

Státoprávní koncepce v programech islamistických hnutí na Blízkém východě

JAROSLAV BUREŠ

Současný proces globalizace nutí vládnoucí elity islámských zemí v arabském světě, aby přehodnotily dosavadní systém fungování národního státu v různých oblastech. Islamistická hnutí na Blízkém východě často vystupují jako jediná skutečná opoziční síla, která je schopna předložit vlastní představy o státoprávním modelu, vycházejícím z vlastní interpretace tradičního chápání role státu v islámském světě. V zájmu prosazení svých cílů využívají krizi či nestabilitu národních států v období globalizace, zklamání muslimů ze západních liberálních a socialistických koncepcí státu (tj. importovaných, cizích řešení) i klesající přitažlivost panarabských idejí. Jejich koncepce islámského řádu vychází především z medinské praktické činnosti Proroka Muhammada, ale jsou doplněny některými vlastními představami.

Stať se zaměřuje na vysvětlení některých odlišností i shodných postojů v chápání funkce státu ze strany šíitů (šícitů) i sunnitů. Podrobně je studován postoj islamistů k modernismu a k demokracii, chápání významu a funkce islámského práva, bezpečnosti, sekularismu, ekonomicko-sociální role státu a současné globalizace. Cílem statí je porovnat islamistické modely se západní sekularizovanou, demokratickou variantou státu a vysvětlit hlavní odlišnosti. Autor si byl vědom některých programových odlišností jednotlivých islamistických hnutí, ale je přesvědčen o tom, že jejich hlavní cíle a principy vykazují značnou podobnost. Programové odlišnosti mají spíše kořeny v taktických přístupech a v časovém sledu reformních kroků v návaznosti na konkrétní vnitropolitickou situaci, na regionální a mezinárodní vztahy.

Mnoho významných osobností 18. a 19. století, jako byl Voltaire, Weber, Marx či Dukheim, bylo přesvědčeno o tom, že náboženství je silou odsouzenou k nevyhnutelnému úpadku a ke ztrátě vlivu. Věřili, že vojensko-teologické systémy jsou na pokraji zhroucení a musejí být zákonitě nahrazeny sekulárními režimy. Tento optimismus přetrvával i ve 20. století v dílech moderní politologie a sociálních věd. Ještě v 60. letech byl mezi západními politology rozšířen názor, že modernizace musí automaticky snížit vliv tradičních jevů, jako jsou náboženství a etnicita. Obvykle jsou 70. léta udávána jako počátek nástupu globalizace a v islámské oblasti se zvedl odpor proti kulturně-politické modernizaci, importované ze sekulárního Západu. Patrná byla krize legitimacy lokálních vládnoucích režimů a národních států i krize identity (arabský či panarabský nacionalismus). Íránská islámská revoluce se stala symbolem vzdoru proti dosavadnímu politickému uspořádání. Následovaly útoky islamistických radikálů proti instituci národního státu v Egyptě, v Alžírsku a v dalších zemích. Na počátku 21. století sice dochází k odlivu islamistického radikalismu, ale tento ústup bude pravděpodobně jen dočasný, protože byl vynucen násilím ze strany národního státu a je důsledkem mezinárodní spolupráce v boji proti terorismu po 11. 9. 2001.

ISLÁMSKÝ ŘÁD

Islamismus či islámský fundamentalismus vychází z přesvědčení, že náboženství je výrazem Božího řádu, který je v rozporu se sekulárními systémy. Jde o globální fenomén,

který lze nalézt i v jiných světových náboženstvích. Zhruba od konce 80. let se rozšířila teze, podle níž fundamentalismus zúžil náboženství na ideologii. Fundamentalisté v moderní době vybírají a zdůrazňují pouze některé náboženské principy a předpisy a opomíjejí zkoumat literární skutečnost a původnost seslaného písma jako celek. Křesťanští fundamentalisté (ale i muslimští) se zaštitují doktrínou, podle níž pouze Bůh rozhoduje o vzniku a zániku lidského života.¹ Postoje k Darwinově teorii druhů, k potratům, k anti-koncepci či k eutanazii jsou vnějším projevem vyhraněných postojů. Pro judaismus bylo po staletí klíčovou povinností žít v Palestině. Povinnost „znovuosídlení izraelské země“ (*hitnachlut*) se stala apoteózou judaismu, potřebnou pro morální i právní obhajobu sionistické osídlovací politiky před všemi vnitřními i vnějšími nepřáteli. Nacionalistická vize mohla být naplněna pouze na úkor práv Palestinců, a tak se stalo, že lidská práva i mezinárodní právo byly podřízeny fundamentalistické doktríně.

Islamisté využívají malou zakotvenost loajality muslimů vůči instituci národního státu, protože většina z nich se identifikuje na základě etnické, klanové a rodinné příslušnosti (staroarabský princip *‘asábija*) a navenek se hlásí k panislamismu.² Etnická heterogenita je překonávána jen v období vnějšího nebezpečí (sovětská expanze do Afghánistánu, izraelská okupace muslimského území, americká vojenská hegemonie a přítomnost na Blízkém východě).

Islám není pouhým systémem víry v Boha, jak je chápána křesťanská víra v západní Evropě, ale má k dispozici Boží zákon, který se podrobně zabývá všemi aspekty života. Je ideologií a kompletním, akčním systémem pojednávajícím o organizaci státu a světa. Tento zákon a ideologie mohou být naplněny pouze po vytvoření skutečného islámského státu, který bude respektovat suverenitu Boha. Vytvoření takového islámského státu bylo chápáno jako plnění nejdůležitějšího božského úkolu v univerzálním pojetí, tj. ve prospěch celého lidstva.

Islamisté usilují spíše o „islamizaci modernismu“ než o „modernizaci islamismu“. Přijali strategii, která je namířena proti samotnému kulturnímu modernismu, jehož součástí je politická kultura pluralismu, lidská práva a liberální tolerance. Přední znalec islámského světa B. Lewis zdůraznil, že čarodějná přitažlivost americké kultury mnohem více působí na činnost a ideologii islamistů než jakýkoli konkrétní nepřátelský čin americké vlády.³ Vědecko-technický modernismus je přijímán bez velkých problémů a islamisté pouze prosazují jeho rozumnou regulaci a kontrolu. Tradiční kampaň dewesternizace, zaměřená na boj proti západním normám a hodnotám, neznamenala pouhé odmítnutí symbolů amerického způsobu života tak, jak jsou chápány odpůrci globalizace, ale mnohem hlubší odpor proti ní jako proti nepřátelské civilizaci.

Na úrovni státu bylo nové uspořádání prezentováno jako islámský řád (*nizám islámí*). Současnou epochu v globálním měřítku islamisté nazývají americkou epochou (*al-‘asr al-amríkí*), které je třeba bezpodmínečně čelit a hledat k ní alternativu. V praxi to znamenalo, že koncepce *pax islamica* měla být nahrazena koncepcí *pax americana*, ve skutečnosti symbolizující západní společnost jako celek. Mezi oběma koncepcemi jsou tři těžko sluchitelné rozpory: mezi západním individualismem a islámským kolektivismem; mezi západní koncepcí národního státu a koncepcí islámského společenství (*umma*); mezi islámským dogmatickým univerzalismem a větší otevřeností Západu vůči odlišným ideologiím a myšlenkovým proudům.

V islamistické literatuře lze nalézt velmi časté odkazy na islámský řád, který by měl být zaveden na národní i mezinárodní úrovni. Ve skutečnosti znamená pouze jiný výraz pro islámský stát (*dawla islámíja*), jenž není obsahově jednoznačně vymezen a má mnoho různých podob. Většina islamistů má tradičně odpor k instituci národního státu s pevně vymezenými hranicemi, který brání realizaci různých univerzalistických vizí a v islámském prostředí působí cizorodým dojmem. Islamisté obvykle nepředkládají konkrétní myšlenky, jak by měl tento projekt ve skutečnosti vypadat. Jejich stěžejním záměrem je spíše rozrušit současný systém moci. Prvním krokem má být zavedení islámského řádu na národ-

ní úrovni a teprve po blíže nespecifikovaném období by se měl šířit pomocí „nástrojů globalizace“ (např. informatiky) do celého světa. Islamisté nabízejí vágní, rozporuplnou koncepci za účelem překonání politických, ekonomických a sociálních problémů islámského světa, které byly vyvolány vnitřními i vnějšími faktory.

Četní islámští reformisté začali odvážně hledat skutečné kořeny současného stavu. Íránský prezident Chátamí se nebál přiznat, že neslučitelnost moderní civilizace s islámskou tradicionalistickou civilizací je jednou z nejdůležitějších příčin zaostávání jeho společnosti, a navrhl čerpat ze zkušeností západního modernismu i z islámských zdrojů tradic.⁴ A. O. Altawjri z ISESCO je přesvědčen o tom, že nejlepší zbraní proti kulturní globalizaci bude celkové politicko-ekonomické a kulturní posílení islámského světa (reformování ekonomiky, nová technika a technologie, podpora vědy a vzdělání). *Nizám islámí* může být vnímán jako reakce předindustriální kultury v racionálním, sekulárním, vědeckotechnickém období, nebo jako pokus o „odmítnutí historie“ s podporou neměnné islámské doktríny.⁵

ODLIŠNOSTI A SHODY V CHÁPÁNÍ ROLE A CHARAKTERU STÁTU ZE STRANY ŠÍTŮ A SUNNITŮ

Islamistický *nizám islámí* neseperuje šiu a sunnu, jako tomu bylo v době arabského chalífátu, mj. proto, že hlavní východiska u obou islámských proudů jsou stejná – v případě sunny *hákímíjat Alláh* (svrchovanost Boha) a v případě šiy *hukúmat-e islámí* (islámská vláda, moc) v souladu s Chomejního dílem *Velájat-e fakíh* (Místodržitelství fakíhů, tj. znalců islámského práva). Oba islámské proudy vnímají stejným způsobem rizika globální modernizace, především v kulturní oblasti.

V 70. letech se vedle Chomejního modelu islámského státu objevila i radikální koncepce levicově orientovaného učence Alí Šarí'atího, podle něhož by měli islámský stát řídit osvícení myslitelé, nikoli fakíhové. Oba učenci vycházeli z nutnosti revolučního násilí, které však mělo vyústit u Šarí'atího sociální revolucí, zatímco v případě Chomejního islámskou teokracií. V mocenské hře byli zapojeni stoupenci Hnutí svobody (*Nahzat-e ázádí*), kteří prosazovali model liberálního islámského státu, vybudovaného bez použití násilí. Silný tradicionalistický proud, jenž byl podporován nejen tradičním bazarem (drobní trhovci), ale též většinou vlivných kleriků, podpořil Chomejního koncepci státu, i když nebyla striktně fundamentalistická, tradicionalistická. Íránská levice ani liberálové v mocenském boji neobstáli.

Ájatolláh Chomejní rozpracoval ve svém výše zmíněném traktátu hlavní principy státu a islámského vládnutí. Po dobu nepřítomnosti skrytého (dvanáctého) imáma vládnou muslimské obci (*umma*) fakíhové (islámští znalci práva), z nichž jeden (duchovní vůdce – rahbar, zkratka pro titul „vznešená vůdcovská instance“) stane v čele státu a ostatní zaujmou významná místa v poradních orgánech (v radě odborníků) a ve zvláštní instituci na ochranu ústavy (*šúra-je negáhbán*), která má větší pravomoci než parlament. Chomejní označil islámský stát za konstituční, v němž musejí vládcové respektovat ustanovení Koránu a sunny. Skutečná vláda je podle Chomejního názoru pouze vládou Božího zákona, tj. teokracií (*kaháníja*). Rahbar, v současnosti A. Chamenéi, je strážcem víry lidí a jeho neomezené pravomoci svěřené Bohem, nadřazené parlamentu i prezidentovi, činí z něho a z jeho úřadu nejvyšší výkonnou moc v islámském státě. Kromě toho ovládá i důležité mocensko-ekonomické páky, jakými jsou islámské nadace (*bonjád*), které disponují značným jměním, zabaveným po revoluci šáhově rodině, a jejichž vedení jmenuje právě rahbar.⁶ Jeho funkce je *de facto* doživotní, i když může být teoreticky odvolán sborem kleriků. Jako fakíh si vyhrazuje svaté právo vést lidstvo bez ohledu na rasu a náboženství.⁷ Íránský islámský stát má sice autoritativní rysy, ale není totalitní, neboť má poměrně pokrokovou ústavu a fungující parlament a umožňuje relativně svobodné volby. Rovněž svoboda slova a tisku je mnohem větší než v jiných islámských zemích, mnohdy prozápadně orientovaných. E. Gombár ve své práci zastává názor, že v současnosti došlo k výraznému osla-

bení teokratického charakteru státu v porovnání s chomejníjovskou etapou „první“ Íránské islámské republiky. Jednou z příčin je podle jeho názoru nevyjasněnost klíčového mocenského principu – kdo vlastně disponuje absolutně nejvyšší náboženskou autoritou (*mardža'e aliqadr-e taqlíd*) po smrti Chomejního, který byl dokonce titulován zástupcem skrytého imáma (*nájeb-e imám*).⁸

Zřetelný rozdíl mezi šíitskou (ší'itskou) a sunnitskou koncepcí moci je pouze ve stupni revolučnosti a částečně ve schopnosti měnit politický systém. Sunnismus je spojován se statutem quo a šíismus s jeho odmítáním, avšak bez nutného zájmu měnit poměry. Pro šíity byly všechny islámské vlády od smrti chalífy °Alího nelegitimní či v lepším případě dočasné. Znamenalo to, že neexistoval řád a sled historických událostí se neubíral správným směrem. Šíité rovněž vymezili legitimitu dědičných vládců, kterými se mohli stát pouze potomci chalífy °Alího a Muhammadovy dcery Fátimy. Zdůraznění mesiášských prvků negativně působilo na jednotu šíitského proudu. V žádném případě tento stav myšlení zákonitě nevyústil v revoltu a v čin, jak by se dalo očekávat, ale íránské dějiny zahrnují období jak pasivního kvietismu, tak i politického radikalismu.⁹

Hlavní rozdíl mezi šíitskou Chomejního politickou koncepcí a sunnitskou koncepcí Muslimského bratrstva spočívá v tom, že šíité mají předem vytvořenou přesnou představu o budoucích institucích islámského státu a nespolehají jako sunnitě na vágní etické koncepce, které se snaží dát odpověď na otázky, jaký by měl být budoucí vládce a jak by měl vládnout. V íránské ústavě nenajdeme tradiční heslo Muslimského bratrstva: „*Korán je naše ústava*.“ Je precizně formulována v souladu se západními právními koncepcemi, včetně určení míry oddělení výkonné a zákonodárné moci. Kromě tradičních islámských principů uznává rovněž historickou roli íránskému národu.

Teorie státu v sunnitském islámu staví na suverenitě Boha (*hákimjat Alláh*) a na božské jednosti (*tawhíd*). Veškerá odpovědnost za důležitá rozhodnutí byla svěřena Bohu *de facto* už v 7. století v bitvě u Siffinu (657), v níž syrští odpůrci chalífy °Alího prosadili, aby všechna rozhodnutí byla postoupena Bohu (*lá hukma illá li-lláh*), a tím posílili své dosud malé šance z vojenského i politického hlediska. Sunnitě rozhodně odmítají, aby vládce (podobně jako každý člověk) měl zákonodárnou moc, která náleží pouze Bohu. Panovník se rovněž podřizoval božské autoritě i ve věci vládnutí, ale od této praxe se postupně upouštělo a vládce mohl svévolně vydávat příkazy a trestat. Avšak proces rozhodování a vládnutí musel být vždy v souladu s Božím zákonem.¹⁰ Odpovídalo tomu jeho postavení, protože byl pouze zástupcem (doslova stínem) Božím na zemi, ale také první mezi rovnými (islámskou obcí). Velmi výstižně a elegantně popsal ideál muslimského vůdce Albert Haurani. Je jím absolutní vládce, jenž stojí mimo společnost, které vládne, a je odpovědný pouze Bohu nebo vlastnímu majestátu. Řídí rozličné vrstvy společnosti v souladu s principy spravedlnosti tak, aby každému umožnil jednat podle jeho vlastní přirozenosti, tj. žít v harmonii s ostatními a podílet se svým dílem na všeobecném blahu.¹¹ Zkoumání státoprávních otázek má v arabsko-islámské oblasti dlouhodobé historické tradice. Nejstarší příručkou o principech ideálního islámského státu je Mawardího kniha *O zásadách vlády* z 11. století.¹²

Sunnité v zásadě věří, že po smrti Proroka Muhammada bylo vedení muslimské komunity (*umma*) svěřeno Bohu, který nedovolí, aby muslimové chybovali. Sunnitský konsensus vyplývá z víry a z přesvědčení, že sunnitská komunita i její vládcí reprezentují božský záměr adresovaný lidstvu. Akceptování aktuální situace se v této konstelaci jeví sunnitům jako náboženská povinnost, protože v opačném případě by přiznali, že celé islámské společenství vlastně žije ve hříchu, což by byl zcela nepřijatelný stav pro muslima-sunnitu. Odstranění vládce-tyrana v sunnitském prostředí bylo možné, pokud nedodržel zákonné normy (*fiqh-šaría*), ale situace po jeho svržení nesměla nikdy přerůst v anarchii, v občanskou válku, v chaos a v rozkol (*fitna*), které byly hodnoceny jako horší varianty vývoje, dokonce i v porovnání s tyranii (*džabarút*). V tomto kontextu jsou citována slova zakladatele jedné ze čtyř škol (*madhab*) islámského práva Ibn Hanbala, že še-

desát let pod vládou tyрана je lepší než pouhá jedna noc anarchie.¹³ Dokonce i islamisté dávali najevo obavy z rozpoutání občanské války. Hlavní ideolog egyptských islamistů S. Qutb sice připouštěl, že střet mezi islamisty a egyptskou vládou skončí katastrofickým schizmatem (*fitna*), ale předem přenesl vinu na Násirův autoritativní režim, protože donutil islamisty přejít do ilegality.¹⁴ Marockému islamistovi Jásínovi splývalo Qutbem popsané období *džáhilíja* (pohanské) s termínem *fitna*, které musí zákonitě vyústit v revoluci.¹⁵

Islámská revoluce v Íránu sice potvrdila šíitskou akčnost, ale Chomejního i Chameneiho snahy „vyvézt“ revoluční šíitskou ideologii do většinového sunnitského prostředí se nepodařilo splnit. Výraznější vliv získala šíitská ideologie pouze v Libanonu (*Amal*, *Hizballáh*), což lze vysvětlit spíše tradičními kulturně-historickými vazbami íránských a libanonských šiitů. Chomejní považoval vlastní islámskou republiku za jediný skutečný islámský stát a většinu režimů v islámském světě označil za nelegitimní. Vůdce revoluce i šiitští duchovní se z těchto důvodů příliš nezabývali teorií vhodné sunnitské vlády a státního uspořádání. Chomejního varianta islámského státu byla akceptována pouze některými islámskými autoritami jako jeden z možných modelů.¹⁶ Vizionářský, univerzalistický pohled vůdce revoluce se odrazil i v obsahu jeho osobního dopisu, který adresoval generálnímu tajemníkovi KSSS M. Gorbačovovi po rozpadu komunistického bloku a v němž mu nabízel jako východisko z problémů přijetí islámského modelu společnosti.

Islamistická hnutí v sunnitském prostředí dosud nepředložila žádnou propracovanou strategii vedoucí k uchopení politické moci. Neměla k dispozici ani náboženskou hierarchii odpovídající íránskému duchovenstvu v období Chomejního a postrádala schopnost mobilizovat široký okruh věřících k povstání a ke svržení režimu. Jejich teoretické, abstraktní představy o islámském státu nebyly nikdy vyzkoušeny v praxi. Premiér Erdogan (Refah) v Turecku musel pod tlakem armády respektovat Atatürkovy principy sekulárního státu a alžírská FIS měla možnost pouze jeden rok řídit komunální politiku.

CHÁPÁNÍ A HODNOCENÍ CHARAKTERU MEZINÁRODNÍCH VZTAHŮ

Přirozená malá revolučnost sunnitů – jak bylo vysvětleno výše – pravděpodobně motivovala sunnitské islamistické teoretiky k tomu, aby své politické koncepte formulovali příliš vyhroceně, nesmiřitelně a univerzalisticky. Duchovním otcem sunnitského militantního islamismu se stal egyptský muslimský bratr Sajjid Qutb,¹⁷ který bez velkého teoretizování prohlásil, že všechny muslimské režimy nejsou vůbec muslimské, nýbrž se nacházejí ve stadiu pohanské nevědomosti (*džáhilíja*). Povinností muslimů je vést *džihád* za jejich reislamizaci. Qutb ve své knize *Milníky* zastával názor, že se západní i východní (komunistické) systémy vyčerpaly, protože byly zbaveny životně důležitých hodnot a nebyly schopny řídit lidstvo na cestě k pokroku. Pouze revivalistické islámské hnutí může naplnit statut světového revolučního hegemonu, překonat pohanské období (*džáhilíja*) a nastolit světový mír pod prapory islámu.¹⁸

V popředí stojí Qutbova vize světového míru v rámci univerzalistického islámu (*hákimíjat Alláh*), která má snahu rozbít současný status quo. Představy splývají se středověkou islámskou koncepcí světa a mezinárodních vztahů, podle níž pouze islámský svět je možné považovat za „území míru“ (*dár as-salám*, *dár as-sulh* či *dár al-islám*) a všechny ostatní země řadí do „území války“ (*dár al-harb*). Tuto koncepci podrobilo kritice mnoho islámských reformistů-učenců. Islámský reformista Muhammad al-^cAwwá tvrdil, že podobné rozdělení je překonané, zaostalé a že se celý svět nachází v období, pro něž se hodí termín *dár al-^cahd* (země dohody) či země „míru“. Jedinou dělicí linií v současném světě může vytvořit zájem islámské pospolitosti (*umma*). Podle jeho názoru bylo toto umělé rozdělení reakcí na římskou koncepci rozdělení světa na privilegovanou římskou oblast, na tolerovanou latinskou oblast a na bezprávný zbytek lidstva, určený k otroctví.¹⁹ Abú Zahra zastával názor, že současný svět je jednotný v rámci OSN, jejíž členové usilují o respektování mezinárodního práva. V souladu s principy Koránu nemůže být území členských států OSN považováno za *dár al-harb*, nýbrž patří do území *dár al-^cahd* (země do-

hody). Podle al-Zuhajlího je rozdělení na *dár al-harb* a *dár al-islám* možné jen v období válečného konfliktu. Dělení probíhá nikoli na základě odlišné víry, nýbrž na základě bezpečnostních kritérií. Samotná *Charta OSN* podle jeho názoru řadí všechny členské státy do *dár al-ahd*. Mawláwí považuje všechny nemuslimské země, s nimiž muslimský svět podepsal smlouvu za *dár al-da'wa* (země islámské mise), tj. za země, které jsou vhodné k náboženské konverzi.²⁰ Stručně řečeno, značná část islámských myslitelů začala vnímat tento staroarabský koncept mezinárodních vztahů nekonfrontačně.

Současné všeobecné zaostávání muslimského světa snižuje jeho sebevědomí a vyvolává komplexy. Modely kopírující západní kapitalismus či východní socialismus, podobně jako panarabismus a různé formy nacionalismu neuspěly. Islamisté hledají třetí cestu, která čerpá z nejslavnějších období islámských dějin a kterou označují jako tzv. „zlatý věk“, nejčastěji splyvající s medinským obdobím Proroka Muhammada a mnohdy s vládou čtyř následujících chalífů, kteří byli vedeni správnou cestou (*chulafá'ar-rášidín*). Nastávající společnost by měla být dokonce lepší než onen „zlatý věk“ islámu.

Současný islamismus má rysy totalitní ideologie a opírá se o zkrslé islámské dogma. Často se snaží „umrtvit“ všechny tolerantní islámské proudy, jako je např. súfismus se svou tolerantní duchovní láskou k Bohu či osvícenecké myšlení středověkých racionalistů, jako byl Ibn Rušd či Ibn Bádža, Farábí či Ibn Sína. Nejhorlivěji si počíná wahhábistický salafijský proud, který je kulturně-historicky zakotven v Saúdské Arábii, kde se stal i oficiální státní ideologií. Hlavní ideolog M. Abdulwahháb z hanbalovské právní školy (založené v roce 1792) vystupoval proti neislámským novotám, proti zjevnému i skrytému polyteismu (*širk*) a za důsledné respektování jednoty víry (*tawhíd*). Wahhábismus získal významné pozice v některých zemích (pákistánsko-afghánsko-indická oblast) i v programech některých islamistických hnutí.

Charakteristickou vlastností islamistických hnutí je obava ze ztráty kulturní identity v období multikulturního prolínání a pod vlivem zavádění západních hodnot a symbolů (oblečení, politický a sociální model, jazyk, způsob chování aj.). Většina islamistických hnutí zahrnuje boj proti západnímu myšlení a hodnotovému systému jako součást svých programů a praktické činnosti.

Jedním z hlavních rysů návratu politického islámu je redefinice islámských hodnot jako politických doktrín v kampani za vytvoření islámského řádu na úrovni státu i v mezinárodní oblasti. Tento proces přeformulování předcházel válce v Perském zálivu, ale teprve tato válka mu dala globální rámec. Nejkonfliktnějším bodem byla otázka oddělení náboženství od státu. Principy islámského řádu již formulovali islamisté v 50. a 60. letech v období hegemonie spíše sekulárních nacionalistů. Islámští učenci, kteří tehdy žádali oddělení náboženství od státu, byli vždy ve výrazné menšině, ale v 80. a 90. letech riskovali, že budou nařčeni z heretismu a z odpadlictví. Někteří z nich raději odvolali své názory a stali se stoupeníci *hákimíjat Alláh*, tj. všeobjímající vlády Boha (např. Chálid Muhammad Chálid).

V prohlášeních islamistů nenajdeme ve většině případů žádné výzvy k restauraci chalífátu jako tradičního řádu islámu, ale spíše koncepci islámského státu (*dawla islámíja*), která je prezentována termínem islámský řád (*nizám islámí*). Islámský stát nebyl tradiční státoprávní formou v islámských zemích, nýbrž takovou roli sehrál spíše chalífát.²¹ Pro islámské fundamentalisty neztělesňuje islámský stát tolerantní a spirituální „Boží lásku“ jako u súfijů, ale je definován spíše politickými cíli. Islámský stát neaspiruje na islamizaci demokracie, není to ani „perfektní stát“, jak ho popisuje středověký islámský učenec a filozof Farábí. Má v podstatě formu totalitní, absolutistické vlády, i když ho někteří badatelé označují za islámskou formu demokracie. Na rozdíl od totalitně orientovaných islamistů někteří islámští populisté přijímají s určitými omezeními ideu lidové suverenity.²²

DEMOKRACIE A ISLÁM

Islámští fundamentalisté obvykle velmi málo popisují systém, k němuž směřují. Hlavní islámští myslitelé odmítají z principu liberální demokracii, protože je neslučitelná s re-

ligiálním výkladem islámu. Islámský fundamentalismus věří, že pouze Bůh může být suverénní, ale demokracie a princip suverenity lidí, občanů jsou nedělitelné složky. Alternativou k demokracii je podle sunnitských islamistů *hákimiját Alláh*, tj. vláda Boha, která je nezbytná pro legitimitu islámského státu.

Egyptský islamistický učenec Júsuf al-Qaradáwí zdůrazňoval formulaci *al-hall al-islámí* (islámské řešení) versus *al-hulúl mustawrada* (dovezené řešení). Do popředí těchto „dovezených řešení“ postavil demokratický liberalismus. Demokracie je podle jeho názoru řecký, nearabský, neislámský termín, který znamená vládu lidu. Demokratický liberalismus se už zdiskreditoval, protože vstoupil do života muslimů prostřednictvím kolonialismu. Považoval ho za nejnebezpečnější jev koloniálního období.²³

Pákistánský islamista Abú A'lá al-Mawdúdí je považován za největší autoritu politického islámu.²⁴ Zastával názor, že demokracie je v rozporu s islámskou vírou. Podle jeho názoru nemůže dojít k usmíření mezi demokracií a islámem, protože se obě ideologie liší ve všech jednotlivostech. Kde tento systém bude existovat, tam nebude místo pro islám. Jestliže islámský režim uchopí moc, nebude mít demokratický systém šanci na existenci.²⁵ Podle jeho názoru islám a demokracie v západním pojetí jsou naprosto rozporné systémy.

Egyptán Sajjid Qutb byl předchůdcem Huntingtonova přístupu (střet civilizací). Na rozdíl od Mawdúdího předvídal konflikt v globálním měřítku. Po úpadku demokracie v důsledku rozsáhlé korupce nebude mít Západ nic, co by nabídl lidstvu. Pak podle jeho názoru nastane pravý čas pro islám, aby se podílel na převzetí moci a stal se vůdčí doktrínou.

Není třeba připomínat, že mnoho současných islamistů se hlásí ke Qutbovi a poukazuje především na hluboký morální úpadek západní společnosti, který nekoresponduje s jejich vysokou mírou vědeckotechnického a ekonomického rozvoje. Alžírský fundamentalista Alí Belhadž (Fronta islámské spásy – FIS) pohrdal demokracií a označil ji za bezbožnou, heretickou (*kufir*). Naopak jeho spolubojovník A. Madaní (stejně jako Ghanouchi z tuniské skupiny an-Nahda) viděl v demokracii jediný možný prostředek, jak se dostat k moci a realizovat základní principy islamistů, a z těchto pozic odmítal násilné uchopení moci. Tento realistický, umírněný proud začíná v posledních letech nabývat na síle, a to zvláště po porážkách radikálních islamistů v Egyptě, v Tunisku a v Alžírsku.

Diskuze mezi islamisty, pokrokovými tradicionalisty je ve všech islámských zemích v současné době zaměřena na problémy usmíření islámského dogma s takovými moderními principy, jako je demokracie, svoboda, spravedlnost, rovnost mezi mužem a ženou. Např. egyptští neislamisté se snaží smířit liberální demokracii s hlavními principy islámu. Muslimští teoretici tvrdí, že islám je kompatibilní s demokracií, protože odmítá diktátorskou vládu. Principy politiky každé vlády nejsou provázány s osobními zájmy, nýbrž jsou odvozeny ze *šaríy* (*šar'í*), z Koránu a z hadíthů. Rovněž Chomejní dokazoval ve svém díle *Hukúmat-e islámí* (Islámská vláda), že islámská vláda není tyranická ani absolutní, nýbrž je konstituční.²⁶

Politický islámský systém má tradičně unitární charakter, vycházející z klíčového islámského principu Boží jednoty (*tawhíd*). Jednota islámské komunity je absolutně nejvyšší hodnotou, která vyplývá z ustanovení Koránu a Prorokovy sunny (vyprávění ze života Muhammada). Konsenzus náboženských právních autorit (*ulemú 'ulamá'*, *fakíhú*), nazývaný *idžmá'*, je oceňován jako metodická pomůcka při řešení jednotlivých případů.²⁷ Islámský hodnotový systém vychází z teocentrismu (*rabbánija*), v němž Bůh ovládá a řídí vesmír. Komunita věřících je nadřazena jednotlivci. Západní demokratické systémy jsou založeny na antropocentrismu, tj. na hodnotovém systému, který staví individuálního člověka jako ústřední jednotku či součást vesmíru.²⁸ Mawdúdího model „demokratického chalífátu“ vychází z teze, že nikdo v islámském státě nebude přistupovat ke konkrétním záležitostem z osobních, soukromých hledisek. Nestejné základní přístupy k lidským právům mezi islámským a západním světem se dají vysvětlit zmíněnou odlišností způsobu myšlení. Lidská práva mají v islámu božský statut a nejsou jako v západních zemích pouhými zákony.²⁹ Jejich nedodržování či porušování je v islámském náboženství pokládáno

za hřích. Islámská práva nejsou v důsledku kulturně-historických aspektů kompatibilní s některými hlavními mezinárodními dokumenty na ochranu lidských práv. Několik islámských zemí stále odmítá podepsat *Všeobecnou deklaraci lidských práv*, protože jim vadí dva její články. První prosazuje sňatky bez náboženských omezení (článek 16), což je v rozporu s islámským zákazem sňatku muslimky s nemuslimem. Článek 18 uznává právo každého změnit náboženskou víru, což je rovněž nepřijatelné v islámu, který přísně trestá odpadlictví. Naopak *Mezinárodní konvence o ekonomických, sociálních a kulturních právech* je zcela přijatelná ve všech 31 bodech. Islámská společnost v politické rovině klade důraz na politickou jednotu.

Brána idžtihádu (volného výkladu svatých textů) se uzavřela po dobytí Bagdádu Mongoly (1258), což přispělo k pozdějšímu zaostávání islámského světa a dogmatismu. V moderní době se vše změnilo a výkladem Koránu i hadíthů se zabývá velké množství islámských učenců (*ulemů a fakíhů*), ale musejí dodržovat jistou metodiku. V klíčových axiomech víry (*usúl*) se nepřipouští odlišnost názorů. Jednat se může jen o některých detailech víry (*furúć*). Existuje i něco, co by se dalo nazvat politickou etikou islámu. Politici v islámských zemích nesmějí promítat do diskuzí a do politického rozhodování osobní zájem, což je veřejností velmi přísně posuzováno. Přednost má naopak zájem islámské komunity (princip *maslaha ʿamma* – veřejný užitek, prospěch), který zhruba odpovídá evropskému ekvivalentu „veřejný zájem“. Uplatňuje se při posuzování konkrétní hospodářské strategie a v sociální či právní oblasti. Podrobný rozbor tohoto principu provedl poprvé Abú Hamíd Ghazálí, který rozdělil princip *maslaha* do tří kategorií – základní, žádoucí a komplementární. Nejdůležitější je základní či nezbytný zájem (*maslaha darúríja*), jenž zahrnuje problémy spojené s náboženstvím, se životem, s majetkem a s rozumem.³⁰

Princip *tawhíd* (jednota božského či monoteismus) někdy negativně ovlivňuje vztahy většinového islámského státu k nemuslimské menšině, přestože jsou zachovávána tradiční práva některých náboženských menšin, mezi něž patří i stoupenci hlavních monoteistických náboženství (*ahl al-kitáb* – lidé knih). Existují případy zavádění islámského práva bez ohledu na názory neislámské menšiny (Súdán, Pákistán, Írán). Známý pákistánský islamistický učenec Mawdúdí ospravedlnil necitlivě zavedení islámského práva v Pákistánu tím, že šlo o náboženství země, nikoli o osobní právo komunity. Ghazzálí a Mawdúdí trvali na tom, že většina má právo určovat charakter státu a režimu, aniž by se vzdala své víry a zradila příkázání za cenu uklidnění menšiny. Má nárok žít v souladu s normami *šaríy*, protože tím nenaruší práva menšiny. Přesto „duchovní otec“ radikálních islamistů S. Qutb tvrdil, že islámský režim jako jediný na světě zajistí plnou důstojnost, svobodu a etnická práva v nelehkém období pro nemuslimské menšiny.³¹

Nejrozpornější je přístup islamistů k systému liberální demokracie a především k politickému pluralismu. Tyto principy řadí do kategorie dovezených řešení (*hulúl mustawrada*), které byly násilně implantovány v islámské *ummě* západními kolonizátory. Z těchto důvodů nezaznamenaly klasické liberální strany západního typu větší úspěchy v islámském světě, protože byly označovány za agenty Západu, imperialismu, v současnosti podporující „myšlenkovou agresi“ (*al-ghazw al-fikrī*). Podobně dopadly i marxistické strany, které byly obviňovány jako nositelé sovětského komunistického ateismu. I když se islámské země vyznačují velkým množstvím sociálních skupin (etnické, konfesní, sociální), jejich politický systém nemá pluralistické rysy. Princip *tawhíd* v politice, doporučovaná jednota společnosti (*wahda*) přispívají k tomu, že jsou tolerovány pouze nekonfliktní názory, které nenaruší ideální rovnováhu (*tawázun*). Ani prosovětské nacionalistické režimy v 60. letech nedovolily marxistickým skupinám propagaci třídního boje, o němž se domnívaly, že narušuje společenskou jednotu *ummy*. Unitarismus je jednoznačně stavěn proti partikularismu. Někteří islamisté dokázali tyto názory přivést k ad absurdum, když jejich ideálem byl model jedné Boží strany (*hizballáh*), které mohla konkurovat pouze „strana ďábla“ (*hizb aš-šajtán*). V takovém prostředí neexistovaly podmínky ani pro autonomní asociace, organizace, odbory, strany, které byly podezírány, že údajně hájí partiku-

lární zájmy a poškozují jednotu *ummy*. Princip *tawhíd* je tak praktikován pomocí islamistického hesla: „*Jeden Bůh, jeden zákon, jedna komunita, a dokonce i jeden vůdce, který žije v souladu s islámským příkázáním.*“³² Opora je nalézána v některých verších Koránu.

Přestože některé pasáže Koránu doporučují nepoužívat přinucení, jsou případy konverze k nemuslimské víře (*ridda*) chápány jako útok proti jednotě komunity, jako agresivní politický čin, který zasluhuje nejtvrďší trest. Tendenci k dogmatismu a k nesnášenlivosti posiluje moralizující dichotomie: falešný – pravdivý (*haqq-bátil*), povolený – zakázaný (*halál-haram*), přijatelný – odmítaný (*ma^crúf-munkar*). Jakékoli politické rozhodnutí může pomocí podobných nástrojů velmi snadno dostat silný náboženský podtext. Černo-bílé hodnocení se ve spojení s pravidly *takfíru* (označení někoho za odpadlíka) stalo mocnou zbraní islamistů v jejich boji proti režimu, modernistům, sekularistům i feministkám. Někteří islamisté – jak o tom svědčí události v Alžírsku a v Egyptě – neoznačují za nepřátele islámu pouze odpadlíky od víry, renegáty, ateisty a komunisty, nýbrž i křesťany a židy, nazývané často nevěřícími. Alžírská GIA nazvala odpadlíky všechny, kteří pomáhali udržovat chod autoritativního státu, včetně drobných řadových úředníků, učitelů, výběřčích daní a represe byly nakonec orientovány i proti loajálním vesničanům.

Někteří západní autoři tvrdí, že islám je nedostatečně vybaven pro přijetí západní demokracie. Islám totiž jasně neodlišuje mezi doménou císaře a Boha; trvá na tezi, že suverenita náleží Bohu; věří v božskou podstatu zákona; diskriminuje ženy a nemuslimské menšiny. Elie Khedurie zastával názor, že myšlenka demokracie je cizí muslimskému způsobu myšlení, protože arabský svět postrádal hlubší demokratické tradice, které by byly blízké ústavnímu a zastupitelskému typu vlády.³³ Zkušenosti však dokazují, že islám umožňuje velké množství interpretací a může být využíván ke zdůvodnění diktatury, republikánství, socialismu i monarchie. Významní odborníci na problematiku islámu – Piscatori a Esposito – popsali ve své monografii tři školy myšlení v islámském světě.³⁴

Muslimská koncepce demokracie je založena na koranické koncepci *šúrá*, ale s mnoha významovými odstíny. Zmínky o povinnosti císaře radit se lze nalézt na četných místech v Koránu (3:153; 42:36). Porady s ulemy či s úředníky se doporučovaly, ale neexistoval příslušný zákon, který by je nařizoval. Podobně žádný zákon nezakazoval absolutistickou vládu. Je faktem, že i ten nejdespotičtější vladař provozoval určitou formu konzultací (*šúrá*).

První škola islámského myšlení tvrdí, že islám je demokratický nejen kvůli existenci principu *šúrá*, ale i v důsledku využívání metody *idžtihádu* (svobodný výklad) a konsenzu (*idžmá^c*). V praxi jsou nástrojem prosazování demokracie všeobecné, svobodné volby do *madžlis aš-šúrá*. Roli svobodné vůle zdůraznili i arabští učenci z období arabské *an-nahda* (obrození) v 19. století – D. al-Afghání a M. ^cAbduh.

Nejradikálněji se vyjádřili tunišští islamisté ze skupiny *Hizb an-nahda* (Strana obrody). Rašid Ghannúší považuje demokracii, lidovou suverenitu, roli státu, pluralitní volby a ústavní zákony za součásti tzv. „nového islámského myšlení“, které se opírá o zpětnou interpretaci islámských zdrojů. Jeho kolega – Tunisian Aballfattáh Múru – sice souhlasil, že zákon pochází od Boha, ale svrchovanost musí být ve prospěch lidu.³⁵

Druhá škola zastává názor, že islám a demokracie nemohou být kompatibilní. Jako jeden z případů lze uvést *Konstituční hnutí* v Íránu (1905–1911), jehož představitel – šejch Fadlalláh Núrí – zdůraznil, že nerealizovatelná je především rovnost všech občanů. Nejzásadněji se vyslovil proti suverenitě lidu islámský revivalista S. Qutb z egyptského *Muslimského bratrstva*. Islámský stát v jeho pojetí musí být založen na principu *šúrá* a na islámském právu jako na kompletním legálním a morálním systému. Odmítal jakoukoli jinou legislativu. V roce 1982 populární náboženský vůdce M. M. al-Šar'ráwí prohlásil, že *šúrá* neznamená nadvládu většiny, aby potvrdil neslučitelnost islámského systému s demokracií. Demokracii velmi zásadně odmítl alžírský islamista A. Belhadž z *Islámské fronty spásy*, který ji označil za židovsko-křesťanský model, jenž musí být nahrazen islámskou formou vlády.

Třetí školu myšlení představuje pákistánský islamistický teoretik Mawdúdí, který uznával, že islám vytvořil svou vlastní formu islámské demokracie, čímž se svými názory blí-

žil k první škole. Západní sekulární demokracie uznává suverenitu lidu, a proto je protikladem islámské formy vládnutí. Současná íránská ústava v článku 1 deklaruje, že: „*Islámská republika je systémem založeným na víře v jednoho Boha (není Boha kromě Alláha) a jeho výjimečné svrchovanosti a právu vydávat zákony.*“³⁶

Islámští učenci často tvrdí, že *šúrá* (pravidelné konzultace panovníka se zástupci kmenů) může být interpretována jako princip demokracie. Někteří z nich dokonce šli tak daleko, že princip *šúrá* prohlásili za zastaralý, nebo tvrdili, že volby či parlament nejsou principiálně v rozporu s tradičními konzultacemi. Alžírská islamistická *Fronta islámské spásy* (FIS) navrhla politický systém založený na *šúrá* jako protiklad k despotickeému stát-nímu zřízení.³⁷

Někteří zase hledali demokratický princip referenda či voleb v staroarabském rituálu *baj'ca*, který znamenal přísahu věrnosti kmenů, praktikovanou v raném islamu. Tyto islámské rituály měly svá přísná pravidla a jen vzdáleně připomínaly instituce a nástroje západní demokracie. Např. S. Husajn si v roce 1995 vynutil na vůdcích iráckých kmenů přísahu *baj'ca*, aby si zajistil jejich loajalitu v případech pokusů opozice či Američanů o jeho svržení. Region, který udělil panovníkovi smluvní *baj'ca*, což byl hold vzdaný panovníkovi většinou aklamací, chápaný jako potvrzení ve funkci, či dokonce jako volba, musel splnit dvě podmínky:

- vnitřní a vnější bezpečnost islámské *ummy* musela být zajišťována muslimy, nikoli nevěřícími (*kuffár*);
- svrchovanost musela patřit muslimům, nikoli nevěřícím.³⁸

Specificky je chápána problematika bezpečnosti a obrany *ummy*. Struktury státu musely být islámské a bezpečnost státu zůstat v rukou islámského státu. Nesměla ji zabezpečovat jakákoli jiná entita, stát či moc. Kompletní svrchovanost nad vnitřními záležitostmi a teritoriem musela patřit islámskému společenství (*umma*) a islámskému státu. Podle některých interpretací islámské právo stanovilo plnou teritoriální svrchovanost již v období Proroka Muhammada.³⁹ Podle názoru islamistů stát, kterému nebyla umožněna plná svrchovanost nad svým územím, nemohl být pokládán za islámský. V tomto kontextu lze vnímat i islamistické hodnocení Saúdské Arábie a Kuvajtu, jejichž vedení svěřilo USA na základě smluv dohled nad bezpečností. Podle islamistické interpretace byly nelegitimní všechny uměle dosazené koloniální režimy v islámském světě před dosažením nezávislosti. Stejným způsobem může dopadnout i „neislámské“ dosazení panovníka v Afghánistánu pod dohledem USA.

Islamisté z *Hamásu* zařadili Palestinu jako Svatou zemi do pozemků *wakfu* (náboženské islámské nadace), aby zabránili jakýmkoli územním ústupkům ze strany palestinské samosprávy (viz dokument *Charta Hamásu*). Takový postoj nepochybně přinejmenším ztěžuje Arafatovi provádění diplomacie kompromisů za účelem naplnění dohod z Osla. Obrana a bezpečnost Svaté země byla islamisty považována za povinnost všech muslimů bez výjimky.

ISLÁMSKÉ PRÁVO ŠARÍA (ŠARÍ'Á) JAKO ZÁKLAD ISLÁMSKÉHO LEGISLATIVNÍHO SYSTÉMU

Alfou a omegou všech islamistických doktrín je nutnost zavedení islámského práva – *šaríy* –, která byla v postkoranickém období rozpracována do jednotlivých právních škol. *Šaría* byla právním řádem určeným pouze pro muslimské společenství. Islamisté se ve svých prohlášeních často odvolávají na učence Ibn Tajmíju ze 13. století, který různými argumenty zdůrazňoval roli *šaríy* jako symbolu islámské identity v období mongolských vpádů na Blízký východ.

Četné arabské země zavedly *šaríu* v rámci občanského statutu (*ahwál šachstíja*, tj. rodné a dědické právo) a některé státy přijaly tvrdé šariátské tresty – *hudúd* (Súdán, Saúdská Arábie, Pákistán a dočasně Irák). V některých zemích se *šaría* na lokální úrovni používala nepřetržitě po několik století (Saúdská Arábie, Jemen). *Šaría* v saúdsko-arabském podání byla přitom vydávána za nejpůvodnější a mnohem plošnější aplikaci.

V 80. a 90. letech byla *šaría* zaváděna i v zemích, v nichž nebyla mnoho let uplatňována, nebo maximálně omezena na osobní či rodinný statut. Její zavádění se mnohdy neobešlo bez konfliktních a rozporuplných diskuzí o možném uplatnění v praxi. Stát chtěl radikální islamizaci společnosti shora posílit svou legitimitu pod silicím tlakem islamistických hnutí. Druhý článek egyptské ústavy určil *šaríu* za hlavní zdroj práva, což vedlo k chaotické dvojkolejnosti výkladu práva ze strany soudů, které se řídily státní legislativou i islámským právem. V případě Egypta byl silný tlak veřejnosti, islámské univerzity al-Azharu a tzv. *hizba* komisi,⁴⁰ které v 90. letech soustřeďovaly žaloby na „heretiky, rouhače a odpadlíky“ a trvaly na tom, aby byli souzeni na základě *šaríy*. Mubárakův režim odmítá uplatnění islámského zákoníku pro oblast trestního práva a ekonomiky, ale neodmítá jeho využívání v občansko-právních sporech a v oblasti osobního statutu. Súdán zavedl islámský trestní zákoník v roce 1983, podobně jako předtím pákistánský diktátor Zija'ul-Haq v roce 1979. Rovněž „beduínský antiamerický vůdce“ M. Kaddáfí zavedl *šaríu* ihned po svržení monarchie v roce 1969, ale nedopustil, aby její aplikace nevybočila z oblasti kompetence *fiqhu* (státního práva). Saddám Husajn účelově využíval šariátských trestů (*hudúd*) v roce 1995, aby potrestal dezertéry a vzbouřence v armádě, kteří destabilizovali režim. Rovněž kuvajtský šajch Džábír ustanovil po válce v Perském zálivu zvláštní komisi na islamizaci práva. *Šaría* byla přijata v plném rozsahu v Íránské islámské republice po revoluci. Alžírský zákon z roku 1984 opět zavedl *šaríu* pro osobní statut a podobně učinil i Jemen po sjednocení v roce 1992. V Somálsku byla od roku 1994 zavedena *šaría* spontánně v různých lokalitách jako reakce na neexistenci pevné centrální vlády a právního systému v zemi. Na jejím zavádění se v tomto případě nepodílel stát, nýbrž koalice obchodníků a vůdců kmenů z dané lokality. Jen v několika případech se islamistům z al-Ittihádu podařilo prosadit vliv v lokálních šariátských soudech.⁴¹ Je nutné zdůraznit, že aplikace *šaríy* se liší podle zemí. Občas se prolíná se státním zákonem (*qánún*), ale je modifikována i lokálním právem a tradicemi (*‘urf a ‘áda*), majícími často původ v kmenové společnosti (např. v Afghánistánu). Striktní uplatňování *šaríy* ze strany islamistů je obvykle v rozporu s lokálním tradičním chápáním a výkladem zákona. Je používána pro různé oblasti – pro rodinné právo, pro pozemkové právo, pro dědické právo, pro trestní právo, pro svědectví aj. Je sporné a těžké zjistit, do jaké míry její zavedení ovlivnily tlaky zdola. Zkušenosti dokazují, že je obvykle velmi těžké pro režim později ustoupit od jejího uplatňování, protože v tomto případě by mohla značně poklesnout loajalita části politického spektra, včetně mocenských center státu. To se stalo Sádiqovi al-Mahdímu v Súdánu, který byl z těchto důvodů v roce 1989 svržen Bašírovou vojenskou juntou. Veřejnost sice příliš neholduje „krutým“ šariátským trestům, ale historické podvědomí a tradice spojují islámský charakter státu s fungováním islámského práva (tj. s nomokracií). Striktní uplatňování tvrdých šariátských trestů na sebe poutá pozornost mezinárodních organizací na ochranu lidských práv a vyvolává odpor západní veřejnosti i politiků.

Podle islamistů je islám stvořen z doktríny-dogmatu (*‘aqída*) a z ní odvozené sbírky zákonů. Všechny systémy, zákony a ustanovení musejí vycházet z islámské doktríny a sbírky zákonů. Stát nelze považovat za islámský, pokud části jeho ústavy či zákony nemají islámské parametry. Je povinen v individuální i společenské rovině zavádět *šaríu*. Panislámská *Strana osvobození* se domnívá, že na základě konsenzu druhů Proroka (*idžmá‘ sahába*) je zřejmé, že pouze chalífa může vydávat božské zákony a ústavu, které pak stát zavádí a využívá v praxi. Principy *šaríy* tuto problematiku rozvádějí do dalších detailů.

Islámské společenství (*umma*) nedalo v minulosti chalífovi důvěru jako zvolenému vůdci-profesionálovi, aby realizoval přání *ummy*, jak je to obvyklé v západním demokratickém systému. Chalífa se naopak zavázal společenství věřících (*umma*), že bude plnit pravidla Koránu a sunny Proroka, což znamenalo v praxi vykonávat zákony *šaríy* bez ohledu na vůli lidí-věřících. Jestliže se lidé odklonili, či se dokonce neřídili *šaríou*, musel s nimi chalífa bojovat, až se začali kát a změnili své „špatné“ chování. Sunnitští učenci i islamisté rozhodně odmítají, aby nějaká osoba či instituce využívaly právo subjektivně

vnucovat věřícím obsah *šaríy*, protože v islámu neexistuje žádné poručnictví mezi muslimy a přípustná je pouze konzultace (*šúrá*), kterou mohou uplatnit jen kvalifikovaní, kompetentní odborníci. Měnit se mohou pouze ta ustanovení, která netvoří nedotknutelné jádro právních tradic. V Egyptě vrchní ústavní soud rozhodl v roce 1997 o zákazu ženské obřízky, protože není povinná z hlediska islámského práva. Islamisté se odvolávají na praxi prvních čtyř chalífů, vedených správnou cestou (*chulafá'ar-rášidín*), kteří důsledně uplatňovali nadřazenost *šaríy* nad svrchovaností lidu.

Islámští reformisté odmítají využívat islámské právo k řešení všech sporů, a to vzhledem k jeho relativní nedokonalosti. Naopak islamisté rozhodně odsuzují přezíravost či odklad při zavádění či uplatňování *šaríy*. Odkazují opět na text Koránu.⁴² Zásadně oponují různým gradualistickým, evolucionistickým tendencím reformistů a různých intelektuálů, kteří propagují postupné zavádění ustanovení Božího zákona. Obviňují je z revizionismu a z touhy konzervovat neislámský charakter společnosti a státu. Stát, který důsledně nezavede šariátské zákony jako celek, není podle jejich názoru islámský. Podporu nacházejí rovněž v Koránu, který slibuje nejtvrďší tresty těm, kteří odmítají či brzdí zavedení všech částí, zákonů, předpisů *šaríy*.⁴³

Samotný termín *šaría* ve smyslu zákona je v Koránu přímo zmíněn pouze jednou, ale několikrát je uveden v jiných významech.⁴⁴ Z lingvistického hlediska slovo *šaría* znamená bezpečnou cestu vedoucí někam, nejčastěji k vodnímu zdroji. Podle názoru reformisty al-^cAšmáwího v žádném případě termín *šaría* neznamenal v Koránu zákon. Obvinil islamisty, že směřují *šariú* a *fiqh*.⁴⁵ *Šaría* má podle jeho názoru pouze etický charakter, nikoli právní (doporučuje, zakazuje – *haram*, či dovoluje – *halál*). R. Garaudy v ní viděl přítomnost Boží vůle. Islám podle předního egyptského právníka M. S. al-^cAwwy dal první autentický politický a legální systém v historii lidstva. Odvolával se přitom na závaznost *šaríy*. Systém byl však založen na legitimitě, nikoli na donucení. V souladu s tímto argumentem očekával, že islámská vláda podřídí proces vládnutí i apolitické jednání vládců právně závaznému systému na základě islámského práva. Fundamentalisté obecně považují *šariú* za ústavu islámského státu, zatímco liberální muslimové obvykle za etickou normu.

Šaría je postkoranická konstrukce právních předpisů, která se v době islámského chalífátu nikdy nestala jeho ústavou. Byla tak oddělena od politiky a vlády. Přesto islamisté v současné době vytyčují hesla jako „*šaría – ústava islámského státu*“. Někteří islámští učenci jsou přesvědčeni o tom, že islám vytvořil první vlastní politický a legislativní systém státu v historii lidstva, ale situace je složitější. *Šaría* ve skutečnosti byla pouze formou občanského práva, která řešila problémy dědictví, rozvody, tj. případy řazené v islámu do osobního statutu. Nikdy se nestala závaznou právní normou konkrétního islámského státu. Koncepce *dín wa dawla* (stát a náboženství) a priorita *šaríy* jako státního zákona byly myšlenkovým výplodem politicky orientovaného islamismu. Neislámské koncepce státu neodpovídají klasickému islámskému řádu. Islámský stát je v nich předkládán jako alternativa k současným, již existujícím sekulárním režimům, včetně monarchií, jako jsou Maroko a Saúdská Arábie, které využívají vlastní interpretace islámu k posílení své legitimacy. *Šaría* se stala nástrojem ke schematickému rozdělení muslimů nejen na „správné“ a „špatné“, nýbrž byla pokládána i za kritérium pro posuzování legitimacy daného režimu.

Přijetí islámu a zavedení *šaríy* do všech aspektů společenské aktivity je povinností každého muslima. Např. stoupcí Hizb at-tahrír tvrdí, že jmenování chalífy je povinné pro všechny muslimy v souladu se svatými principy, protože jeho úkolem bude zavedení *šaríy*. Nespravedlivý vládce, který porušuje zákony Boha, jeho ústavu, nesouhlasí se sunnou Proroka, páchá hříchy a způsobuje nenávisť vůči služebníkům Alláha, aniž by se snažil změnit svůj charakter, bude potrestán. Bůh bude mít právo ho uvrhnout tam, kam skutečně patří (tj. do pekla). *Šaría* pro islamisty neznamena pouze zákon nadiktovaný lidstvu Bohem, ale chápou ji rovněž jako etickou a morální normu, respektovanou správnými muslimy bez výjimky.

SVRCHOVANOST BOHA A LIDU

Islámská vláda mohla být vytvořena pouze v souladu s interpretací islámu jako *dín wa dawla* (náboženství a stát). Tato formulace však neexistuje v islámských tradicích (*sunně*) ani v dalších důvěryhodných spisech, ačkoli ji islamisté prezentují jako seslanou božskou doktrínu. Připomínán je rozdíl mezi svrchovaností Boha (*hukúmat Alláh*) a svrchovaností lidu (*hukúmat an-nás*). První případ existoval v době Proroctví, ale reformisté tvrdí, že skutečný islámský politický systém vlády vyplývá pouze z charakteru společnosti a z vůle lidí. Tuniský islamista al-Ghannúší (Ghannouchi) tvrdil, že plnou moc nad lidskými právy má pouze Bůh, tedy nikoli parlament, který schvaluje zákony prostou většinou.⁴⁶

Podle islamistů svrchovanost patří vždy Alláhovi (prostřednictvím Koránu a sunny), nikoli člověku. Ti, kteří nerespektují svrchovanost Boha, jsou v islámu považováni za nevěřící.⁴⁷ Tato teze může být zneužívána k potlačení svobody názoru i ke zpochybnění legitimity rozhodnutí státu či panovníka. Odmítnutí chalífátu je podle některých islamistů (Hizb at-tahrír) těžkým hříchem. V současné době však islamisté v daleko větší míře využívají kritiky lidských práv ve své zemi k mezinárodní diskreditaci autoritativního režimu, který jim zakazuje účast na politickém životě a podíl na moci.

Většina islamistů věří, že jen Bůh je suverén, a tudíž jediný zákonodárce. Absolutismus vládce je přípustný, pokud je uveden do souladu s vůlí Boha. Odpor vůči vládci závisí na charakteru hereze. Zde leží hlavní rozpor v tvrzení islamistů. Na jedné straně hlásají revoltu proti existujícímu řádu a na druhé straně posvěcují a obhajují vládu státu s totalitními, despotickými rysy. Náboženská víra je proto často zneužívána jak islámskými vládci, tak i samými islamisty. Např. Abú A'lá al-Mawdúdí, zakladatel indické Džamaat-i islámí, zastával názor, že demokracii je nutné chápat jako omezenou lidovou suverenitu, která byla vytvořena a řízena Božím zákonem. Jedním dechem však zdůraznil, že islám je antitezí západní sekulární demokracie, založené na suverenitě lidu.⁴⁸ Rovněž Sajjid Qutb rozhodně odmítal z principu suverenitu lidu. Islámský stát podle jeho vize musel být založen na koranických základech, vycházejících z principu konzultací či *šúrá* (tj. interpretace *šaríy*). Islámské právo je kompletní legální a morální systém, a proto žádná druhá legislativa není potřebná a nezbytná.⁴⁹ Vědecké diskuze se nyní vedou pouze o rozsahu přípustné míry lidové suverenity, nikoli o její existenci v pravém slova smyslu.

ODDĚLENÍ STÁTU OD NÁBOŽENSTVÍ

Islamisté považují za herezi největšího rozsahu požadavky liberálních modernistů na oddělení náboženství od státu. Na rozdíl od křesťanství islám jasně neodlišuje mezi doménou „císaře“ (tj. chalífy) a Boha, což má své kulturně-historické souvislosti. Různí reformátoři se snaží tento handicap dohnat a mnohdy vycházejí ze specifických podmínek. Např. bývalý indonéský prezident Abderrahmán Wahíd ve své instituci Fórum pro demokracii prosazoval rovnoprávnost všech náboženství a oddělení náboženství od státu na základě principu *pančašila*.⁵⁰ Tento princip (*dín wa dawla*) rovněž aktivně podporovali islámští reformátoři, jakými byli Alí Abdarráziq v 20. století a Saíd al-^cAšmáwí v současnosti.⁵¹ Mnoho moderních muslimů věří, že Blízký východ znal oddělení moci od náboženství již několik století, a své tvrzení zdůvodňují vznikem instituce ulemů pro interpretaci tradic v období abbásovské říše.⁵² Oddělení náboženství od vládnutí symbolizuje i oddělení instituce náboženské školy (*madrása*) od mocenské instituce-pevnosti (*qala'*).

V islámu je stát společenstvím věřících, jemuž Korán připisuje úkol „*přikazovat vhodné a zakazovat zavrženíhodné*“.⁵³ Silný stát, který dohlíží nad morálkou muslimské společnosti, symbolizuje na Blízkém východě konzervativní politický směr. Prioritní povinností skutečného státu je podle názoru islamistů zavádět islámské právo. Álim Muhammad al-Ghazzálí v proslulém náboženském výnosu (*fatwá*) vyřknul ortel nad sekulárními heretiky. Podle jeho názoru každý muslim, který se vyslovil ve prospěch oddělení náboženství od politiky, a tudíž i pro zrušení *šaríy*, bude označen za odpadlíka (*murtadd*). V islámu neexistuje trest pro toho, kdo zabije takového odpadlíka. Zabíjení intelektuálů

v Alžírsku, v Egyptě, a dokonce i v „sekulárním“ Turecku radikálními islamisty bylo výsledkem podobné logiky a příkazů. Islamisté velmi podrážděně reagují na jakékoli úvahy na toto témata, označují je jako neokoloniální, orientalistické spiknutí.

Naopak různí modernisté se snažili ve svých studiích dokázat, že raný islám nevytvořil žádné politické státní struktury a instituce. Hussajn Fawzí an-Nadžár tvrdil, že Muhammad byl pouhý prorok a nikdy nechtěl založit žádné království ani stát. Islám není politickým náboženstvím a nemá rovněž koncepci islámského státu.⁵⁴ Odpůrci islámského státu se odvolávají na Korán. Ve druhé sůře Koránu stojí: „... *nebudíž žádného donucování v náboženství!*“⁵⁵ Šaría se rovněž nezabývá žádným specifickým druhem vlády. Koncepci politického systému v islámu odmítal další učenec Alí Abdarráziq ve své slavné knize *Islám a základy vlády*. Podle jeho názoru islám obsahuje pouze etické principy vládnutí, nikoli technické instrukce pro vybudování islámského státu v jakékoli podobě, tj. včetně chalífátu.⁵⁶ Podobně i další významný islámský učenec – muslimský bratr Muhammad Sálím Awwá – tvrdil, že Muhammad usiloval více o sociální soudržnost než o politickou jednotu.

Učenci, kteří odmítali ideu islámského státu a politizaci islámu, byli čas od času pronásledováni islamisty. Šajch Táhá byl popraven v Súdánu v roce 1985, protože preferoval mekkánský model islámu, který dával přednost spirituální náboženské víře a odmítal islamistickou ideu „medinského islámského státu“. Islámský stát je termín spojený s romantickou, zmatenou až zlostnou formou protestu proti současné krizové situaci v islámském světě. V případě vítězství stoupenců tohoto státního útvaru hrozí chaos, konflikt a totalitní stát s omezenou suverenitou lidu, bez autonomních segmentů občanské společnosti. Multietnický a multikonfesionální charakter většiny islámských států a krize instituce národního státu svědčí ve prospěch podobné varianty vývoje. Abootalebi (Abútálíbi) považoval slepou podřízenost islamistů jimi vyhlášenému státu za protiislámské chování, protože je v rozporu se skutečnou islámskou koncepcí, že muslim je přímo podřízen pouze Alláhu. Jen nejvyšší hybatel činí zodpovědné konkrétní lidi-věřící za své činy a podle toho je i trestán a odměňován během soudného dne.⁵⁷

ISLÁMSKÁ „OBČANSKÁ“ SPOLEČNOST

Nesoulad v názorech různých odborníků lze najít v případě hodnocení charakteru a existence občanské autonomní společnosti v různých arabských islámských zemích. Většina odborníků přiznává, že základna občanské společnosti (autonomní sociální skupiny) existuje na Blízkém východě. Nejde o občanskou společnost v takové podobě, v jaké je chápána na Západě, pro niž se vžil arabský termín *mudžtama‘a madani*.⁵⁸ Jsou to spíše tradiční sociální instituce, založené na vazbách „společné krve“, na kmenových, rodinných a klanových vazbách (*princip ‘asabija*), které jsou často považovány za zárodek občanské společnosti, ale v tomto případě nejde o specifickou variantu západní občanské společnosti. Islamisté mnohdy operují s pojmem islámská občanská společnost a myslí tím sítí charitativních a sociálně orientovaných společností, fungujících nejčastěji při mešitách (tzv. waqfové instituce). Někteří řadí do občanské společnosti i ulemy, náboženské osobnosti, náboženské řády (islámské, židovské i křesťanské) či cechy.⁵⁹ V mnohých zemích existují nezávislé profesní, náboženské a zájmové asociace, které jsou pod záminkou boje proti islamistickému terorismu různým způsobem omezovány. Některé jsou podřízeny kontrole autoritativního státu a v jiných zemích jsou závislé na státní účelové dotační politice. Odborové hnutí je velmi slabé. Rozsah a síla občanské společnosti závisí na rozvinutosti sociální a třídní struktury, na vlivu kmenových i klanových vazeb a na charakteru politického systému.

V případě socialistických států Západ systematicky prosazoval demokratizaci a budování občanských společností, ale v případě islámského světa byl tento zájem mnohem menší a občas i dvojznačný. Oportunismus vyplýval z obavy, že důsledná politická liberalizace v těchto zemích přivede k moci islamistické skupiny, představující jedinou vlivnou

opozici, která je však antizápadní. Převažující islamistický charakter opozice v Alžírsku vysvětluje shovívavost Západu ve vztahu k vojenskému režimu, který násilně anuloval výsledky parlamentních voleb, v nichž vyhrála islamistická Fronta národní spásy (FIS). Totalitní charakter islamistických režimů by mohl způsobit nežádoucí bezpečnostní rizika (např. migraci, pád okolních islámských režimů, radikalizaci muslimské komunity v Evropě a v dalších západních zemích). Naopak vznikající íránská liberálně orientovaná občanská společnost se těší podpoře západních zemí. Hlavním problémem je nevyjasněnost pojmu občanská společnost v islámském světě, a tudíž nedůslednost v přístupech k tomuto jevu.

EKONOMICKÉ A SOCIÁLNÍ ROZMĚRY ISLÁMSKÉHO STÁTU

Islamisté zpravidla nemají ve svých programech dobře propracovanou ekonomickou strategii a ve fázi národněosvobozeneckého boje tyto otázky často považovali či považují za předčasné a zbytečné (*Hamás, Hizballáh*). Jejich představy o fungování ekonomiky jsou velmi obecné, mlhavé s důrazem na islámské etické problémy, zvláště v sociální oblasti, i když poslední program FIS je podrobnější a promyšlenější než ten, který alžírští islamisté předložili u příležitosti voleb v roce 1990. Obecně islamisté odmítají velké sociální rozdíly a zdůrazňují princip obecného prospěchu (*maslahah*) při uplatňování konkrétní ekonomické strategie a reformem. Soukromé vlastnictví považují za nedotknutelné a třídní boj za nepřijatelný. Odmítají lichvu a bankovní úroky. Zdůrazněna je potřeba sociální solidarity ve formě povinného placení náboženské daně pro muslimy (*zakátu*). Nepochybně zajímavý byl experiment egyptských islamistů na zakládání zvláštních investičních společností, který skončil na počátku 90. let bankrotem většiny z nich. Islamisté v Turecku založili Svaz na podporu drobného podnikání (*Müsiad*) jako protiklad ke státnímu sekulárnímu Svazu průmyslníků (*Tüsiad*). Ekonomové z Müsiadu tvrdí, že islámská forma podnikání je mnohem kompatibilnější s globálními tržními vztahy než aktivity současně, státem podporované buržoazie, protože mj. pomáhá vytvářet prostředí důvěry a solidarity v Turecku. Turečtí islamisté preferují východoasijský model, v němž existuje větší souhra s tradičními institucemi, jež pomáhají regulovat sociální vztahy v islámské komunitě.⁶⁰

Velmi mlhavě a mnohdy i s despektem je zmiňována potřeba zapojení do světové ekonomiky (např. v rámci euro-středomořského partnerství) snad kromě provládního alžírského *Hamásu*, jehož vůdce šajch Nahnáh patří ke kritickým stoupencům spolupráce s Evropskou unií.

Islamisté se velmi zajímají o sociální rozdíly mezi bohatým a chudým světem, ale i v rámci muslimských komunit. Odpovědnost za osud chudých a strádajících tvoří osu islamistických ideologií. Pro silně věřícího muslima jsou absolutně nepřijatelné velké sociální rozdíly. Islamisté kritizují Západ i vlastní zbohatlíky, že ignorují chudobu ve světě či ve druhém případě ve vlastní zemi. Někteří autoři hledají v těchto postojích dokonce vliv evropské marxistické levice, ale sociální principy islámu jsou mnohem starší. Většina současných islámských hnutí se podobá spíše katolickým osvobozeneckým teoriím, které se vyznačují využitím původní náboženské doktríny ke zlepšení života v moderní společnosti. Islamisté – přesně řečeno – usilují o rekonstrukci sociálního pořádku.

Islamismus aspiruje stát se skutečnou politickou alternativou moderní společnosti. K tomu využívá široké sociální síť, nejčastěji soustředěné do soukromých mešit, která je dostupná široké veřejnosti, zvláště ve vesnických oblastech a na chudých periferiích měst. Islamisté se věnují humanitární činnosti a sami žijí skromným životem, což mnohdy kontrastuje s hédonistickým způsobem života vládnoucí, často zkorumpované elity. V islámském prostředí je možné provádět privatizaci pouze s využitím kombinace západních a islámských řešení. Podezíravost přežívá vůči akciovým společnostem, ale státní podnik budí vcelku důvěru. Povinností zaměstnavatele je paternalisticky pečovat o blahobyt i bezpečnost zaměstnanců a často řešit i jejich soukromé problémy. Na rozdíl od Západu nejsou v islámské společnosti všechny způsoby získání kapitálu a zisku eticky průchodné. Islám

odmítá akumulaci majetku a kapitálu, která konzervuje chudobu, a neakceptuje rovněž plýtvání či marnotratnost.

Zákon nabídky – poptávky musí být doplněn vhodnými mzdovými a cenovými předpisy. Celkově lze říci, že v islámských společnostech je typičtější sociálně-politický život, který se opírá o prototyp „homo islamicus“ než „homo economicus“, který by dával přednost vlastnímu zájmu před dobrem společnosti.

KRIZE ISLÁMSKÉHO NÁRODNÍHO STÁTU V OBDOBÍ GLOBALISMU

Instituce státu byla v současnosti poměrně hravě globalizována, ale nikoli jeho politická kultura, a tak se stalo, že současný národní stát (zvláště v arabské islámské oblasti) postrádá legitimitu a potřebné politické zakotvení ve světě islámu. Souběžně tak probíhá strukturální globalizace a kulturní fragmentace. Globalizaci islamisté považují za cizí produkt, importovaný ze Západu, nebo spíše za nástroj protiislámského spiknutí. Současně však prosazují univerzalitu islámského hodnotového systému, který nepřináší souznění se západními evropskými koncepcemi světového řádu. Islamisté většinou opovrhují národním státem pro jeho ulpívání na principech lidové suverenity, dokonce i panarabský nacionalismus pokládají v současnosti za produkt sekularismu. Většina z nich prosazuje striktní dewesternizaci společnosti. Společnost má být „očistěna“ od dovážených řešení (*hulúl mustawrada*) a jediným logickým východiskem je islámské řešení (*hall islámí*). Dlouhodobým cílem je zajistit islámské probuzení (*sahwa islámíja*) a odpor proti novému globálnímu řádu.

Porážku arabských armád v červnové válce s Izraelem v roce 1967 někteří autoři považují za počátek krize panarabismu a nástupu politicky zabarveného islamismu. Krize v Perském zálivu v roce 1991 zvýraznila roli územní suverenity národního státu v rámci panarabského systému. Zreálnily se vztahy mezi státy a panarabskými strukturami a došlo k dočasné stabilizaci instituce národního státu. Hussein Sirrieh se domnívá, že oslabení panarabské vize regionálního řádu vytvoří prostor pro angažovanost politického islámu v nejbližší budoucnosti.⁶¹ Je pravda, že reforma Ligy arabských států (LAS) probíhá bez výraznějších úspěchů od konce 90. let, ale jediným hmatatelným důkazem je rozhodnutí Rady LAS z roku 1997 o vytvoření Velké zóny arabského volného obchodu, i když realizace tohoto projektu probíhá rovněž pomalu.

Stabilizace národního státu je fiktivní, neboť mnoho signálů připomíná, že se naopak nachází ve vleklé krizi, která má kulturně-historické pozadí a je urychlována postupujícím procesem globalizace a liberalizace. Arabské elity se snaží brzdit liberalizaci i privatizaci, ale tento proces nezadržitelně postupuje v mnoha zemích. Krize rentiérského a etatistického ekonomického modelu je v arabském středomořském regionu doprovázena postupným „odumíráním“ části byrokracie a tradičních elit, které byly dříve závislé na státním přerozdělení renty. Dohodnuté otevření trhu islámských zemí jižního Středomoří vyspělé průmyslové konkurenci z členských států Evropské unie v roce 2010 zřejmě povede ke značným sociálním otřesům v některých zemích, pokud zde v nejbližších letech nedojde k razantním strukturálním reformám. Perspektiva ekonomických problémů prohloubí zřejmě krizi národních států v islámském Středomoří.

Stručněji řečeno, kvazinárodnímu státu v arabském prostředí hrozí vnější i vnitřní nebezpečí. Na jedné straně proces globalizace podryvá etatistické struktury a na druhé straně stojí islamisté, kteří se nikdy nesmířili s existencí národního státu v současné podobě a snaží se prosadit svůj islámský řád. Tibi označil současné arabské státy (kromě Egypta a Maroka) za kmeny s národními vlajkami.⁶² Národní státy v islámském světě nezajistily dostatečnou politickou participaci ani ekonomický růst. V arabské oblasti jsou produktem vneseným zvenčí (*hulúl mustawrada*) západními koloniálními mocnostmi, kterým se podařilo rozvrátit islámský systém. Na tomto pozadí je nutné současně hledat malou legitimitu státních institucí. Islámští fundamentalisté současnou éru národních států považují za hrozbu ve vztahu k jednotě *ummy* a usilují o delegitimizaci státních struktur. Národnímu

státu se nepodařilo zapustit kořeny v cizím islámském prostředí a fundamentalisté této skutečnosti dostatečně využívají.

Islamistická *Strana osvobození* obviňuje vůdce, kteří stáli u zrodu národních států po rozpadu osmanského chalífátu v roce 1924. Chalífát je hodnocen jako úspěšný státní útvar, který pomohl dlouhou dobu udržet nezávislost islámské *ummy*. Turecko-arabský střet během první světové války je v této souvislosti hodnocen jako občanská válka (*fitna*).⁶³ Jde o zásadní pokus o revizi dosavadních přístupů arabské historiografie. Rovněž turecké *Hnutí národního názoru* a jeho následovníci – *Strana ctnosti* či *Strana prosperity* – dávaly přednost osmanskému islámskému systému před medinským „zlatým věkem“ Proroka Muhammada.⁶⁴ Obecně národní státy v islámské oblasti mají být podle názoru islamistů nahrazeny islámským řádem (*nizám islámí*), islámským státem či chalífátem, jehož vytvoření je však odsouváno do druhé etapy budování univerzálního islámského státu (tj. do blíže nespecifikované budoucnosti).

Jakýkoli panislamistický univerzalistický politický experiment by byl nepochybně zpomalován heterogenní strukturou obyvatelstva (etnickou, konfesní a v menší míře rasovou). Islámský Blízký východ je v mnohem větší míře náchylný řešit tyto problémy silou a donucením než tolerantnější muslimové v jihovýchodní Asii, i když i v tomto regionu došlo ve druhé polovině 90. let k radikalizaci. Svědčí o tom mj. předchozí zkušenosti, vyplývající z přístupů panarabských nacionalistických proudů a z jejich vztahu ke kurdské, berberské, koptské a alawitské menšině, i když islámská výzva by měla vyšší sjednocující potenciál. Tento trend byl v praxi potvrzen Tálibánem, jemuž se podařilo pomocí ultrakonzervativního wahhábismu a pochopitelně též zbraněmi „přesvědčit“ ostatní etnické a konfesní skupiny o legitimitě vlády paštúnského etnika.

Současné národní státy na Blízkém východě mají až na výjimky malou legitimitu (hraniční, etnické problémy) a jejich stabilita je udržována uměle pouze pomocí dobře propracovaného systému státního násilí, donucení a systematické manipulace. V některých případech se na ní podílí i cizí neislámská mocnost. Většina arabských národních států vznikla dříve, než vznikl národ. Nedostatečná legitimita byla zvyšována chimérickou vizí kdysi populárního panarabského nacionalismu (*qaumíja*), který v současném době prochází rovněž obdobím stagnace. Křehké státní struktury mladých národních států se tak nacházejí v těžkém postavení, které může být prohlubováno i vnějšími geopolitickými a geoekonomickými vlivy v období globalizace. Sebevědomí islamisté, kteří se od 70. let zbavují vlivu sekulárního nacionalismu, v takové situaci vystupují jako „jediná skutečná opozice“, která má odlišnou představu o budoucím modelu uspořádání. Zatímco vědci se všemi způsoby snaží pochopit proces globalizace, islamisté se ho snaží usměrnit v souladu se svými cíli. Islámský fundamentalismus v současné podobě je vlastně reakcí na dezorganizaci a nejistotu v období globalizace, která vyvolává strach a potřebu k někomu patřit, s něčím se identifikovat.⁶⁵

Stát reaguje zvýšenými represemi proti všem proudům islamistů bez výjimky a v mnoha případech (Egypt) pokračuje v oficiální intenzivní islamizaci „shora“, která ohrožuje sekulární proudy v zemi. V Egyptě se stát v období liberalizace vzdal odpovědnosti za zabezpečení sociálních služeb a islamisté z *Muslimského bratrstva* toho využili. Podobná situace nastala i v Alžírsku a na palestinských autonomních územích. Zkušenosti dokazují, že represe dlouhodoběji neoslabí vliv islamistů na společnost, ale že teprve zapojení umírněných islamistů do politického systému a jejich eventuální podíl na moci mohou odhalit nedokonalost jejich jednoduchých receptů na řešení složitých společenských problémů.

Někteří západní autoři nazývají současnou etapu „postislamistickou“, během níž dochází pod intenzivním vnitřním i vnějším tlakem k nacionalizaci islamistických proudů, a připomínají, že podobnou etapou prošlo i komunistické hnutí. Nejčastěji je uváděn Írán v období Chátamího vlády a rovněž Súdán. Oslabení radikalismu je dáváno do souvislosti s demografickými změnami v islámském světě, konkrétně s nástupem početné mladé generace, která tíhne k modernismu a k reformismu. Shadid (Šadíd) analyzuje transfor-

maci politického islámu na „novou politiku islámu“, v němž zůstává idea státu sice důležitá, ale nová generace odmítá založit islámský stát, protože islám neurčil nějaký specifický řád.⁶⁶ Francouzský badatel Roy zdůraznil, že islamisté nejsou geostrategickým faktorem, protože se jim nikdy nepovede sjednotit arabský svět ani nezmění poměr sil na Blízkém východě.⁶⁷ Tibi ve své zajímavé monografii správně upozornil na to, že islámský fundamentalismus není zjednodušeně vnitřní islámský fenomén, jak se snažili ještě nedávno dokazovat někteří západní autoři, ale stal se spíše jedním z pilířů vznikajícího nového světového nepořádku (*new world disorder*) a chaosu.⁶⁸ A teroristické útoky v USA z 11. září potvrdily jeho vizi. Islamisté jsou pro tento způsob činnosti dostatečně vybaveni, protože islám je ideologií s obrovským mobilizačním potenciálem, s propracovanou sociální doktrínou a s hluboce zakořeněnými rovnostářskými postoji. Na rozdíl od katolicismu je islám modelem, který zdůrazňuje uchování komunity a má rovněž silné tradicionalistické kořeny, což v období expanze západního kulturního modernismu a prohlubující se ekonomické i sociální krize může vytvořit příznivý základ pro radikalizaci společnosti v islámském světě.

Iniciativy iránského prezidenta Chátamího, OIK, LAS i OSN na zahájení dialogu civilizací mají v tomto kontextu nesmírný význam. Rovněž v dokumentu *Akční plán*, který byl přijat 5. ministerskou euro-středomořskou konferencí ve Valencii v dubnu 2002, byla zdůrazněna nezbytnost prohloubení dialogu civilizací ve Středomoří. Proto bylo rozhodnuto o vytvoření zvláštní nadace na podporu dialogu rozličných kultur. Iniciativy pomáhají předcházet kulturním civilizačním nedorozuměním a střetům v období globalizace a multikulturálního prolínání.

* * *

Jak je patrné z textu, teorie státu v ideologiích hlavních islamistických stran a hnutí je těžko slučitelná s parametry moderního západního sekulárního státu. Hlavní příčina spočívá především v nekompromisně uplatňované centralitě Boha a v omezení suverenity nezávislého subjektu – člověka či občana ve společnosti. Islamisté zásadně odmítají sekularismus a oddělení náboženství od státu. Ideálem státu je teokracie, v níž vůdce (imám, chalífa, rahbar) autokraticky zavádí božské příkazy a vůle občanské reprezentace je omezena pouze na poradní funkce (šúrákracie). V iránském modelu sice parlament existuje, ale je zcela podřízen rahbarovi. Klíčovým úkolem islamistů je zajistit jednotu, solidaritu islámského společenství (*umma*), ale pluralismus západního typu ji rozrušuje. Absolutní preference islámského práva a jeho přijetí v důsledně původní podobě pro všechny oblasti života by zkomplikovaly proces modernizace a provedení liberálních protržných reforem v období globalizace. Problémem je, že zavádění modelů striktní islámské nomokracie má poměrně výraznou podporu zdola.

Špatně provedené ekonomické reformy (např. spotřební infitáh v Alžírsku či v Egyptě v 80. letech), podporované Západem, doprovázené politickým uvolněním, pomohly zvýšit popularitu různých islámských řešení. Dodatečné snahy režimu násilím zastavit nástup islamistů vedly k eskalaci násilí a k občanské válce v Alžírsku. Evropská unie v rámci euro-středomořského partnerství trvá na důsledné restrukturalizaci průmyslu a na úplném otevření trhu středomořských islámských zemí pro evropské průmyslové výrobky (nikoli zemědělské) do roku 2010, aniž by vyčlenila dodatečné zdroje, které by zmírnily sociální dopady liberalizace v přechodné etapě. Současně trvá na důsledném provedení politických reforem, které by přiblížily islámské asociované země k západním evropským standardům. Požadavky jsou začleněny do nových asociačních smluv Evropské unie s těmito zeměmi a jsou závazné. Během konference, pořádané Ministerstvem obrany Španělska v květnu 2002 v Barceloně, si tuniský delegát posteskl, že Evropská unie nutí jeho zemi k razantním politickým změnám a přitom má eminentní zájem dokončit náročnou ekonomickou reformu. Kdo vlastně bude dané reformy realizovat, zněla jeho řečnická otázka. Daná situace skutečně přináší souběh několika rizik:

- liberalizace oslabuje část tradičních elit závislých na přerozdělení státní renty;
- liberalizace způsobí dočasné zvýšení nezaměstnanosti, krach mnoha nekonkurenceschopných podniků a často i celých odvětví, aniž by byly zaručeny kompenzace v podobě přímých investic či zvýšené pomoci ze strany Evropské unie;
- důsledná demokratizace v podmínkách dočasné ekonomicko-sociální krize dále oslabí tradiční elity a národní stát;
- islamistické síly snadno využijí souběhu krizových faktorů a malé legitimacy národního státu k získání společnosti pro islámské řešení, jehož dosáhnou pomocí ústavních nástrojů.

Bezpečnostní rizika v případě naplnění podobného scénáře jsou značná (vynucená migrace, ekonomická a politická destabilizace, ohrožení dodávek strategických surovin do členských států Evropské unie). Ukazuje se, že ekonomické i politické reformy v těchto zemích jsou nutné, ale musejí zachovávat určitou taktickou časovou posloupnost a citlivost ve vztahu ke zmíněným islámským etickým normám. Jak bylo prokázáno v této stati, islamisté nemají zásadní výhrady k ekonomické liberalizaci jako takové, pokud nedojde k sociálnímu rozvratu. Zásadně jim vadí zavádění politických segmentů tzv. kulturního (politického) modernismu a vnější projevy westernizace. Prioritou Evropské unie by mělo být zdárné dokončení ekonomických reforem a teprve poté vyvinout patřičný tlak ve směru realizace politických reforem. V opačném případě může za určitých okolností hrozit politická destabilizace celé oblasti se všemi zmíněnými bezpečnostními riziky.

¹ Např. univerzita al-Azhar a Muslimská světová liga zastávaly zcela stejné postoje jako Vatikán během mezinárodní konference o populaci (Káhira 1994) a o ženské problematice (Peking 1995).

² Velmi podrobně popsal princip *‘asábija* na přelomu 14. a 15. století Ibn Chaldún ve své stěžejní práci, kterou do češtiny přeložil Ivan Hrbek po názvem *Čas království a říší*, mukaddima neboli úvod do historie. Odeon, 1972, s. 123–154.

³ Viz Hashemi, Nader A.: How Dangerous Are the Islamists? www.islam-online.net/English/contemporary/politic-11/qpolitic1.shtml

⁴ Viz Esposito, John L. – Voll, John O.: Islam and the West: Muslim Voices of Dialogue. *Millenium Journal of International Studies*, 2000, Vol. 29, No. 3, s. 626.

⁵ Viz Riemer, Andrea K.: Islam as a Multidimensional Potential for Crisis. *The Turkish Yearbook of International Relations*, 1998. Research Center for International Political and Economic Relations Faculty of Political Science, University of Ankara, 1998, s. 46.

⁶ Dvě největší nadace jsou Nadace mučedníků (Bonjád-e šahíd), která disponuje aktivy ve výši 10 mld. \$, a Nadace utlačovaných (Bonjád-e mostazafan). Podrobněji viz Kazemi, Farhad: Why Iran Chose Khatami (I). *Middle Eastern Studies*, No. 3, Tel Aviv University, 1999, s. 14. Viz též Gombár, Eduard: *Dramatický půlměsíc*. Univerzita Karlova v Praze. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2001, s. 158–159.

⁷ Podrobněji o politickém systému Íránu viz Javed, Muhammad Athar: *The Future of Reform in Iran*. Working Papers, 9/2001, Copenhagen Peace Research Institute (COPRI), s. 21–25.

⁸ Ájatoolláh Chameneí nebyl uznán za nejvyšší náboženskou autoritu (*mardža‘e taqlíd*, tj. pramen hodný napodobování). Nebyl tedy duchovním vládcem (*valí faqih*), ale pouze vůdcem (*rahbar*). Podrobněji viz Gombár, Eduard: cit. dílo, s. 126–132.

⁹ Podrobněji viz Lewis, Bernard: *The Shi‘a in Islamic History*. In: Kramer, Martin (ed.): *Shi‘ism, Resistance and Revolution*. London: Westview Press, Mansel Publishing Limited, 1987, s. 21–30.

¹⁰ Viz Lewis, Bernard: *Dějiny Blízkého východu*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996, s. 201.

¹¹ Viz Haurani, Albert: *The Emergence of the Modern Middle East*. Berkeley: University of California Press, 1981, s. 3.

¹² Podrobnější rozbor Mawardího díla viz Kropáček, Luboš: *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 1993, s. 139–141. K dalším tradičním významným politologickým islámským dílům patří: *Imámství a politika od Ibn Qutajbi*; *Politika šari‘y v reformách vládce ovládaného – Ibn Qijám al-Džawzija*; *Osvícenost králů – Alt Tartúši*; *Vznešená královská literatura – Ibn Tartaqí*; *Ibn Chaldúnova Mukaddima* (přeloženo do češtiny Ivanem Hrbkem).

¹³ Viz *Classical Theories of Islamic Government*, www.islam-online.net/English/contemporary/islamic-3/islamic4.shtml

¹⁴ Viz Sivan, Emmanuel: *Radical Islam*. New Haven: Yale University Press, 1985, s. 92.

¹⁵ Viz Rachid, Ben Rochd: *Islam entre islamisme et antiislamisme*. Dechra – Casablanca, 2000, s. 85.

¹⁶ Např. *Salím ‘Áwwá* ve svém díle *O politickém zřízení islámského státu* přijímá Chomejního model státu jako harmonický a vhodný z hlediska sunnitů. Podrobněji viz Kropáček, Luboš: *Blízký východ na přelomu tisíciletí*. Praha: Vyšehrad, 1999, s.151.

- ¹⁷ Sajjid Qutb (1906–1966) byl hlavním teoretikem egyptského Muslimského bratrstva, který dále rozpracoval Mawdúdího koncepci islámského státu. Zdůraznil nutnost izolace od společnosti nevěřících a svržení heretických režimů, jež podle jeho názoru uzurpovaly Boží moc na zemi. Během svého dvouletého pobytu v USA ho šokoval materialistický a egoistický charakter americké společnosti, což ho motivovalo k rozpracování anti-imperialismu do ideologické podoby. V jeho pracích byla popsána idea „křížáctví“ jako konspirativně pojatý plán na likvidaci islámu, která byla spojována se středověkým křesťanstvím, s moderním imperialismem a se západní spotřební společností. Vyzýval nejen k izolacionismu ve vztahu k Západu, ale i k očistě společnosti od negativních západních kulturních vlivů. Během Násirovy vlády byl obviněn ze spiknutí, dlouhou dobu vězněn a nakonec v roce 1966 popraven. Jeho učení se po jeho smrti stalo základem ideologie radikálních sunnitských islamistických hnutí, směřujících k násilnému svržení „neislámských“ režimů.
- ¹⁸ Viz Qutb, S.: Milestones (úvod), Young Muslim Canada, http://www.youngmuslims.ca/online_library/books/milestones/index.htm, s. 1–7.
- ¹⁹ Viz Al-Awwa, Muhammad: A New Concept of International Relations. Arab News, 25. 4. 2002, www.arabnews.com/Article.asp?ID=14587
- ²⁰ Viz Abu-Sahlieh, Sami A. Aldeeb: La Migration dans la conception musulmane. St. Sulpice/Suisse, Juillet 1995, s. 18.
- ²¹ Po smrti Proroka Muhammada (632), který neměl následníky, složili předáci rodu Kurajš přísahu Abú Bakrovi, který přijal z úcty k Prorokovi titul „nástupce Posla Božího“ (chalífát rasúl Alláh), a specifický státní útvar se nazýval chalífát. Druhý chalífa ‘Umar, hlavní představitel muslimské světské i duchovní obcíny, kumuloval dvě funkce. Stal se hlavním velitelem armády (titul amír al-mu‘minín) a vedl společnou motlitbu (titul imám). Tento způsob vládnutí se udržel během vlády prvních čtyř chalífů „vedených správnou cestou“ (chulafá‘ ar-ráshídín, 632–661), tj. během patriarchálního chalífátu. Umajovští chalífové (661–750) preferovali světskou vládu s následnickým principem (mulk) a opomíjeli imámskou funkci. Lokálním imámům bylo převedeno právo vést motlitbu. Abbásovští chalífové (750–1258) naopak imámskou roli preferovali a označovali se za „nejsvatější panovníky, kteří si oblékají prorokův plášť (burda)“. Po vytvoření osmanské říše (1517) si osmanští sultáni postupně osvojili titul chalífa. Teprve Atatürk v roce 1924 definitivně zrušil chalífát. Chalífát v žádném případě neznamenal autoritativní pravomoc v otázkách víry nebo práva, nýbrž dohled nad dodržováním islámských norem, tj. neplnil stejnou funkci jako papežství. Nebyl ani příliš centralizovaným impériem a provincie si udržely značnou autonomii.
- ²² Jsou jimi Tunisian Ghannouchi (an-Nahda) či Alžířan A. Madaní z FIS. Souhlas se suverenitou lidu lze nalézt v programech Strany prosperity (Turecko) či jemenského Isláhu.
- ²³ Viz Al-Qaradawí, Júsuif: Al-Hall al-islámí wa al-hulúl mustawrada (Islámské řešení a importovaná řešení). Bejrút: Mu‘assasat ar-Risála, 1980, s. 51–53.
- ²⁴ Pákistánec Abú A‘lá al-Mawdúdí (1903–1979) je právem řazen k předním islámským teologům 20. století. Stal se zakladatelem pákistáncko-indické islamistické skupiny Džam‘iat-i islami, která v Pákistánu sloužila jako nástroj tradicionalistických statkářů v boji proti Bhuttovým buržoazním reformám. Ve svých dílech zdůrazňoval absolutní nadřazenost principu Boží svrchovanosti a permanentní boj muslimů za prosazení mravního islámského řádu. Ideálem byla pro něho „teodemokracie“ zosobněná v modelu „demokratického chalífátu“, k níž se měli muslimové dopracovat pomocí neustálého vzdělávání a bez použití násilí. V čele chalífátu měl stát zbožný vůdce, který se bude řídit islámským právem. Odmítl sice diktaturu jedince, ale vyslovil se pro systém jedné strany.
- ²⁵ Viz Abú A‘lá al-Mawdúdí: Al-Islám wa al-madaníja al-hadítha (Islám a moderní civilizace). Káhira (bez data), s. 41–42.
- ²⁶ Viz Sihbudí, Riza: Islamic „Fundamentalism“ and Democratization in the Middle East. The Iranian Journal of International Affairs, Spring/Summer 1994, s. 122.
- ²⁷ Islámští álimové se dosud neshodli, jakým způsobem princip idžmá‘ v praxi naplňovat. Znamená to, zdali ho chápat jako konsenzus islámských znalců (ulemů), či jako regionální konsenzus muslimské komunity.
- ²⁸ Viz Fiedler, Heinz: The Islamic Challenge. Aussenpolitik, 1/1997, s. 85.
- ²⁹ Viz Al-Awa, Muhammad: The Islamic View on Human Rights, 31. 3. 2002, <http://www.arabnews>
- ³⁰ Viz Khan, Riza: The Role of Government in the Economy, www.islam-online.net/English/contemporary/economy2/economy-1.shtml
- ³¹ Viz Furman, Uriah: Minorities in Contemporary Islamist Discourse. Middle East Studies, Vol. 36, No. 4, October 2000, s. 8.
- ³² Viz 4. súra Ženy 4:59. Hrbek, Ivan: Korán. Odeon, 1991, s. 526. „Poslouchejte Boha a poslouchejte posla a ty, kdož mezi vámi mají autoritu!“
- ³³ Viz Anderson, Lisa: Democracy in the Arab World: A Critique of the Political Culture Approach. In: Brynen, R. – Korany, B. – Noble, P. (eds.): Political Liberation and Democratization in the Arab World. Vol. 1. Lynne Rienner Publishers, s. 87.
- ³⁴ Viz Esposito, John L. – Piscatori, James P.: Democratization and Islam. The Middle East Journal, Summer 1991.
- ³⁵ Viz Sihbudí, Riza: cit. dílo, s. 125.
- ³⁶ The Constitution of the Islamic Republic of Iran. Teheran, Islamic Propagation Organisation, 1990.
- ³⁷ Viz Ismail, Salwa: Democracy in Contemporary Arab Intellectual Discourse. In: Brynen, R. – Korany, B. – Noble, P. (eds.): cit. dílo, s. 103.

- ³⁸ Islamisté na podporu svých tvrzení často citují dvě pasáže Koránu, které se přeneseně týkají otázky svrchovanosti islámského státu. „Vy, kteří nevěříte! Neberte si nepřátele Mé i svoje za přátele, obračejíce se k nim s láskou, zatímco oni nevěří v to, co k vám přišlo z pravdy.“ (Súra Zkoušená 60:1. Hrbek, Ivan: cit. dílo, s. 578.) „Bůh nedá nevěřícím možnost zvítězit nad věřícími.“ (Súra Ženy 4:141. Hrbek, Ivan: cit. dílo, s. 536.)
- ³⁹ Tehdy Prorok žádal kmeny o udělení plné svrchovanosti (nusra – pomoc, podpora), ale ty chtěly přistoupit jen na částečnou svrchovanost, jakou disponovali Peršané. Muhammad tehdy nekompromisně požadoval plnou svrchovanost (nusra). Podrobněji viz *What is an Islamic State?* <http://www.islamic-state.org/khilafah/khilafah4.shtml>
- ⁴⁰ Instituce al-hizba od raných islámských dob dohlížela na etické chování, zajišťovala městské služby (úklid, osvětlení) a starala se o životní prostředí, regulovala trh (kontrola váhy, míry, plnění smluv, umořování dluhů, nezákonný obchod). V současné době už ztratila své původní poslání, protože značnou část její agendy přebraly v některých zemích speciální instituce. V Egyptě vznikají tzv. hizba komise spontánně jako občanské instituce, dohlížející nad správným islámským chováním občanů.
- ⁴¹ Viz Menkhaus, Ken: *Political Islam in Somalia*. *Middle East Policy*, Vol. IX, No. 1, March 2002, s. 116–117.
- ⁴² „To, co vám dává posel, to si vezměte! Ale toho, co vám odepřel, toho se zdržujte! A bojte se Boha, neboť Bůh je věru strašný v trestání svém.“ (59:7. Hrbek, Ivan: cit. dílo, s. 543.)
- ⁴³ „Dej si pozor, aby tě neodvrátili od části toho, co ti Bůh seslal.“ (Súra Prostřený stůl 5:49. Hrbek, Ivan: cit. dílo, s. 605.) „Zdaž věříte v jednu část písma, zatímco druhou popíráte? Jaká bude odměna těch z vás, kteří si takto počínají, ne-li hanba v životě pozemském; a v den zmrtvýchvstání budou uvrženi do muk nejhorších.“ (Súra Kráva 2:85. Hrbek, Ivan: cit. dílo, s. 451.)
- ⁴⁴ Zmínku o šaría lze nalézt v súře Al-Džathíja (Klečící) 45:18. „A potom jsme tě umístili na cestě zákona z rozkazu Našeho vycházející. Následuj jí...“ (Hrbek, Ivan: cit. dílo, s. 288.) Kromě toho lze najít v Koránu dvě zmínky na podstatné jméno šaría. V súře Prostřený stůl 5:48: „A seslali jsme Tóru, v níž je správné vedení a světlo, aby podle ní soudili proroci.“ (Hrbek, Ivan: cit. dílo, s. 604.) Rovněž v súře aš-Šúra 42:13: „On vám uzákonil jako náboženství to, co kdysi uložil Noemu...“ (Hrbek, Ivan: cit. dílo, s. 42.)
- ⁴⁵ Fiqh (v arabštině „poznání“) znamená přibližně jurisprudenci, orientující se na konkrétní výklad Božího práva. Výkladem fiqhu se zabývají právníci-fakíhové (fuqahá’), kteří mají k dispozici několik pomůcek k výkladu: analogii, souhlasný názor autorit, Korán, sunnu a volný výklad (idžtihád). Fiqh někdy znamenal širší disciplínu, která se obecně zabývala právními vědami. V současnosti existují čtyři sunnitské právní školy: hanafijská, málikovská, šafi’ovská a hanbalovská.
- ⁴⁶ Viz Dwyer, Kewyn: *Arab Voices – The Human Rights Debate in the Middle East*. London – New York: Routledge, 1991, s. 41.
- ⁴⁷ Tuto dvojnásobnou a nebezpečnou tezi lze nalézt i v Koránu v 5. súře Prostřený stůl 5:44: „Ti pak, kdož nesoudí podle toho, co seslal Bůh, jsou nevěřící.“ Ve stejné súře, ale v následujících verších jsou takoví lidé označováni jako nespravedliví a hanebníci. Ve 49. verši stojí výzva: „A rozsuzuj mezi nimi podle toho, co Bůh seslal a nenásleduj jejich učení scestná a dej si pozor, aby tě neodvrátili od části toho, co ti Bůh seslal.“
- ⁴⁸ Viz Abú A’lá al-Mawdúdí: *A Political Theory of Islam*. In: Esposito, John L. (ed.): *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. New York: Oxford University Press, 1982, s. 253–254.
- ⁴⁹ Podrobněji viz monografie Esposito, John L. (ed.): *Voices of Resurgent Islam*. New York: Oxford University Press, 1983.
- ⁵⁰ Viz Esposito, John L. – Voll, John O.: cit. dílo, s. 636.
- ⁵¹ Podrobněji viz Fiedler, Heinz: cit. dílo, s.79–90.
- ⁵² Viz Jansen, Johannes J. G.: *Who Need Fundamentalism? Middle Eastern Lectures*, No. 3, Tel Aviv University, 1999, s. 51.
- ⁵³ Arabsky zní tento šariátský moralistický úkol následovně: „... al-amr bi-l-ma’rúf wa-n-nahj áni l-munkar.“ Podrobněji viz Kropáček, Luboš: *Blízký východ na přelomu tisíciletí*. Praha: Vyšehrad, 1999, s. 104.
- ⁵⁴ Viz Tibi, Bassam: *Post-Bipolar Order in Crisis: The Challenge of Politised Islam*. *Millenium: Journal of International Studies* 2000, Vol. 29, No. 3, s. 852.
- ⁵⁵ Verš pochází ze súry al-Baqara (Kráva) 2: 256. Hrbek, Ivan: cit. dílo, s. 473.
- ⁵⁶ Viz Kropáček, Luboš: cit. dílo, s. 142–143.
- ⁵⁷ Viz *MERIA Journal*, Vol. 3, No. 1, March 1999, www.biu.ac.il/SOC/besa/meria/journal/1999
- ⁵⁸ Existují i další termíny jako al-mudžtama’a al-ahli, mu’assasát al-umma (národní islámské instituce).
- ⁵⁹ Podrobněji viz al-Sayyid, Mustapha Kamel: *The Concept of Civil Society and the Arab World*. In: Brinner, Rex – Korany, Bahgat – Noble, Paul (eds.): *Political Liberalisation and Democratization in the Arab World*. Vol. 1. London: Linne Rienner Publishers, 1995, s. 131–145.
- ⁶⁰ Viz Keyman, E. Fuat: *Globalisation and Turkey: Economy, Society and Culture*. *EUI Working Paper RSC*, No. 2001/38, Badia Fiesolana, San Domenico, s. 14–15.
- ⁶¹ Viz Sirriyeh, Hussein: *A New Vision of Pan-Arabism? International Relations*, Vol. XV, No. 3, December 2000, s. 65.
- ⁶² Viz Tibi, Bassam: *The Challenge of Fundamentalism*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1998, s. 8.
- ⁶³ Viz Qazi, Fahmy F.: *Nationalism and the Islamic State*, <http://www.pcug.co.uk/~whip/religion/qazi.htm>
- ⁶⁴ Podrobněji viz Yavuz, M. Hakan: *Cleansing Islam from the Public Sphere*. *Journal of International Affairs*, Vol. 54, No. 1, Fall 2000.

ISLAMISTICKÁ Hnutí

- ⁶⁵ Viz Vertigans, Stephen – Sutton, Philip W.: *Globalization Theory and Islamic Praxis*. *Global Society*, Vol. 16, No. 1, 2002, s. 31.
- ⁶⁶ Viz Shadid, Anthony: *Legacy of the Prophet: Despots, Democrats, and the New Politics Islam*. Boulder, CO, Westview Press, 2001, s. 67.
- ⁶⁷ Viz Hoogvelt, Ankie: *Globalization and the Postkolonial World*. PALGRAVE, Houndmills-Basingstoke, 2001, s. 214.
- ⁶⁸ Viz Tibi, Bassam: cit. dílo, s. 136–137. Např. Zachary Karabell zdůvodnil tezi, že islámský fundamentalismus je zaměřen pouze na islámský region. Podrobně viz Karabell, Zachary: *Fundamental Misconceptions: Islamic Foreign Policy*, No. 105, Winter 1996–1997, s. 77–91.