretaci událostí. Následně se projeví i v postoji k příslušné události a v samotné reakci. Archetyp autora konspiračních teorií, tak jak ho líčí Pipes, není pěkný. Takový člověk je především posedlý svou vlastní důležitostí.

V tomto směru jsou to hlavně Íránci, kdo vidí sami sebe jako oběť spiknutí. Když např. George Bush hovořil o „novém světovém řádu“, viděli Íránci a Arabové v tomto novém řádu snahu Ameriky dominovat, zastavit rostoucí islámské cítění ve světě a využívat zdrojů Středního východu. Viděli v Bushově „novém světovém řádu“ plán nastolení americké hegemonie ve světě.

Překroucením každé skutečnosti ve spiknutí proti sobě, své zemi nebo obyvatelstvu, končí nesprávným pochopením záměrů druhé strany. Prostým příkladem je pokles cen ropy v 80. letech. Střední východ v něm samozřejmě viděl úklady Západu proti muslimům s cílem zastavit „možnost arabského uvědomění nebo kulturní obrody“. To by pak - podle nich - zákonitě umožnilo Washingtonu „uskutečnit své plány expanze od Perského zálivu k Atlantickému oceánu“. Zřejmý motiv ekonomického zisku při nižších nákladech na energii zůstal jaksí v pozadí.

Z aktuálnějších témat lze uvést vnímání snahy Spojených států o ukončení arabsko-izraelského konfliktu jako „rozsáhlou konspiraci“ proti Íránu. Hlavní velitel íránských bezpečnostních složek Mohsen Reza'i se například domníval, že až bude problém arabsko-izraelských vztahů vyřešen, zorganizují Spojené státy mezi arabskými státy a Izraelem alianci namířenou proti Íránu [16].

Dalším charakteristickým rysem autorů konspiračních teorií je neschopnost analytického přístupu k problému a neschopnost logického uvažování založeného na faktech. Konspirační teorie jsou plné protikladů. Jejich autoři si jich zpravidla nejsou vůbec vědomi. Pokud na ně někdo druhý poukáže, nevěnují tomu příliš pozornost. Rozpory lze vysvětlit. Jsou-li mezi Bagdádem a Washingtonem dobré vztahy, pro Teherán jde o konspiraci a naopak. Dojde-li k vyhrocení vztahů a je mezi nimi válka, jde zase o jinou konspiraci.

Zajímavý je Pipesův postřeh, že autoři konspiračních teorií mají velmi malý smysl pro humor. Politická satira nebo kreslené karikatury v novinách a časopisech nena-

cházejí v prostředí konspiračních teorií pozitivní odezvu. To se týká především činnosti médií v monarchiích Perského zálivu, kde je tisk, televize, rozhlas i internet pod vládní kontrolou, v případě egyptského, syrského nebo například palestinského tisku toto ovšem tvrzení zcela neplatí.

Uchylování se ke konspiracím dává Pipes do souvislosti s uvažováním v extrémních pojmech. Jak jednotlivci, tak společnost jako celek přísně rozděluje skutečnosti a síly okolního světa mezi „nanejvýše dobré“ a „nanejvýše zlé“. Takový přístup neponechává žádný prostor pro neutralitu.

Konspirační teorie zjednodušují složité a komplexní skutečnosti a dávají jim prostý řád. „Definují nebezpečí a přinášejí vítaný racionální řád do nepřijemných a neurčitých událostí. Přinášejí pozeňnané logická pravidla do propletených, pestrých a nepředvídatelných historických událostí. Kompozice z chyb a dvojznačnost se změnil v racionální celek. To, co by jinak bylo nezvládnutelným zmatkem událostí a lidí je rozumným způsobem formováno.“

Víru politických představitelů zemí Středního východu v konspirační teorie podporují také následující skutečnosti. Má-li být vůdce úspěšný, je důležité aby viděl svět stejně jako veřejnost. Popularita vůdce do jisté míry závisí na jeho schopnosti identifikovat se s obavami lidí, s jejich emocemi a přáními. Vůdce a veřejnost se pak vzájemně utvrzují v konspirační mentalitě a s ní souvisejícím nazíráním na svět.

Svoji roli také hraje rozdělení světa na vyspělé a rozvojové země posilující obecnou tendenci přeceňovat schopnosti a možnosti druhých. Země Středního východu mají „komplex“ z dominantního postavení západních zemí v rámci světového společenství, z jejich technické vyspělosti a systému institucí. Přestože jsou hodnoceny západní společnosti často přehnaně, jsou zdrojem nepřiměřených představ o možnostech těchto „nepřátelských zemí“. Společně s již dříve popsáním společenským prostředím obsahujícím mimo jiné intriky a lži, ukazují všechny tyto skutečnosti na možnost, že v některých případech jsou konspirační teorie míněny zcela vážně.

Každému, kdo se pohybuje ve světě politiky a zná fungování politických systémů (především západních demokracií), musí být zřejmé, že práce vlád a státní administrativy se řídí celou řadou právních, politických, osobních i zvykových omezení. Právě ty znemožňují plánování a realizaci konspirací, alespoň v míře, ve které jsou prezentovány na Středním východě. Bohužel právě tam neexistují. Pipes uvádí příklady, kdy nízká míra užití konspirací nebo jejich úplná absence korespondovaly s umírněnou a zdravou politikou.



Uvedený stručný nástin základních charakteristik autorů konspiračních teorií a prostředí, které jimi užívanou politickou praxi podporuje, ukazuje, jak je obtížné v každém konkrétním případě zorientovat se mezi fakty a výplody bohaté představivosti.

Je důležité si uvědomit, že islámská společnost není statická, ale naopak prochází neustálým vývojem. Od poloviny 19. století se islámský arabský svět vyrovnává s výzvami, které s sebou přináší setkávání se západní civilizací. V závislosti na měnících se podmínkách se tato společnost pohybuje mezi různými polaritami a konfliktními

orientacemi vyplývajícími z vývojových trendů, mezi které patří tradice a modernost, náboženský a světský, místní a národní, východ a západ atp. Výzkumy prokázaly, že 70 % neúspěchů politických, ekonomických ale i vojenských záměrů má na svědomí právě podcenění kulturní specifiky cizího prostředí. Proto je třeba studovat tuto společnost v jejím historickém a společenském kontextu, věnovat se kulturní dimenzi mezinárodních vztahů, a to ve všech oblastech a na všech úrovních. Je to jeden z hlavních předpokladů ke zlepšování komunikace a vztahů mezi jednotlivými státy i mezi kulturně odlišnými regiony, které se v rámci světového multikulturního společenství vzájemně vymezují.

Poznámky:

1. **Shayegan, D.:** Cultural Schizophrenia. Islamic Societies Confronting the West. Saqi Books, London 1992.
2. **Nasr, S. H.:** Ideals and Realities of Islam. Mandala Books, Unwin Paperbacks, London 1979, str. 15.
3. **Al-Ashmawy, M. S.:** Islam and the Political Order. The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D.C. 1994, str. 11-15.
4. **Al-Ashmawy, M. S. [1994],** str. 55.
5. **Nasr, S. H. [1979],** str. 116.
6. **Kropáček, L.:** Duchovní cesty islámu. Praha, Vyšehrad 1993, str. 154.
7. **Pryce-Jones, D.:** The Closed Circle: an Interpretation of the Arabs. Harpep & Row, New York, 1989, str. 92.
8. **Abudawood, A. I.:** Daleel al-Saileen: 100 important aspects of life explained in the light of Holy Quran, Prophet's Sayings, Ancestors' Sayings and Stories, Cairo, Egypt, 1997, str. 54, 661, 662.
9. **K. Pendar:** Adventure in Diplomacy. Dodd, Mead and Co., New York 1945, převzato z Pryce-Jones, D. [1989], str. 45.
10. **H. Kissinger:** Years of Upheaval, str. 658-659, citováno v D. Pipes: In the Path of God, New York, Basic Books, [1983], str. 303, citováno dle Pryce-Jones, D. [1989], str. 46.
11. **Ayubi, N. N.:** Over-stating the Arab State. Politics and Society in the Middle East. I. B. Tauris Publishers, New York, London 1995.
12. **Bill, J. A. and Springborg, R.:** Politics in the Middle East. Harper Collins, New York 1994.
13. **Pipes, D.:** The Hidden Hand: Middle East Fears of Conspiracy. St. Martin's Press, New York 1996.
14. **Pipes, D. [1996],** str. 1-2.
15. **Pipes, D. [1996],** str. 13.
16. Z arabského tisku citováno dle **Pipes, D. [1996],** str. 227.