

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD**

Institut politologických studií

**Bakalářská práce**

**2012**

**Pavčina Bláhová**

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD**

Institut politologických studií

**Pavína Bláhová**

**Demokracie a islám**

*Bakalářská práce*

Praha 2012

Autor práce: **Pavčina Bláhová**

Vedoucí práce: **Doc. PhDr. Rudolf Kučera, CSc.**

Rok obhajoby: **2012**

## Bibliografický záznam

BLÁHOVÁ, Pavlína: *Demokracie a islám*. Praha, 2012. 85 s. Bakalářská práce (Bc.)  
Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, Institut politologických studií. Katedra  
politologie. Vedoucí bakalářské práce Doc. PhDr. Rudolf Kučera, Csc.

### **Abstrakt**

Bakalářská práce na téma Demokracie a islám pojednává o možném propojení demokracie a islámu v rámci současného i historického kontextu. Hlavním úkolem této práce bylo nalézt základní principy, na kterých je demokracie a islám vystaven a které jsou v obou případech společné. Dalším úkolem bylo nalézt naopak ty prvky demokracie a islámu, které jsou navzájem zcela nekompatibilní. Mezi porovnávané objekty a prvky patří například politické systémy demokratických a islámských zemí, zdroje politické autority, vztah k politické opozici atd. Dalšími základními oblastmi, které byly porovnávány, jsou například prameny práva a otázka možné kompatibility práva šarí'a s demokratickými hodnotami a s dodržováním základních lidských práv. Porovnání politického islámu s demokracií tvoří první část práce. Druhá část je věnována studii konkrétních islámských států a jejich historickému vývoji a postoji k demokratizaci. Prvním z těchto států je Turecko, které je použito jako příklad demokratizované muslimské země, jenž ukazuje úspěchy a úskalí implementace demokracie do islámského systému. Druhým příkladem je Írán a vývoj jeho postoje vůči demokracii. Na obou případech je rovněž ukázán rozdíl mezi islámem ideálním, teoretickým a islámem uvedeným do praxe. Závěr této práce ukazuje hlavní problémy, které v současném světě stojí mezi demokracií a islámem a poukazuje na oblasti, které jsou pro islám i demokracii shodné a které by se mohly stát základním kamenem možné demokratizace islámských států.

## **Abstract**

The bachelor thesis *Democracy and Islam* explores the compatibility of democracy and political Islam in its current and historical context. The main object of the study is to identify crucial principles, which are shared by both, democracy and Islam and also on the contrary, identify main principles of these two systems which exclude one another. The variables, which I examine in order to compare democracy and Islam, are following: political systems in democratic and Islam countries, which includes electoral system, sources of political authority, attitude toward the political opposition etc. Other elements that need to be examined are sources of law and compatibility of Islamic law Shari'a with the basic principles of human rights. Human rights are other important article that describes relationship between democracy and Islam. The comparison of theoretical Islam and democracy creates a first part of the study. The second part is dedicated to the implementing of democracy into the Islamic system in praxis. The first case shows Turkey's approach to the democracy, advantages and traps that transfer to the democracy can bring. Democratization of Turkey is then compared to Iran and its historical development toward the democracy. The two cases also show the difference between ideal, theoretical Islam and its variable form in practice. Conclusion that this study brings shows the main issues that stand between democracy and Islam in the modern world and also draws possible approaches that should be use for the future cooperation or even implementing of democracy into the Islamic world.

## **Klíčová slova**

Demokracie, islám, demokratizace, prameny práva, šarí'a, lidská práva, Turecko, Írán

## **Keywords**

Democracy, Islam, democratization, sources of law, Shari'a, human rights, Turkey, Iran

**Rozsah práce:** počet znaků (Úvod až Závěr) **132 470**

## **Prohlášení**

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 25.4.2012

Pavčina Bláhová

## **Poděkování**

Na tomto místě bych ráda poděkovala Doc. PhDr. Rudolfu Kučerovi, Csc., za laskavé vedení této práce a za rady a pomoc při konzultacích. Rovněž bych chtěla poděkovat panu Ing. Eduardu Bláhovi za pomoc při gramatické a stylistické úpravě textu. Velký dík rovněž patří mé rodině, která mne podporovala a vytvářela vhodné podmínky pro tvorbu.

**Institut politologických studií**

**Projekt bakalářské práce**

**Univerzita Karlova v Praze**

Fakulta sociálních věd

Institut politologických studií

Katedra politologie

**Teze bakalářské práce**

**Demokracie a islám**

**Vypracovala: Pavlína Bláhová**

Ročník: 2.

Akademický rok: 2010/2011

**Vedoucí práce: Doc. PhDr. Rudolf Kučera, CSc.**

Datum odevzdání: 25. 5. 2011

## **Výběr tématu**

Problematika možného vlivu demokracie na islám a jeho další vývoj patří mezi klíčové otázky současné mezinárodní situace a jeví se jako zvlášť aktuální právě v nynější době, kdy v islámském světě dochází v důsledku sociálních bouří k mocenským změnám a desítky let existující vládní systémy se hroučí. Záměrem této bakalářské práce je pokusit se na základě komparace politických a právních systémů v islámských zemích s obecně uznávanými principy demokracie dospět k závěrům, zda vůbec a event. do jaké míry je reálné, že namísto bývalých islámských autoritativních režimů by mohly být nastoleny režimy demokratické. V tomto kontextu se práce bude zabývat zejména působením náboženské doktríny ztělesněné v právu šaría na politickou orientaci a vnitřní uspořádání islámských států.

## **Předchozí výzkum**

Otázce, zda a nakolik by bylo možné propojit demokracii a islám v rámci jednoho fungujícího státu, již byla věnována řada vědeckých publikací, přičemž jejich autoři se zpravidla k možnosti fungování demokracie v islámských zemích stavěli pesimisticky. Vycházeli přitom z názoru, že hlavní překážkou prosazení demokracie v praxi muslimských zemí je právě úzké propojení islámu a státního zřízení. Pro většinu dosavadních zkoumání tohoto problému je zároveň příznačné, že islám je pojímán jako určité komplexní učení a tím i poněkud zevšeobecňován a nejsou přitom dostatečně zohledňovány rozdíly v přístupech jednotlivých náboženských skupin, které se k islámu hlásí, ani různé odchylky při výkladu Koránu (kterých je mnoho, často se od sebe diametrálně liší a záleží na věřících, kterého učitele a učení si vyberou jako správné a budou je následovat). Stejně tak v některých studiích není dostatečně přihlíženo k rozdílům při uplatňování zvykového práva v muslimských zemích. V důsledku toho pak autoři většinou dospívají k závěru, že demokracie a islám jsou dva zcela rozdílné světy, které není možné navzájem propojit. Je ale otázkou, nakolik jsou tyto poměrně striktní závěry nadále aktuální při konfrontaci s nynějšími vnitřními procesy v islámských zemích, resp. zda nejnovější události v nich nemohou vnést do posuzování konkrétních prvků demokracie a islámu některé společné jmenovatele, které by se mohly stát základem budoucí demokratizace islámských zemí, nebo zda se naopak potvrdí, že ani svržení diktátorských režimů a vytvoření nových mocenských struktur,

včetně vyšší míry sekularizace, nepovede ke vzniku podmínek příznivých pro implementaci demokratických prvků do politických systémů islámských států.

### **Teoretický rámec**

Pro tento případ, kdy nebude zkoumán pouze stát jako celek, ale především jeho instituce, právní systém a sociální systém, by bylo vhodné vyjít z teorie strukturálně funkcionální analýzy politických systémů, dále pak by měly být demokratické a islámské principy ukázány z pohledu okcidentalismu a orientalismu.

### **Metodologie**

Z hlediska metodologie je pro tuto práci nejvhodnější komparativní přístup, jelikož bude v jejím rámci zkoumáno více rozdílných jevů, více případů, bude porovnáváno vícero aktérů a je rovněž dáno více proměnných.

### **Struktura a zkoumané otázky**

Práce bude rozdělena na dvě základní části, v jejichž rámci budou řešeny výzkumné otázky. První část se týká historických okolností vzniku demokratických a islámských států, které se staly základem nynějších politických systémů a pramenů práva, z nichž demokratické a islámské státy čerpají. První ze zkoumaných proměnných bude legislativa, právní systém v demokratických zemích, jeho prameny a vývoj. Právo typické pro západoevropské demokracie bude následně zkomparováno s právem šaría, s rozšířením jeho platnosti a s vymezením oblastí, kterých se týká. Dále pak bude zkoumáno zajištění základních lidských práv. V druhé části by se práce zaměřila na dva konkrétní případy islámských zemí, z nichž jedna by byla specifická svým postojem k demokracii a jejím fungováním v rámci daného systému a druhá by naopak ztělesňovala stát, jehož principy jsou s demokracií neslučitelné. Mezi proměnné, které budou v rámci těchto konkrétních států zkoumány, jsou zařazena například práva menšin, vládní přístup k nim či dělba moci.

### **Vymezení výzkumného pole**

Kromě zkoumání islámu a demokracie všeobecně, je práce věnována i konkrétním zemím a konkrétním případům, které mezi sebou budou komparovány. První ze zkoumaných zemí je Turecko. To je již od 20. let 19. století jedinou sekularizovanou islámskou zemí na světě, která se navíc řídí demokratickými principy.

Zkoumání tureckého státního zřízení by tedy mělo dát odpověď na otázku, zda by bylo možné podobný postup aplikovat i v jiných islámských zemích při zavádění demokratických reforem, či zda je Turecko jen výjimkou a pokud ano, z jakého důvodu byl přechod k demokratickému systému možný. Opačným případem demonstrujícím neslučitelnost demokracie a islámu je Írán, stát s typickou šíitskou většinou a silnou pozicí prezidenta. Přes míru politické moci, kterou prezident disponuje, je však stále vnímán jako člověk omylný a také pouze jako dočasný vládce a to až do příchodu 12 skrytého imáma, což dokazuje jasnou supremaci duchovní moci nad mocí politickou a faktickou nemožnost oddělení těchto dvou složek.

### **Osnova:**

Úvod

1. Definice a vymezení základních prvků demokracie a islámu
2. Prameny práva
3. Společní jmenovatelé islámu a demokracie
4. Neslučitelné prvky islámu a demokracie
5. Demokracie a islám v rámci konkrétních států
  - 5.1. Turecko
  - 5.2. Írán

Závěr

### **Cíl práce**

V rámci této práce budou jmenovitě charakterizovány hlavní prvky a projevy demokracie v demokratických státech, porovnány se situací v islámských zemích a definovány společné a rozdílné jmenovatele politických systémů islámských zemí a zemí demokratických. Na tomto základě bude v konkrétních případech zkoumána možnost budoucího uplatnění demokracie ve vybraných islámských státech, včetně posouzení vztahu mezi mírou demokracie a mírou sekularizace, která je ukotvena v právním systému zkoumaného státu a rovněž nakolik je vůbec sekularizace v islámském světě možná, jelikož islám jako takový nepředstavuje de facto žádnou církev ani instituci, jako je tomu u křesťanství. Dále se tato práce bude snažit odpovědět na otázku, proč dosavadní snahy o zavedení demokracie v islámských zemích selhávaly.

## **Seznam předpokládané literatury:**

**Armstrongová, K.:** *Islám; Praha: Slovart, 2008. - 255 s.; Orig.: Islam; ISBN 978-80-7391-155-3*

**Brzeziński, Z.:** *Volba: globální nadvláda nebo globální vedení ; Praha : Mladá fronta, 2004. - 290 s.; (Myšlenky; sv. 18). - Orig.: The choice: global domination or global leadership, ISBN 80-204-1179-8*

**Denny, F.:** *Islám a muslimská obec; Praha : Prostor, 1998. - 194 s.; (Obzor; Sv. 12. Náboženské tradice světa; 5); Orig.: Islam and the muslim community; ISBN 80-85190-69-9*

**Hanuš, J.; Vybíral, J.:** *Náboženství v globální občanské společnosti; Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2008. ISBN 978-80-7325-140-6*

**Hrubec, M.:** *Interkulturní dialog o lidských právech: západní, islámské a konfuciánské perspektivy ; Praha : Filosofia, 2008. ISBN 978-80-7007-282-0*

**Huntington, S.:** *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu ; Praha : Rybka, 2001. Orig.: The clash of civilizations; ISBN 80-86182-49-5*

**Kropáček, L.:** *Blízký východ na přelomu tisíciletí: dynamika přeměn v muslimském sousedství Evropy ; Praha : Vyšehrad, 1999. (Moderní dějiny; sv. 2). ISBN 80-7021-298-5*

**Kropáček, L.:** *Duchovní cesty islámu; 1.vyd. - Praha : Vyšehrad, 1993. - 292 s., ISBN 80-7021-125-3*

**Kropáček, L.:** *Islám a Západ: historická paměť a současná krize; Vyd. 1. - Praha : Vyšehrad, 2002; (Moderní dějiny; sv. 3), ISBN 80-7021-540-2*

**Müller, Z.:** *Islám a islamismus: dilema náboženství a politiky; Vyd. 1. - Praha : Academia, 2010; (Novověk; sv. 7); ISBN 978-80-200-1818-2*

**Sadiki, L.:** *Rethinking Arab Democratization. Elections without Democracy* / Oxford : Oxford University Press, 2009; ISBN 9780199562985

**Elektronické zdroje:**

**Islam, N.:** *Islam and National Identity: The Case of Pakistan and Bangladesh*; International Journal of Middle East Studies, Vol. 13, No. 1 (Feb., 1981), pp. 55-72; Cambridge University Press

URL: <http://www.jstor.org/stable/163287> .

**Makhlouf, C.:** *Islam, Women, and Politics: The Demography of Arab Countries* / Obermeyer; Population and Development Review, Vol. 18, No. 1 (Mar., 1992), pp. 33-60; : Population Council

URL: <http://www.jstor.org/stable/1971858> .

**Midlarsky, M.:** *Democracy and Islam: Implications for Civilizational Conflict and the Democratic Peace* ; International Studies Quarterly, Vol. 42, No. 3 (Sep., 1998), pp. 485-511; Blackwell Publishing on behalf of The International Studies Association

URL: <http://www.jstor.org/stable/2600748> .

**Tessler, M.:** *Islam and Democracy in the Middle East: The Impact of Religious Orientations on Attitudes toward Democracy in Four Arab Countries*; Comparative Politics, Vol. 34, No. 3 (Apr., 2002), pp. 337-354;

URL: <http://www.jstor.org/stable/4146957> .

**Stevens, M.:** *Islam and Authoritarianism*; World Politics, Vol. 55, No. 1 (Oct., 2002), pp. 4-37; Cambridge University Press

URL: <http://www.jstor.org/stable/25054208> .

**Zubaida, S.:** *Islam and the Politics of Community and Citizenship*; Middle East Report, No. 221 (Winter, 2001), pp. 20-27; Middle East Research and Information Project

URL: <http://www.jstor.org/stable/1559336> .

## Obsah

<b>ÚVOD</b> .....	3
<b>1. DEFINICE A VYMEZENÍ ZÁKLADNÍCH PRVKŮ DEMOKRACIE A ISLÁMU</b> .....	5
<b>1.1. VYMEZENÍ DEMOKRACIE A JEJÍ DEFINICE</b> .....	5
<b>1.2. ZÁKLADNÍ DEFINICE ISLÁMU</b> .....	8
<i>1.2.1. Islám jako náboženství</i> .....	8
<i>1.2.2. Politický islám</i> .....	13
<b>2. PRAMENY PRÁVA</b> .....	18
<b>2.1. PRÁVNÍ TEORIE A PRAMENY ZÁPADNÍHO PRÁVA</b> .....	18
<i>2.1.1. Právní teorie starého Řecka</i> .....	18
<i>2.1.1. Římský právní systém a římské zákony</i> .....	20
<i>2.1.2. Kanonické právo</i> .....	22
<i>2.1.3. Vývoj teorie práva v době osvícenství</i> .....	23
<b>2.2. PRAMENY MUSLIMSKÉHO PRÁVA</b> .....	27
<i>2.2.1. Historický vývoj šari'y</i> .....	27
<i>2.2.2. Právní podoba šari'y, její význam a uplatnění v praxi</i> .....	29
<b>3. SPOLEČNÍ JMENOVATELÉ ISLÁMU A DEMOKRACIE</b> .....	31
<b>3.1. PRINCIP VOLENÉ ZASTUPITELSKÉ VLÁDY</b> .....	31
<b>3.2. LIDSKÁ PRÁVA</b> .....	34
<i>3.2.1. Právo na život</i> .....	35
<i>3.2.2. Právo na svobodu</i> .....	35
<i>3.2.3. Právo na rovnost a zákaz diskriminace</i> .....	35
<i>3.2.4. Právo na spravedlnost</i> .....	35
<i>3.2.5. Právo na ochranu před mučením</i> .....	35
<i>3.2.6. Právo menšin</i> .....	36
<i>3.2.7. Právo na svobodu vyznání, myšlení a projevu</i> .....	36
<i>3.2.8. Právo na svobodu sdružování</i> .....	36
<i>3.2.9. Právo na ochranu majetku</i> .....	37
<i>3.2.10. Právo na založení rodiny</i> .....	37
<i>3.2.11. Právo na vzdělání</i> .....	38
<i>3.2.12. Právo na soukromí a právo na sociální jistoty</i> .....	38
<i>3.2.13. Právo svobodného pohybu</i> .....	38

<b>4. NESLUČITELNÉ PRVKY ISLÁMU A DEMOKRACIE.....</b>	<b>40</b>
<b>4.1. SEKULARIZACE.....</b>	<b>40</b>
<b>4.2. LIDSKÁ PRÁVA V PRAXI.....</b>	<b>42</b>
4.1.1. <i>Dodržování lidských práv po vydání Univerzální islámské deklarace lidských práv a svobod.....</i>	<i>42</i>
4.1.2. <i>Studie lidských práv v islámských zemích na základě dat projektu CIRI.....</i>	<i>43</i>
<b>5. DEMOKRACIE A ISLÁM V PRAXI TURECKA A ÍRÁNU.....</b>	<b>45</b>
<b>5.1. TURECKO.....</b>	<b>46</b>
5.1.1. <i>Reformy před vznikem tureckého státu.....</i>	<i>46</i>
5.1.2. <i>Atatürkovy reformy zavedené po vzniku Turecké republiky .....</i>	<i>47</i>
5.1.3. <i>Důvody Atatürkova úspěchu při zavádění reforem.....</i>	<i>49</i>
5.1.4. <i>Vývoj Turecka po smrti Kemala Atatürka.....</i>	<i>50</i>
5.1.5. <i>Současné politické směřování Turecka.....</i>	<i>52</i>
5.1.6. <i>Turecko a sekularizace.....</i>	<i>53</i>
5.1.7. <i>Budoucnost sekularizace v Turecku.....</i>	<i>56</i>
<b>5.2. ÍRÁN.....</b>	<b>57</b>
5.2.1. <i>Cesta k prvním reformám.....</i>	<i>58</i>
5.2.2. <i>Reformy za Rezy Šáha.....</i>	<i>62</i>
5.2.3. <i>Cesta k Islámské revoluci.....</i>	<i>64</i>
5.2.4. <i>Írán po Chomejním: Chátamí a Ahmadínedžád jako dva politické protipóly.....</i>	<i>68</i>
<b>ZÁVĚR.....</b>	<b>72</b>
<b>SUMMARY.....</b>	<b>75</b>
<b>POUŽITÁ LITERATURA.....</b>	<b>77</b>
<b>SEZNAM PŘÍLOH.....</b>	<b>83</b>
<b>PŘÍLOHY.....</b>	<b>84</b>

## Úvod

Problematika možného vlivu demokracie na islám a naopak, vliv islámu na demokratické země, tvoří jedno ze základních témat současné mezinárodní politiky, která musí brát v úvahu i skeptické scénáře o tom, že právě v této rovině se může odehrát budoucí konflikt mezi Západem a islámem, mezi západním univerzalizmem a islámskou militantností, jak o tom pojednává Samuel Huntington ve svém Střetu civilizací [Huntington, 2001: 10] Podle Huntingtona se Západ snaží své hodnoty uplatňovat po celém světě včetně tzv. vývozu demokracie, vůči čemuž mohou ostatní kultury a civilizace cítit potřebu se bránit a tato potřeba může v případě muslimského světa vyústit v náboženskou radikalizaci. Vytváří se tím jakýsi bludný kruh, kdy na Západě konfrontovaném projevem islámského fundamentalismu narůstá přesvědčení o nutnosti jeho demokratizace a sekularizace na jedné straně a na straně druhé, v reakci na postoje Západu, dochází k dalšímu posilování fundamentalismu.

I z tohoto důvodu je mimořádná pozornost věnována aktuálnímu vývoji v muslimských zemích, které po tzv. Arabském jaru v roce 2011 prošly mohutnými politickými otřesy a dosud ještě stále hledají cestu, po níž se do budoucna vydají. Mnohé západní země se obávají, že v důsledku svržení autoritativních režimů nenastane žádoucí demokratizace vnitřního uspořádání jednotlivých muslimských států, nýbrž naopak dojde k jejich zásadní radikalizaci a k předání moci do rukou náboženských fundamentalistů. Příčinou existující nepřehledné situace je především absence organizované opozice, která by sloužila jako platforma pro nově vznikající vlády. Zatímco v období bojů s diktátorskými režimy všechny složky odporu spojovala nenávisť ke

stávajícímu zřízení, po vítězství vyvstaly rozpory mezi jednotlivými skupinami povstalců ohledně směru, kterým by se jejich země měly v budoucnu ubírat. I z tohoto faktu vyplývá význam potřeby posoudit, nakolik je reálná alternativa aplikace demokracie v rámci budoucího politického uspořádání porevolučních muslimských států.

V dané souvislosti vyvstává také otázka, nakolik by mohla na demokratizaci muslimských zemí mít pozitivní vliv migrace jejich obyvatel do států demokratických, a zda lze očekávat, že zkušenosti z demokratického prostředí budou přenášeny na příbuzné a známé imigrantů, resp. využívány po návratu do vlasti. Bohužel přinejmenším v případě Evropy se takový předpoklad v praxi nepotvrzuje a právě naopak dochází k tomu, že komunity muslimských přistěhovalců se ostře vymezují a uzavírají vůči okolí a snaží se využívat tolerantní politiky hostitelských zemí vůči menšinám k vytváření jakýchsi států ve státě, v nichž uplatňují svá národní pravidla, zvyky a tradice a nezřídka jsou zdrojem kriminality. Například Velká Británie respektuje na svém území vznik muslimských soudů, které vynášejí rozsudky na základě práva šarí'a. V některých Evropských zemích rovněž vznikají zóny, ve kterých je obyvateli vyžadováno uplatňování šarí'y, jako například v Dánsku a Belgii. [Kern, 2011: 1-3]

První část této práce se zabývá teoretickou podstatou islámu a demokracie a v obecnější rovině porovnává jejich přístupy k hlavním současným společenským problémům. Druhá část má charakter vícepřípadové studie, která posuzuje pojetí a praktické uplatnění demokracie ve dvou významných muslimských zemích - Turecku a Íránu. Základní výzkumné otázky této práce jsou následující: Bylo by možné změnit v muslimských zemích stávající politický systém, aniž by se zákonitě změnil vztahy ve společnosti, její kultura, hodnoty a tradice?

Existují společné základní prvky demokracie a islámu, na kterých by mohla budoucí demokratizace muslimských zemí stavět? Existují naopak typické rysy demokracie a islámu, které jsou navzájem nekompatibilní a které by případnému propojení těchto dvou systémů bránily? Mají prameny práva západního světa a muslimského světa vliv na vývoj politického myšlení, chápání státu a vývoje společnosti? Je možné systém demokracie, který byl nastolen v Turecku, použít i pro další muslimské země? A konečně, jaký existuje rozdíl mezi teoretickým islámem, vycházejícím jen z posvátných textů, a islámem nastolovaným v praxi. Odpovědi na zmíněné otázky by měly být nalezeny především prostřednictvím komparace politických a právních systémů v islámských zemích s obecně uznávanými principy demokracie což by mělo napomoci posoudit, zda a eventuálně do jaké míry je reálné, aby namísto islámských autoritativních režimů byly nastoleny režimy fungující na demokratických principech.

## **1. Definice a vymezení základních prvků demokracie a islámu**

Tato kapitola je klíčová pro vytvoření teoretické platformy pro komparaci islámu a demokracie. V zájmu definic demokracie, očištěných od vlivů praxe demokratických systémů a novodobých trendů, považují za vhodnější vycházet z klasických teorií demokracie, jež se jí snaží pojmenovat v její původní podstatě. Tyto základní principy demokracie pak jsou komparovány s teoretickým islámem vycházejícím přímo z Koránu a dalších základních posvátných knih islámu, bez přihlédnutí k jeho upraveným verzím, interpretacím a změnám v praxi. Následující definice tak budou sloužit ke srovnání demokracie a islámu v jejich ideální podobě.

### ***1.1. Vymezení demokracie a její definice***

Demokracie, která je jedním ze základních státních uspořádání moderního světa, za posledních několik desetiletí většinou z důvodu politické účelovosti prošla změnami v chápání jejího významu i formy. V některých případech začaly být za demokratické označovány, anebo se, včetně včlenění tohoto pojmu i do názvu států, za demokratické samy označovaly země, jejichž politická praxe nejen zdaleka nesplňovala všechny podmínky, které jsou pro vznik demokracie klíčové, ale navíc v nich nezhůdkou docházelo k přímému porušování základních demokratických principů.

Naproti tomu může docházet k odklonu od demokracie i v samotných demokratických zemích, přičemž s ohledem na nezpochybnitelný demokratický základ jejich zřízení mohou být takové jevy, které jsou v rozporu s tradičním výkladem demokracie, vnímány mezinárodním společenstvím tolerantněji, než například u států totalitních.

Pokud jde o samotné definování pojmu demokracie (pro účely této práce se zabýváme pouze demokracií liberální), jako jedna z výchozích možností je používána definice na základě distribuce moci. Základní premisou demokracie je lid, který disponuje mocí. Sartori takovou situaci pojmenoval jako vládu lidu nad lidem. Základem demokracie je však rovněž povinnost chránit rozdíly ve společnosti, chránit nuance ve smýšlení občanů, chránit menšiny tak, aby nedošlo k diktatuře většiny. [Sartori 1993: 33] Tento aspekt zdůrazňoval i Burnham, podle něhož by demokracie nikdy neměla omezovat práva menšinových skupin, i když znamená faktickou vládu většiny. Proto za základní charakteristiku demokracie považoval přiznání práva na politický projev pro všechny menšiny. [Burnham 1941: 162]

I z dalších charakteristik různých autorů, kteří se pokoušeli o zformulování definice demokracie, je zřejmé, že otázka osobní svobody a hodnoty osobnosti mají zcela zásadní význam. Princip individuality je

rozhodující i v oblasti delegování moci. Moc v demokracii se stává legitimní jen tehdy, pokud jejím zdrojem jsou občané. Ve svrchovanosti lidu v demokratickém chápání musí být obsažen princip rovnocenně rozdělené suverenity, tedy možnost podílení se na vládě musí být pro všechny občany stejná. Tato rovnocennost je dalším stavebním prvkem demokracie. [Sartori 1993: 61]

Významnou součástí demokratického systému je princip zastupitelské moci. Jejím hlavním účelem je vytvořit z moci absolutní moc menší, přerozdělenou, která zabraňuje uchopení vlády do rukou jednotlivců.

Zastupitelská moc je rovněž vykonáváním vlády lidu v praxi, respektive v rukách lidu je síla, která může střídat a kontrolovat ty, kdo jsou fakticky u moci. [Sartori 1993: 73]

Zcela specifickou roli v demokratickém systému hraje opozice. V přístupu k ní musí strana, jež vyhrála volby, uplatnit demokratické principy, což znamená, že i ten, kdo nebyl zvolen většinou, má právo na politický projev. V tomto chápání opozice jako protivníka s rovnocennými právy tkví jeden z hlavních rozdílů mezi demokracií a ostatními politickými systémy, které se snaží opozici vymýtit, a nikoli ji respektovat.

K dalším ze základních stavebních kamenů demokracie patří politická svoboda. Politická svoboda ve svém nejširším smyslu znamená právo každého na vyjádření svých politických názorů a právo podílet se na moci např. prostřednictvím voleb. [Dahl 2001: 52]

Pro naplnění principů demokracie je nutné zajistit rovnost, která je předpokladem pro faktickou vládu všeho lidu. Sartori ve své teorii demokracie uvádí, že se především jedná o rovnost politicko-právní, tedy o zákonné a politické právo, z čehož vyplývá, že každý má nejen právo

volit politické představitele, ale být i vůči politické moci v opozici. [Sartori 1993: 346-347]

Dalšími nezbytnými podmínkami pro vznik demokracie je sekularizace a dodržování základních lidských práv.

Demokratické principy zmíněné v této kapitole jsou dále použity při komparaci se základními vlastnostmi islámu.

## ***1.2. Základní definice islámu***

Následující část práce se zabývá základními principy víry, které s sebou přináší islám. Vlastnosti, které jsou pro toto náboženství typické, jsou pak porovnány s principy demokratickými. V této kapitole, jak už bylo výše řečeno, je islám posuzován pouze v jeho ideální formě vycházející z Koránu a dalších posvátných textů společných pro všechny skupiny muslimů.

### **1.2.1. Islám jako náboženství**

Účelem této podkapitoly je přinést přehled základních myšlenek, které provázejí náboženský život muslimů. Pokusím se zde rovněž definovat principy, na nichž jsou islám a muslimská víra postaveny a které jsou teoretickým vysvětlením islámských tradic a rituálů dneška.

Teologická dimenze islámu je definována mnoha principy a příkázáními, jimiž by se správný muslim měl řídit. Základní povinností muslima je zvěstovat boží vládu. Sama víra je v rámci islámu postavena na šesti postulátech. Nejprve musí každý muslim věřit v jediného Boha, Alláha, dále pak musí věřit v anděly, nadpozemské bytosti Alláhem stvořené, každý muslim musí také věřit ve svaté texty, které mu byly dány prostřednictvím proroků. Povinností muslima je rovněž tyto proroky ctít a poslouchat, jelikož skrze ně byla zjevena Alláhova vůle lidstvu. Součástí muslimského vyznání je také víra v Soudný den a poslední část

základu islámské víry tvoří víra v neovlivnitelnost předurčení (predestinaci). [Yaran 2007: 22]

Víra v Alláha, jako stěžejní východisko muslimské víry, v sobě obsahuje povinnost věřit v jediného Boha stvořitele, který je jediný nejvyšší a nemá nikoho sobě rovného, nemá ani předchůdce, ani potomky. Muslimové přikládají Alláhovi mnoho atributů a vlastností, ale za hlavní z nich, které definují jeho suverenitu, považují život, věčnost, jednotu, sílu, pravdu, krásu, spravedlnost, lásku a božství. [Yaran 2007: 24]

Muslimské pojetí jediného Boha se rovněž odráží v jeho všudypřítomnosti; dle Koránu Alláhovi patří Východ i Západ a je vševědoucí a všeobjímající. [Korán 2: 115]

Poznání Alláha vychází z Koránu coby hlavní, svaté knihy muslimů, obsahující zvěstování zprostředkované proroku Mohamedovi archandělem Gabrielem. Text Koránu je nezměnitelný, závazný a věčný. Mnozí muslimové považují Korán za jedinou knihu, která by měla řídit jejich život a říkají, že není třeba dalších zákonů a nařízení, vytvářených lidmi, jelikož Korán již obsahuje vše, co společnost pro své správné fungování potřebuje. [Yaran 2007: 29]

Ostatní posvátné texty pocházejí rovněž od proroka Mohameda a jeho následníků, kteří byli povoláni k zdůvodňování a pozorování boží existence. [Yaran 2007: 23]

Povinnost věřit slovům proroků je dána Koránem, kde se praví, že věřící musí věřit Bohu samému, jeho andělům, slovům božím a také těm, kteří toto slovo přinášejí lidem. [Korán 2:285]

V Koránu se pro ty, kdo jsou tlumočníky boží vůle lidstvu, objevuje hned několik výrazů. Jsou jimi například prorok (*nabi*), posel (*mursal*), ten, který oznamuje (*bashir*), ten, který varuje (*nadhir*) atd. Tito vyvolení pak mají nárok na úctu muslimské společnosti a na poslušnost, která se odvíjí nejen od toho, že zpráva, kterou přinášejí, pochází od Alláha, ale rovněž od toho, že tito vyvolení musí disponovat zvláštním charakterem a vlastnostmi, které byly důvodem toho, proč je Alláh za své posly určil.

Jako počet proroků, kteří byli dáni lidem, je obvykle uváděno číslo 124 000 [Yaran 2007: 30], z čehož je zjevné, že princip komunikace s Alláhem skrze prostředníky, proroky, a následování jejich slov a příkladu, jsou v muslimské společnosti silně zakořeněny.

Život po smrti je dalším principem, který obnáší muslimská víra. Ta říká, že všechn pozemský život v jednu chvíli pomine a tento okamžik je nazván Posledním nebo také Soudným dnem (*Qiyamat*). Každý člověk bude v ten čas přiveden znovu k životu (*Hashr*) a postaven před Alláhův soud (*Hisab*) a zde bude posouzen celý jeho pozemský život. V závislosti na svých skutcích pak budou lidé buď odsouzeni k posmrtnému životu v pekle (*Džahannam*), anebo odměněni životem v ráji (*Džannat*). [Yaran 2007: 31]

Víra v osud a zároveň víra ve svobodnou lidskou vůli bývají dohromady označovány za poslední znak víry pravého muslima. Dle islámu není lidská povaha ani dobrá, ani zlá a je tedy pro každého člověka možné, aby si vybral vnitřní povahu svých budoucích skutků. Přitom by však v případě, kdy by lidské činy závisely jen a jen na lidské vůli, došlo k zásadnímu omezení svrchované boží moci. Na druhou stranu v případě absolutní boží moci by však došlo k omezení lidské vůle, kterou každý člověk na základě vůle Alláha disponuje. Tímto dilematem se islámští myslitelé zabývají od založení islámu. Dnes muslimové svou svobodnou vůli převážně chápou tak, že i když mají při konání skutků vždy výběr mezi dobrým a zlým postupem, pak pokud budou při svých rozhodnutích poslouchat Alláha a jeho přikázání, přinese jim to vždy dobro. [Yaran 2007: 36]

Dle Koránu se mají věřící navzájem chránit [Korán 9:71], což by mělo přinášet jednotu a soulad do muslimské obce. Mezi muslimy však mohou vznikat spory v důsledku rozdílného nazírání na některá fakta jejich vlastní historie a také kvůli nuancím ve výkladu Koránu. Existuje ale pět základních pilířů islámu, které jsou společné pro všechny muslimy

bez ohledu na to, k jaké větvi islámu se řadí. Islám vyžaduje po všech věřících, aby byli těmto základním pilířům zcela oddáni.

Prvním pilířem je *vyznání víry*, které v sobě mimo jiné přináší povinnost všech muslimů být za všech okolností tím, kdo svědčí o existenci jediného boha. Tomuto vyznání se rovněž říká *sahada*, tedy svědectví. Dalším pilířem islámu, který musí každý pravověrný muslim dodržovat, je *modlitba*, jež musí být prováděna pětkrát denně. Třetím pilířem je takzvané *očištění (zakat)* něco na způsob daru těm, kteří jsou v nouzi, kdy věřící si připomínají, že veškerý jejich majetek patří Bohu, který je vlastníkem všech věcí. Proto se mají věřící uvolit k darování 2,5 % svého ročního příjmu chudým a potřebným. Kromě *zakatu* platí ještě muslimští věřící poplatek svým náboženským vůdcům. Čtvrtým pilířem islámu je *půst o Ramadánu*, který trvá celý měsíc, a to od úsvitu do soumraku. Posledním pilířem islámu je pouť do Mekky, jejíž vykonání alespoň jednou za život je povinností každého dospělého muslima. [Esposito 2002: 21]

Dva základní proudy mezi muslimskými věřícími jsou sunnité a šíité. Rozdíl mezi nimi vychází z historických událostí. Sunnité věří, že vzhledem k tomu, že Mohamed neurčil svého následovníka, má být jeho nástupcem ten nejlepší, nejvíce kvalifikovaný a ten bude buď vybrán, nebo zvolen. Tak vznikla instituce kalifátu. Rozdílný výklad dějin zastávají šíité, kteří věří, že Mohamedovo následnictví mělo být dědičné a že oni jako potomci Mohamedovy dcery Fatimy a jejího manžela Alího by měli být právoplatnými světskými vládci muslimského světa – imámy. Imámové se stávají interprety boží vůle a práva, přestože nejsou proroky, a jejich výroky, skutky a učení jsou pro šíity závaznými a doplňují Korán a také Sunnu, soubor výroků a činů proroka Mohameda. [Esposito 2002: 43]

Pojem islám znamená podvolení se boží vůli, tedy každý muslim je povinen poslouchat boží příkázání tak, jak je předepsáno v zákoně islámu. Úkolem každého muslima je uskutečňovat Alláhovu vůli, rozšiřovat a chránit muslimskou komunitu pomocí boje, džihádu, který se odehrává v rámci cesty, šarí'y. [Esposito 2002: 139] Koránské texty poskytují morální pravidla jak pro jednotlivé muslimy, tak pro celou muslimskou komunitu. Sunna, popisující mnoho tradic týkajících se Mohamedova soukromého i veřejného života, zobrazuje islámskou víru v praxi a vysvětluje tak principy muslimského života uvedené v Koránu. [Esposito 2002: 140]

Typickým znakem islámu je rozdílný přístup a výklad právních předpisů v závislosti na právní škole, která výklad provádí. Závaznost šarí'y znamená jeden ze základních problémů zavádění moderních právních reforem. [Esposito 2002: 141] Muslimské vnímání náboženství a státu se v mnohém prolínají. Boží příkazy musí být dodržovány jak v soukromém, tak ve veřejném životě. Proto ideální forma muslimského státu je taková, kdy politická autorita dohlíží na implementaci všech příkázání daných Koránem a dodržování příkladu daného Sunnou. [Esposito 2002: 152]

Islám nemá žádnou předepsanou státní formu. Většina vlád existujících v jeho rámci nejsou volené, v jejich čele stojí králové či armáda. Ale v posledních letech dochází k rozšiřování počtu vlád založených na pravidelných a častých volbách, jako je tomu například v Indonésii, Bangladéši či Senegal.

Korán jasně uděluje všem právo na soukromý majetek a obchod. [Esposito 2002:162] Korán však zároveň ukládá povinnost bohatých starat se o chudé a znevýhodněné, čímž správný muslim plní svou povinnost vůči Sunně. [Esposito 2002: 163]

### **1.2.2. Politický islám**

Pro účely této práce je důležité definovat jak islám náboženský, tak především islám politický. Pod pojmem politický islám můžeme chápat vztah mezi islámem a světskou vládou, který je dán a upraven na základě Koránu a dalších náboženských textů islámu. Muslimy samotnými je politický islám definován tak, že pokud je Islám ztělesněním víry, a tedy má mít vliv na všechny aspekty lidského života, musí být skrze něj rovněž definována optimální politika, kterou by měly muslimské země následovat. [Fuller 2003: 1]

Na základě posvátných muslimských textů můžeme hledat optimální uspořádání islámského státu, kde hlavním zástupcem Alláha na zemi byl jeho posel, Prorok, který měl právo jmenovat vládce (*waliho*) ve všech oblastech islámského státu a rovněž jeho zástupce (*amila*). Prorok Mohamed měl rovněž za úkol kontrolovat, zda dosazení místodržící vládnou zemi podle správných pravidel. Při hledání příkázání, podle kterých mají vládnout, musejí nejprve hledat v Koránu; pokud by tam odpověď na svou otázku nenašli, mohou ji hledat v Sunně, a pokud ani zde by nebyli uspokojeni, mohou si vytvořit svůj vlastní samostatný úsudek (*idžtihád*). Alláhův posel měl za vládce vybírat ty nejpříkladnější z muslimů. Židé a křesťané, kteří přijali islám dobrovolně, se měli těšit stejným právům a výsadám, jako ostatní muslimové. Úkolem Proroka byla rovněž kontrola dosazených vládců a úředníků, kteří zemi spravovali. [Tahrir, Nabhani 1998: 120]

Alláhův posel také ustanovil úředníky, kteří vedli nejdůležitější úřady státu, jako například strážce poslovy pečeti, tvůrce smluv, správce válečné kořisti, dohlížitel nad finančními transakcemi atd. Mohamed otázky vlády konzultoval se svými vybranými společníky, především s těmi, kteří měli hlubokou oddanost a porozumění islámu. Všichni dohromady pak představovali *Majlis al-Ummah*, tedy shromáždění obce. Alláhův posel za svého života nastavil optimální parametry islámského státu, dosadil vládce, úředníky a také radu *Šúra*. Po smrti Proroka došlo

k rozhodnutí v rámci obce, že je třeba určit jeho následníka, který však nebude prorokem, ale pouze hlavou státu, tedy *kalifa*. [Tahrir, Nabhani 1998: 121] Domácí politikou islámského státu by mělo být především zavádění vlády islámu do vnitřních struktur státu. Vnitřní zákony by měly garantovat dodržování islámských rituálů a uctívání, stejně tak jako zajistit tresty při porušení muslimských zákonů a dbát na dodržování muslimské morálky. Systém, který měl dohlížet na dodržování islámu v rámci islámského státu, ať už ze strany muslimů či nevěřících, se nazýval *Hukm Šarí'y* [Tahrir, Nabhani 1998: 134]

Myšlenka, že Islám je adresován všem lidem a že jeho pravidly by se měli řídit všichni, přináší zajímavý úhel pohledu na práva menšin v rámci islámského státu. Ty by totiž dle tohoto pravidla vůbec neměly existovat, jelikož na všechny obyvatele islámského státu se má pohlížet jako na jeho právoplatné občany, pokud tito plní své občanské povinnosti a řídí se pravidly danými šaríou. [Tahrir, Nabhani 1998: 135] Z tohoto principu odvíjejí jak názory těch, kteří porušování práv menšin v rámci islámského státu popírají, tak ty hlasy, které hovoří o porušování práv a utlačování menšin. Řád vtělený do šarí'y je stejně jako ona, coby neoddělitelná součást islámu, závazným předpisem pro všechny muslimy. Přestože dochází k mnoha nuancím ve výkladu šarí'y a v některých oblastech byla šarí'a nahrazena právem vycházejícím z evropských vzorů, pro oblast rodinného a dědičného práva je výlučným právním pramenem. [Kropáček 1979: 9] V ideálním islámském státu by však měla být šarí'a uplatňována ve všech oblastech a podle ní by měla být odebrána práva každému, kdo by se islámem neřídil, bez ohledu na jeho náboženskou, či politickou orientaci. Občanství je v šarí'e chápáno jako příslušnost těch, kdo žijí pod vládou islámu a tento fakt je tedy opravňuje k užívání výhod, které občanství islámského státu přináší.

Při uvádění pravidel šarí'y do praxe je třeba mít na zřeteli i lidský rozum, *'Illah*, kterého je třeba při každém vládním úkonu. Při vytváření

legislativy, jejímž základem je šarí'a, je proto v potaz brána i právní stránka šarí'y, nikoli jen stránka náboženská, s tím, že tento náhled vyústí ve verdikt, který bude následně převzat kalifátem a stane se zákonem závazným pro všechny. V rámci muslimského státu je tedy nevyhnutelné, aby se všichni obyvatelé podřídili zákonům šarí'y. Nikdo z muslimů nepopírá funkci šarí'y jako jednoho ze základních právních dokumentů, avšak díky itžtihádu dochází k rozdílným pohledům na Sunnu a Korán coby zdroje šarí'y. Výsledkem těchto rozdílných názorů je vznik škol, které učí různému právnímu výkladu. Některé z předpisů, které šarí'a obsahuje, však poskytují pouze jedno možné vysvětlení a přístup, jako je například useknutí ruky zlodějům, povinnost poskytovat *zakat*, povinnost modlit se pětkrát denně atd. [Tahrir, Nabhani 1998: 145] Povinností kalifátu je jak začlenit šariú do právního rámce státu, tak rovněž dohlížet na dodržování rituálů a náboženských úkonů, které jsou s islámem spojeny.

Potrestán by měl být každý, kdo se nemodlí, nebo ten, kdo odmítá půst během Ramadánu. Islámský stát kromě muslimů může zahrnovat ještě další obyvatele, které dělí do tří částí: první částí jsou ti, kdo o sobě tvrdí, že jsou muslimové, avšak přitom věří něčemu, co islámu odporuje. Další skupinou jsou lidé Knihy, k nimž jsou řazeni i židé a křesťané, a třetí skupinou jsou polyteisté, mezi něž patří například *Majusové*, tj. uctívači ohně, hinduisté, buddhisté atd. Na základě práva šarí'a by těmto obyvatelům mělo být povoleno provádět svatby a rozvody v souladu s jejich vlastním právem a při jejich soudních rozepřích by měl být stanoven soudce, který pochází z jejich vlastního lidu. [Tahrir, Nabhani 1998: 139] Ideální islámský stát má dānu nejen domácí politiku, ale rovněž politiku zahraniční, která upravuje vztahy s okolními státy. Základním úkolem zahraniční politiky má být starost o zahraniční záležitosti ummy, přičemž dalším hlavním posláním zahraničních vztahů muslimské obce je propagace islámu do každého národa a společnosti

jako jedna z hlavních činností každého muslima. Všechny mezinárodní smlouvy a veškerá jednání by měly být vedeny především v zájmu rozšiřování islámu. Metoda, kterou má být islám šířen, je džihád, tedy svatá válka. Džihád má být dle islámské tradice veden proti těm, kdo odmítají víru v Alláha; pokud by tuto víru přijali, stanou se tak členy ummy a boj proti nim je zakázán. Dle pravidel džihádu je rovněž zakázán boj proti těm, k nimž se volání o přijetí islámu nedostalo. [Tahrir, Nabhani 1998: 144] Praxe islámského státu však ukazuje i jiné možnosti zahraniční politiky než je džihád, jako například podepisování mírových smluv s okolními zeměmi, uzavírání smluv týkajících se ekonomických záležitostí atd., pokud jsou tyto smlouvy v zájmu muslimského obyvatelstva. [Tahrir, Nabhani 1998: 146]

Na rozdíl od důrazu na individualitu, která je běžná v západních zemích, je islámská společnost založena především na poutech vytvořených v komunitě, v ummě, tedy obci, která je jednou ze základních jednotek muslimské společnosti. Muslimové cítí speciální provázanost v rámci muslimské obce, která přesahuje kmenová, etnická i národní pouta. Tak vznikla nová identita, kdy každý je především muslimem a až pak členem národa. Islám v rámci ummy rovněž teoreticky zajišťuje naprostou rovnost všech věřících mezi sebou. [Esposito 2002: 15]

Neexistuje jasně daný politický systém, který by měl být v rámci islámského státu uplatněn. Proto je hlavním vzorem pro vládu v islámských zemích politická praxe, kterou Mohammed uplatňoval po dobu svého působení v Medíně. [Kropáček 1996: 63] Legitimita vlády nemusí být dána volbami, ale je dána dodržováním pravidel popsanych v šarí'e, Sunně a Koránu. V takovém případě může být za vládcu legitimně uznán i jakýkoli uzurpátor. [Kropáček 1996: 65]

Dnešní politický islám je postaven na několika základních principech. Jedním z nich je suverenita moci (*hákimíja*), kterou disponuje jen Alláh.

On je rovněž jediným oprávněným zákonodárcem. Pokud světský vládce, na něhož je delegována moc boží, nenachází odpověď na otázky vládnutí v posvátných textech, musí se obrátit na duchovní, jejichž úkolem je v takových případech vyhledat nejvhodnější interpretaci textu. [Kropáček 1996: 63]

Při vykonávání spravedlnosti má každý muslim brát na zřetel, že proti všem nevěřícím a těm, kdo nejsou na straně boží, je třeba vést boj až do konečného ustavení boží vlády. [Kropáček 1996: 64]

## **2. Prameny práva**

Účelem této kapitoly je definovat základní prameny práva, na nichž staví Západ a islám nejen svůj právní systém, ale z nichž vycházely rovněž politické teorie státního uspořádání.

### ***2.1. Právní teorie a prameny západního práva***

Pro západní, demokratické právo, je typické, že odvozuje svůj původ a své prameny od práva římského, což platí především pro země střední a západní Evropy, které principy římského práva přenášely v minulosti i do svých kolonií. Římské právo částečně rozvíjelo již existující právní principy dané řeckými mysliteli. Západní civilizace a její právní systém v sobě může rovněž obsahovat právo germánské, které se do určité míry liší od práva římského, je typické pro skandinávské země a jeho kombinace s právem římským se objevuje i v zemích střední Evropy. Dalším zcela jedinečným typem práva západního světa je právo britské, které vychází z principu precedentu. [Pollock 1903: 505] Tato práva, tedy germánské a britské a jejich prameny nemají pro účely této práce zásadní význam.

#### **2.1.1. První právní teorie starého Řecka**

Řecká civilizace je jedním ze základů západní kultury a právě staří Řekové byli těmi, kdo se začali aktivně zabývat vztahem mezi člověkem, zákonem a spravedlností. [Kelly 1992: 1]

Řecké právo má odlišný charakter v porovnání s právem římským. Tento fakt je dán variabilitou, která je pro řecké právo i literaturu typická, neboť starověké Řecko nebylo tvořeno jedním správním celkem, ale jeho území bylo sídlem velkého počtu kmenů mluvících mnoha dialekty. [Kelly 1992: 4] Historické prameny řeckého práva není snadné dohledat. Přestože Řekové byli zakladateli mnoha vědeckých disciplín, právní věda mezi nimi není. Hlavními zdroji idejí řeckého práva jsou umělecká díla, která popisují soudní spory, vládní výnosy atd.

V Homérových časech legislativa v dnešním smyslu neexistovala. Král nevytvářel ucelené zákony, stát fungoval jen na základě konkrétních výnosů, v soudních případech král či soudci nerozhodovali dle předem daného systému a záleželo de facto jen na jejich úsudku v dané situaci, jak spor rozhodnou a ke zcela opačnému rozsudku mohlo dojít i ve dvou totožných případech.

Jedním z pojmů, který v řečtině označoval zákon a právo, bylo slovo *themis*, kromě jiného i jméno řecké bohyně, která ztělesňovala pořádek a zákon mezi lidmi. *Themis* znamenalo jak vládu bohů, tak vládu králů, bylo pojmem označujícím vše morálně přijatelné, spravedlivé a ctnostné. Zatímco *themis* bylo především zákonem božským, u Homéra je možné nalézt ještě jedno slovo, *dikē*, které popisuje spravedlnost jako pozemský zákon. [Kelly 1992: 7]

Ve staletích, která následovala po Homérovi, došlo ke zrodu nového výrazu, *nomos*, který byl pro vznik právní vědy klíčový. Zákon v dnešním pojetí se na řeckém území vyskytl až s reformami zákonodárců Dracona a Solón, kteří působili na přelomu sedmého a šestého století

před naším letopočtem. Řekové postupně stále více chápali nutnost zavedení psaného práva, neboť nepsané právo zvykové mohlo být často dezinterpretováno.

Řekové si byli vědomi možných variant mezi právem a jeho výkladem, stejně tak jako faktu, že právo může být pouze vyjádřením zájmů vládnoucí třídy; proto někteří z nich popírali morální povinnost zákony poslouchat. [Kelly 1992: 18] Se vznikem řeckých zákonů byl spjat problém jejich dodržování, resp. postihů za jejich porušování. Mnozí řečtí filozofové si přitom kladli i otázku, jak postupovat, pokud by došlo ke konfliktu mezi právem a morálkou.

Problematice spravedlnosti a zákona se věnoval v hojné míře i Aristoteles ve své Etice Nikomachově, v níž se domnívá, že spravedlnost může fungovat pouze mezi subjekty, jejichž vztahy jsou regulovány pomocí práva, zákona, a přičemž zákon je předurčen pro situace, kdy hrozí nespravedlnost. Podle Aristotela existují dva druhy spravedlnosti, a to distributivní a korekční. Spravedlností distributivní chápe spravedlnost, která je uplatňována při přerozdělování bohatství, postavení či veškerého dělitelného majetku obce. Uvedená definice zjevně koresponduje s legislativní justicí, jež je zobrazována v zákonech a dalších vládních opatřeních obsahujících výhody nebo naopak postihy. Tato opatření můžeme považovat za racionální i morální. [Kelly 1992: 26] Korekční spravedlnost není spravedlností legislativní, ale spíše ji můžeme nazvat spravedlností soudní. Úkolem této spravedlnosti je uvést na pravou míru vše, co se odchýlilo od normy. Jejím úkolem je uvést stav věcí zpět do rovnováhy. V případě korekční spravedlnosti není brán stejný ohled na okolnosti vnitřní v porovnání se skutečnostmi vnějšími, tj. tehdy, kdy korekční spravedlnost nečiní rozdíl mezi případem, kdy byl dobrý člověk okraden člověkem špatným a případem, kdy byl špatný

člověk okraden tím dobrým; v obou případech totiž došlo k totožnému zločinu. [Kelly 1992: 27]

Jednou ze zásad, která byla z řeckého práva převzata do práva moderního, je rovnost před zákonem, zavedená v rámci Solónových reforem. Dalším principem, jež moderní západní systémy převzaly, je teorie trestu, objevující se již u Platóna. Ten chápe dvě roviny trestu, první nápravnou, která má toho, kdo se proti zákonu provinil, potrestat a přivést ho k nápravě. Druhou rovinou je princip odstrašující, jímž každý trest disponuje a který má případné pachatele odradit. [Kelly 1992: 31]

Další oblast, ve které Řekové cítili nutnost zavést právní opatření, byly aspekty spojené se soukromým vlastnictvím, majetkem. Platón například chápe, že absolutní rovnost v materiálním vlastnictví nebude nikdy možná, a proto je třeba zákonem vymezit vztahy pro ty, kdo majetkem disponují a stát by měl být schopen jim toto právo na vlastnictví majetku nejen poskytnout, ale zajistit i jeho dodržování.

Rovnost před zákonem, *isonomia*, je posledním z klíčových pojmů, které dotvářejí komplexnost řeckého práva. Rovnost však nebyla vždy samozřejmostí. S příchodem Solónových reforem se vnímání rovnosti před zákonem měnilo. Platón ve svém díle Menexenos cituje jeden z Periklových projevů, který jasně uvádí, že rovnost, kterou je člověk obdařen při svém narození, zavazuje ke snaze dosáhnout přirozené rovnosti i před zákonem. [Platón 1999: 14]

### **2.1.2. Římský právní systém a římské zákony**

Římský právní řád má pro legislativní podobu evropských států zcela zásadní význam. Na vývoj právního systému římské říše měla vliv i řecká filozofie, především stoikové, kteří působili skrze své spisy na myšlení římské vzdělané třídy a římských právníků. [Kelly 1992: 47]

Kromě znalosti stoických filozofických textů souvisejících s právem měli Římané ještě jednu zásadní výhodu, jíž při vytváření právního systému

disponovali, a to precizní systém organizace a shromažďování právních materiálů. [Kelly 1992: 48]

Pro právo západní je klíčovým princip přirozeného práva, který byl ve starověkém Římě nejvíce rozvíjen. Jedním z těch, kdo se snažili nalézt adekvátní definici přirozenosti a práva z ní vycházejícího, byl Cicero, který přirozenost chápal jako zdroj mravních zásad daný všem jednotlivcům skrze jejich rozum. [Kelly 1992: 57] Dalším z principů, vycházejících

z přirozeného práva, bylo i právo na sebeobranu, které je právním principem i v dnešních demokratických zemích.

Při zkoumání povahy práva a jeho vlastností vytyčili Římané jeden ze základních ideálů práva, a to vládu práva, tedy stav, ve kterém je právo postaveno jak nad společností, tak nad panovníkem, jenž společnosti vládne. Právo je tedy závazné pro všechny. [Kelly 1992: 50]

Teorie trestu v Římské říši nese jasné známky vlivu řeckých filozofů. Seneca chápe tři složky, které v sobě trest nese: první z nich je náprava zločince, dále by pak měl trest fungovat jako varování pro případné budoucí zločince a konečně, udělením trestu či odstraněním zločince ze společnosti se společnost sama stává bezpečnější. [Kelly 1992: 72]

Další z římských myslitelů, Aulus Gellius, při zkoumání Platonova pojetí a smyslu trestu postrádal jednu věc. Vedle nápravy zločince, ochrany společnosti a snahy odradit ostatní od spáchání zločinu byla pro něho klíčovou i satisfakce, zadostiučinění, které potrestání pachatele přináší těm, na nichž byla křivda spáchána. [Kelly 1992: 73]

Otázka začlenění instituce soukromého majetku do právních předpisů byla v Římě samozřejmou, neboť soukromé vlastnictví tam existovalo ještě dříve, než vznikly první zákony. Ochrana soukromého vlastnictví tedy znamenala, že je třeba vytvořit podmínky pro to, aby právo vždy

zaručovalo každému ochranu jeho majetku a rovněž mu dávalo záruku, že může vždy plně užívat to, čeho je vlastníkem. [Kelly1992: 76]

### 2.1.3. Kanonické právo

Západní kultura a její právo mají své kořeny pevně provázány s církví a církevním právem. V raném středověku dochází k prolínání principů římského práva s teokratickým pojetím společnosti. Koncepce, která určuje boží vůli za zdroj moci a zdroj práva, byla pro středověkou křesťanskou společnost typická. Panovník, dosazený Bohem, se měl řídit zákonem božím a přirozeným právem. [Berman 1983: 273] Právo bylo záležitostí především církevních představitelů, nikoli právníků. [Kelly, 1992, 180] Po pádu Západořímské říše se tehdejší vyspělý svět dostal pod dominanci katolické církve.

Ve středověku bylo pro právní vědu nejdůležitější učení stoiků, patristika, a dále pak Aristotelova politika, která byla v roce 1260 přeložena do latiny. [Berman 1983: 275] První spis, který ve své podstatě zašel až za hranice učení stoiků a patristiků, byl *Policraticus*, sepsaný Johnem ze Salisbury, ohrazující se proti papežskému disponování světskou mocí. [Berman 1983: 275] Salisbury chápal světského vládce jako hlavu státu, který byl *tělem* celé země a jejích zákonů. Proto by mu měla být dána světská moc, jíž má disponovat pomocí své politické autority. Tato autorita je dána Bohem, neboť on jediný může moc delegovat. [Berman 1983: 281]

S příchodem scholastiky dochází v díle Tomáše Akvinského k prolínání Aristotelova učení o přirozených právech člověka s křesťanskými doktrínami. Klerikální filozofové té doby však byli téměř jednomyslně zaměřeni proti světskému absolutismu. [Kelly 1992: 130] Ve dvanáctém a třináctém století kladou vzdělanci důraz na spojení mezi právem a

všeobecným dobrem a mezi právem a spravedlností, hodnotami, které mají být předmětem lidské vlády. V díle *Summa Theologica* Tomáše Akvinského lze nalézt rovněž první systematické zobrazení lidského práva, které je propojeno a definováno vyšším zákonem, daným přirozeností a Bohem. [Kelly 1992: 134]

Tomáš Akvinský trvá také na propojení práva a rozumu, rozumu který umožňuje poznání práva přirozeného. Lidské právo má kvality práva jen tehdy, pokud je poznáváno rozumem. Vše, co se od rozumu odklání je pak zákonem nespravedlivým. [Akvinský 1947: 1258] Zákon boží však stále zůstává nad zákonem přirozeným, nad zákonem přírody i nad zákonem lidským. [Akvinský 1947: 1480] *Summa theologica* dělí právo a zákon na několik částí, na právo lidské, přirozené, věčné, ale také právo hříšné, které se ke slovu dostává, pokud se člověk odkloní od rozumu. [Akvinský 1947: 1479] S příchodem patnáctého a šestnáctého století je vnášena do teorie práva nová myšlenka. Všichni myslitelé té doby, ať už se jednalo o Bodina či Machiavelliho, trvají na tom, že panovník nikdy nesmí stát nad zákonem, i kdyby sám zákon navrhl. Zákony musí být dodržovány všemi, bez ohledu na stav. [Kelly 1992: 177]

#### **2.1.4. Vývoj teorie práva v době osvícenství**

S postupem času začíná být pro filozofy přirozené právo hlavním zdrojem zákonů a spravedlnosti. Například teolog Gabriel Vizquez píše, že ani boží vůle či rozum nejsou primárními zdroji dobra či zla, ale těmito zdroji je pravá podstata věcí, která je každé věci přirozená. S touto formulací se Bůh stává pouze rádcem při hledání cesty k tomu, co je správné, nikoli však původním tvůrcem správného. Tento názor začíná být, obzvláště v době nastupujícího racionalismu, velmi populární. [Kelly 1992: 187] Čím dále, tím více se objevují i hlasy proti otroctví,

keré v šestnáctém století zůstávalo stále normální praxí. Jako přirozený je sice chápán princip, dle kterého zákon umožňuje jednomu člověku vládnout nad druhým, avšak tato vláda nesmí porušovat základní principy přirozené lidské svobody. [Kelly 1992:195] S příchodem osmnáctého století začínají být myslitelé kritičtí k dosavadnímu pojetí práva. Montesquieu se zasazuje o větší kritičnost vůči tehdejšími institucím i zákonům. Zákony by měly být vytvářeny především pro člověka a pro ulehčení soužití v rámci společnosti a nikoli pro udržení univerzálních standardů, které jsou považovány za dobré bez ohledu na situaci, k níž se vztahují. [Montesquieu 1998: 72] Vláda rozumu a jeho absolutní vliv na tvorbu práva je pro 18. století zásadní. Ve spisu *Duch zákonů* Montesquieu píše, že existují věčné, neměnné standardy a principy, které jsou předchůdci pozitivních lidských zákonů, přičemž tyto principy jsou poznatelné lidskému rozumu. Racionalistické názory osmnáctého století nezpůsobily pouze vznik mnoha akademických prací, týkajících se přirozeného práva, ale vedly rovněž ke snahám o kodifikaci národních právních systémů vystavěných na ideálech přirozeného práva. [Kelly 1992: 262]

Ve Francii tak dochází k tvorbě občanského zákoníku, který je vystavěn na základě přirozeného práva a rozumu. Kromě osvícenských myšlenek však tento zákoník obsahoval staré zvykové německé právo, jež bylo typické pro severní Francii, dále právo římské a právo církevní. [Kelly 1992: 264] Filozofové všech evropských zemí pak rozšiřují schéma přirozeného práva, které načrtl ve svém díle Tomáš Akvinský. Na vývoj právní vědy měla vliv i revoluční nálada, která se začala projevovat jak v Americe, tak ve Francii a vytvářela půdu pro první deklaraci základních lidských práv, spojenou s touto epochou. Při zkoumání pramenů demokratického práva je nutné zmínit i koncepci Johna Locka. Ten ve svém díle popisuje přirozená lidská práva. Řadí mezi ně právo na život,

rovnoprávnost či svobodu a uvádí, že účelem vládních institucí je, aby tato práva svým občanům zajistily a v případě, že tak nečiní, mají občané právo na revoltu. [Kelly 1992: 269]

Právě dílem Johna Locka se inspirovala Deklarace nezávislosti z roku 1776, ze které pak při definici základních lidských práv vycházela i francouzská Deklarace práv člověka a občana z roku 1789. Deklarace nezávislosti hlásá, že všichni lidé jsou stvořeni tak, že jsou si navzájem rovni, všichni byli obdařeni právy jako je svoboda, život anebo nárok na štěstí. Na to, aby bylo na práva lidí dohlíženo nezávisle a zodpovědně, je třeba, aby vláda, která na dodržování těchto práv dohlíží, byla volena lidem samotným. Ve chvíli, kdy by tato práva začala být vládou jakkoli porušována, má lid nárok na její svržení a ustanovení nové. Přirozeným právem je tedy chápáno i právo na odpor proti zlovůli vládnoucí síly.

Francouzská Deklarace svobod člověka a občana z roku 1789 rovněž garantuje právo na rovnoprávnost, svobodu, majetek (na rozdíl od americké deklarace, která fakt, že ne všem obyvatelům mohla garantovat právo na majetek, například otrokům, řeší právem na úsilí o štěstí) nebo právo na odpor proti útlaku. Deklarace práv člověka a občana garantuje mimo jiné i právo participace na vyjadřování všeobecné vůle. Svobodu tato deklarace definuje jako volnost dělat cokoli, co nezasahuje do práv ostatních. Za svobodu považuje rovněž i svobodu vyznání a svobodu slova. [Kelly, 1992, 270]

Přirozená práva jsou dle americké Deklarace nezávislosti neměnná a jsou dána Bohem. Přesto, že francouzská deklarace z americké vycházela, liší se v jednom základním principu a to v neměnnosti lidských práv, jelikož francouzská verze označuje základní lidská práva za svatá, ale nikoli za nedotknutelná, Bohem daná a zákonem neupravitelná. Georg Jellinek, který se zabýval vznikem Deklarace práv člověka a občana a jejím porovnáním s Deklarací nezávislosti, ve svém díle chápe hlavní rozdíl

mezi těmito dvěma dokumenty v odvozování základních lidských práv. Za práva přirozená je totiž označuje Deklarace nezávislosti, která vychází z díla Johna Locka, zatímco Deklarace práv člověka a občana neodvozuje základní lidská práva od jejich neměnné, Bohem dané postaty, ale považuje je za práva daná lidmi, či lépe řečeno legislativou, která může být vždy změněna. [Kelly 2004, 3-10]

Deklarace práv člověka a občana nebyla ojedinělým důkazem absence potřeby odvozovat základní práva od práva přirozeného. V osmnáctém století totiž nebyli všichni myslitelé zastánci přirozeného práva. Jedním z jeho kritiků byl David Hume. Jeho analýza rozumu jakožto cesty k pochopení přirozeného práva říká, že teorie zkoumání funkce rozumu ve vytváření a vnímání práva se nerovná praxi. Lidské chování není podle Huma určeno neměnnými standardy přirozeného práva, ale je produktem lidských motivů, sklonů či vášní. Hume tímto popírá univerzální rozum, na kterém je založeno přirozené právo. [Kelly 1992: 271] Těch, kdo přikládali rozumu a přirozenému právu klíčovou roli, bylo však mnohem více než skeptiků. Klasickým filozofem osmnáctého století je již zmíněný Montesquieu, podle nějž by zákony měly být nastaveny v souladu s povahou vládních systémů, jejichž právní rámec vytvářejí. Zákony by měly být nastaveny a upraveny podle potřeb a charakteristik daného národa. Tím Montesquieu popírá myšlenku platnou od dob scholastiky, tedy myšlenku, že právo by mělo být univerzální, jelikož má vycházet z univerzálních principů dobra. [Montesquieu 1998: 271] Doba osvícenství přináší rovněž novou instituci, která na poli právní teorie ani praxe neměla podobného předchůdce. Byla jí ústava, tedy dokument, který jasně definuje funkce a vztahy mezi základními státními orgány a stanoví principy, na nichž by měl být stát postaven a jimiž by se měl řídit. [Kelly 1992: 277] Právě 18. století přineslo na půdu západního práva nejvíce myšlenek a prvků, které jsou dnes implementovány do všech demokratických ústav a zákonů. Tyto základní principy starého

řeckého, římského a evropského práva a filozofie garantují vytvoření fungujícího státu postaveného na demokratických základech bez ohledu na to, v jakém geografickém místě se jednotlivé státy nacházejí.

## **2.2. *Prameny muslimského práva***

Při studiu islámského práva je velký rozdíl mezi právními teoriemi islámských zemí a praxí, která je v těchto zemích uplatňována. Přestože základním pramenem práva je pro všechny muslimy šarí'a, existují i další prameny, jako například právo kmenové, které bylo v nynějších muslimských zemích používáno ještě před příchodem islámu. Tyto právní tradice se však v mnohém mohou lišit a tak je šarí'a jediným spojujícím právem pro všechny muslimy.

### **2.2.1. Historický vývoj šarí'y**

Otázka práva v jednotlivých kulturách a civilizacích nevychází vždy jen z náboženského základu. Svůj podíl na vytváření právních základů mají i filozofie, pojetí morálky, etika a jejich chápání v kontextu dané kultury.

Faktem je, že islámské právo šarí'a nestojí pouze na Sunně. Dalším jejím pramenem je tradiční právo, které bylo přetransponováno ze zvykového práva starých Arabů. [Jurji 1940: 33]

Historie sjednoceného islámského práva se datuje přibližně k druhému století od přesídlení proroka Mohameda z Mekky do Medíny v roce 622, tedy *hidžry*. V té době se začalo upouštět od starých právních zvyklostí a došlo ke vzniku prvních právních škol. Jejich cílem bylo i utřídění a univerzalizace Sunny. Na konci 8. století nastal rozkvět právních škol, ne všechny však dokázaly obhájit svou existenci a mnohé z nich zanikly. Některé z nich však přetrvávají dodnes, jako *málikovská*, *šafiovská*, *hanafijská* či *hanbalovská*. Například právní směr *hanafijský madhab* byl oficiálním právním směrem v Osmanské říši a i nyní je hlavním právním

směrem pro většinu sunnitských muslimů v Iráku, Turecku či Sýrii. [Kropáček 1993: 119]

Na přelomu 9. a 10. století došlo k ustálení *fiqhu*, právní vědy vykládající šariú, ve čtyřech *madhabech*. Zakladatelé těchto čtyř *madhabů* měli na rozdíl od nynějších islámských právníků volnost ve výkladu *šarí'y* a jsou nazýváni *mudžáhidy*. Všechny čtyři hlavní sunnitské *Madhaby* znamenají právní konsensus, na který je brán ohled při všech islámských konferencích, kterých se účastní právníci ze všech čtyř *madhabů*, především proto, že se jejich názory příliš neliší, kromě podrobností týkajících se hmotného práva. [Kropáček 1993: 121]

Od 19. století v důsledku kolonizace probíhal v mnoha islámských zemích proces přejímání evropského právního systému a právo šarí'a bylo omezováno pouze na úroveň osobní, nikoli státní. [Brown 1997: 360] Došlo tak tedy k vlně, která předznamenala příchod budoucího odporu proti opouštění tradičního práva. Právě nucené přebírání evropských právních vzorů vedlo ke snaze znovu zavést právo otců a kodifikovat ho. Tak se stalo například v tehdejší Osmanské říši, kde bylo zavedeno právo *majalla*, vycházející z principů *šarí'y*. Tento právní systém byl použit některými imámy jako záminka k povstání v Jemenu v letech 1891 a 1904. Na jiných místech byly však nové zákony, vycházející z evropského práva, přijaty v té době takřka bez námitek. Hlavním podnětem ke snaze včlenit do nových ústav a zákonů muslimského světa více tradičního práva bylo zavedení nových zákonů v roce 1876. Hlasy proti novým změnám se ze strany zastánců *šarí'y* začaly ozývat až o čtyři roky později. Mnozí se rovněž obávali, že přijetí části evropského právního systému by mohlo ještě zvýšit politický vliv Británie na Egypt. Na obavy ze strany obhájců *šarí'y* však nebyl příliš brán zřetel a tak začaly v zemích Perského zálivu, podle vzoru Egypta, vznikat dva typy soudů. Jeden se zabýval osobními záležitostmi obyvatel a plně vycházel ze *šarí'y*. Další, nově vzniklý typ soudního dvora,

fungoval na základě evropských zákonů a příslušely mu záležitosti spadající pod trestní zákoník. [Brown 1997: 361]

### 2.2.2. Právní podoba šarí'y, její význam a uplatnění v praxi

Význam slova šarí'a může být interpretován ve dvou různých podobách, odvíjejících se od osoby, která výklad podává. Z pohledu obyvatele západního světa je *šarí'a* právem pevně spjatým s muslimským světem a jedná se o soubor zákonů a příkazů vycházejících z islámu. Pro muslimy má pojem šarí'a mnohem hlubší význam. Při jeho chápání vycházejí z koránských veršů, které *šaríu*, což v překladu znamená *stezka, která byla připravena*, vykládají jako předem danou cestu určenou Bohem a tudíž je nutno v rámci každodenního života nařízení a zákony s ní spojené dodržovat. [Rohe 2004: 324]

Šarí'a ve světě islámu, který je sám o sobě velmi variabilní a u nějž v otázkách práva se vyskytuje mnoho mutacím výkladu, je jakýmsi středobodem, jedinou univerzální právní normou a výlučnou autoritou. [Anderson 1957: 17] Přestože je forma *šarí'y* daná, během posledních let dochází v muslimské společnosti k četným diskuzím nad smyslem a výkladem *šarí'y*. Vzestup důležitosti *šarí'y* může pravděpodobně souviset s jejím propojením s právními a vzdělávacími institucemi. [Brown 1992: 359] V moderním muslimském světě je patrna snaha pospojovat zpřetrhané vazby a posílit jednotu muslimské obce, a z tohoto hlediska se zdá být právě *šarí'a* vhodným nástrojem, s jehož pomocí by bylo možné této jednoty dosáhnout.

Právní administrativa muslimských zemí je většinou členěna do tří hlavních institucí, tedy do obecní policie, odvolacích soudů a *kádího*, samostatného soudce, který vynáší rozsudky dle islámského práva šarí'a. [Jurji 1940: 34]

Právo, které je přímo propojeno s islámem, vychází z božského zjevení, bez něhož by člověk zůstal v nevědomosti. Zjevení zákona má v sobě i jistou symboliku, kdy se Alláh nezjevil sám, neodhalil svou podstatu, ale odhalil svůj zákon, který z jeho podstaty vychází. [Anderson 1957: 13] Pro věřícího může být dodržování božího zákona aktem, který ho s Bohem úzce sblíží. Tato symbolika je zjevná i v judaismu a v křesťanství, kdy se Hospodin izraelskému lidu nezjevil sám, ale prostřednictvím Mojžíše předal Židům svůj zákon. Předání právních předpisů je jeden z mála momentů ve Starém zákoně, kdy Bůh přichází do přímého společenství s člověkem, přímo se setkává s Mojžíšem a jde tedy o zjevnou paralelu s islámem a s jeho vnímáním důležitosti předání zákona a jeho dodržování.

Šarí'a jako soubor právních příkazů pokrývá de facto všechny oblasti života a všechny druhy práva, od mezinárodního až po trestní, občanské či náboženské. Veškeré lidské konání tak spadá do jedné z pěti kategorií. Jakékoli konání může být buď Bohem přikázáno, doporučeno, ponecháno právně indiferentní, zatraceno, anebo zakázáno. [Anderson 1957: 14] Tato přikázání také nastolují pravou povahu věcí. Jejich přikázání či zapovězení Bohem je činí dobrými, správnými nebo naopak špatnými, zlými. Nejsou zapovězeny nebo přikázány proto, že by byly špatné či dobré, ale právě to, že byly Bohem přikázány nebo zakázány, jejich vnitřní podstatu definuje a až tato definice, pocházející od Boha, z nich výlučně vytváří hodnoty dobré či špatné povahy. [Anderson 1957: 15] Toto boží zjevení je primárním zdrojem muslimského práva. Dá se však ještě rozčlenit na čtyři další zdroje, a to Korán, *Sunnu* neboli praxi vykonávanou dle Mohammedova příkladu, *idžmu*, neboli konsenzus všech muslimů a *kijas*, analogickou dedukci z těchto tří primárních zdrojů [Anderson 1957: 15]

Samotná aplikace práva většinou závisí na pohledu a výkladu jednotlivých právních expertů. Výsada individuálního právního výkladu

primárních zdrojů islámu se nazývá *idžtihád* a touto výsadou disponují *mudžáhedíni*. Původně patřilo v šíitské větvi islámu právo *idžtihádu imámům*, ale s odchodem dvanáctého *imáma* do skrytu a do jeho návratu mají toto právo v omezenější formě i *mudžáhedíni* [Anderson 1957: 16] Výklad práva tedy může být velmi variabilní, v závislosti na tradicích a kulturních a národnostních odlišnostech.

Právní reformy, které byly v 19. století započaty v Egyptě a následně se dostaly do všech arabských zemí, zcela změnilu povahu práva a i náhled na něj. [Brown 1992: 366]

### **3. Společní jmenovatelé islámu a demokracie**

#### **3.1. Princip volené zastupitelské vlády**

Téměř všechny muslimské státy mají ve své historii tradici společného rozhodování, kdy vybrané problémy byly přinášeny před lidová shromáždění, kde o nich bylo diskutováno a následně rozhodováno. V mnohých kmenových společnostech byl takový model dokonce velmi podobný dnešnímu parlamentárnímu systému. Nezávisle na proudu islámu, který jednotlivé muslimské země vyznávají, zůstávají pro ně společnými a neměnnými tři principy: božská jedinečnost (*tauhíd*), proroctví (*risalat*) a kalifát. [Voll; Esposito 1994: 63] První princip, božská jedinečnost, víra v jediného Boha, je neotřesitelný a i islámští vzdělanci, kteří nejsou proti určité demokratizaci, trvají na tom, že ať už by byl zaveden jakýkoli politický systém, musí vždy vycházet z tohoto rámce, z principu víry v jediného Boha. Fundamentální křídlo tento princip vykládá jako nezpochybnitelnou vládu jediného Boha, obdařeného suverenitou. V tom případě pokládají možnost islámské demokracie za sebepopírající, jelikož suverenita jediného Boha nedává pro věřící prostor, aby se podíleli na vládě. Někteří učenci považují

islám za jasnou antitezi sekularizované společnosti. Mají však oponenty, kteří vládu lidu nevykládají a chápou ji ve smyslu delegace božské moci na věřící mající vůli a schopnost sobě vládnout. [Voll; Esposito 1994: 64] Někteří islámští badatelé se zastávají jakéhosi teokratického modelu nazývaného *'království boží'*. Teokracie v islámském smyslu však neznamena vládu jedné privilegované třídy duchovních, ale participaci celé komunity, která se aktivně zapojuje do duchovního života obce a žije podle příkázání Koránu. Americký arabista John Voll tento systém pojmenoval jako *teodemokracii*, kde se Alláhova suverénní vláda mísí s obecnou vůlí muslimského obyvatelstva. V tomto systému je každý muslim, který je schopen a kvalifikován vyjádřit relevantní názor na záležitosti islámského práva, oprávněn k interpretaci zákona daného Bohem ve chvíli, kdy je tato interpretace potřebná. V souvislosti s již zmíněným principem *tauhidu* pak Voll v tomto systému spatřuje určitý základ pro všeobecné volební právo a rovnost před zákonem. Mezi další pilíře muslimského státu patří proroctví a účast proroků na výkladu práva a Koránu, stejně tak jako kalifát (v případě sunnitského státu). Tyto dvě instituce představují na rozdíl od božské suverenity lidský prvek, podílející se na budování islámu. Prvním kalifem se stal Mohammed jako zakladatel muslimské obce. Tento systém státního zřízení přetrval až do zániku Osmanské říše, v níž turecký sultán disponoval titulem kalifa. Ten byl zrušen až s nastolením Turecké republiky v roce 1924. Z Koránu vyplývá, že každý obdařený titulem kalifa se stává vyslancem božím na zemi, tím, na nějž je delegována božská moc a kdo je určen k vládě nad dalšími věřícími. V druhé polovině 20. století se tato funkce stala znovu aktuální pro představitele obrozeneckého hnutí, kteří ji však nevykládali jako název postu jednoho nejvyššího vládce, ale jako souhrnné označení pro všechny, kdo disponují politickou mocí. I tento výklad vytváří jeden z předpokladů pro případnou demokratizaci islámu. Absolutní moc a suverenita obsažená

v *tauhídu* a představovaná Bohem na jedné straně, a na druhé straně role lidská, zakotvená v koncepci kalifátu, poskytují muslimským badatelům prostor k posuzování politických teorií, jimiž se zabývají, i v kontextu s demokratickým systémem. Tyto výklady nemusí vždy zcela zapadat do koncepcí západního pojetí demokracie, ale jsou jistou alternativou pro nahlížení západního světa na islám a jeho vztah k demokracii. Kromě již zmíněných tří hlavních principů existují i některé další. Jsou jimi konzultace (*šúra*), konsenzus (*idžma*) a nezávislý právní výklad (*idžtihád*). Tyto pojmy však nejsou vždy totožné s principem demokratických institucí a jejich uplatnění v praxi se může různit. Mají ale zásadní význam pro vytvoření islámských verzí pojmů, které jsou pro definici demokracie v západních zemích klíčové, jako například 'občan' nebo 'parlament'. Princip konzultace jako právní či politické instituce islámského světa je založen na učení Koránu, který v případě sporů či nejasností volá po nalezení společného stanoviska, jemuž má předcházet vzájemná diskuze. Korán povzbuzuje věřící a přikazuje jim, aby svá rozhodnutí činili až po konzultaci, bez ohledu na to, zda se jedná o soukromou či veřejnou záležitost. [Hamidullah 1970: 116-17] Právě funkce kalifa je praktickou ukázkou společné konzultace. Všichni muslimové delegují svou autoritu na panovníka a jejich názor tak musí být začleněn do budoucí politiky státu. Princip konsenzu jako další ze stavebních prvků politického islámu se opírá o výrok proroka Mohammeda, že jeho společenství by nikdy neodsouhlasilo něco chybného. [Esposito 1991: 83] Především pro sunnity tak konsenzus znamená legitimizaci jakéhokoli rozhodnutí. Proto také konsenzus je jedním z hlavních hybných sil interpretace a vytváření práva. Politika konsenzu je úzce spjata s předchozím principem konzultace. Konsenzus jako jeden ze základních principů korespondujících s demokratickým systémem může poměrně snadno připravit půdu pro ustavení vlády založené na vůli většiny.

Nezávislý úsudek je pro mnoho muslimů klíčem k implementování boží vůle do běžného života. Mnozí muslimští myslitelé tvrdí, že Alláh vytyčil pevná pravidla jen pro omezené množství situací a proto také obdařil člověka rozumem a schopností převádět a aplikovat přikázání boží do běžného života. [Khurshid 1976: 3] Principy, kterými je obdařena muslimská obec, jako je konsenzus, konzultace či nezávislý úsudek se tak mohou stát možnými pojítky mezi demokracií a politickým islámem.

### ***3.2. Lidská práva***

Problematika dodržování lidských práv v muslimských zemích se zdá být v očích Západu jedním z nejzásadnějších důvodů bránících nastolení demokracie. Míra dodržování lidských práv se v zemích s muslimskou většinou obyvatel velmi liší, ale přesto existuje dokument, který velmi jasně definuje názor islámu na lidská práva a přesto, že se tak mnohdy neděje, měl by být dodržován všemi muslimskými zeměmi. Jedná se o Univerzální islámskou deklaraci lidských práv, přijatou v roce 1981 Islámskou konferencí, která pak byla po drobných úpravách přijata i v roce 1991 jako Káhirska islámská deklarace lidských práv. Tato kapitola je věnována komparaci této deklarace s Úmluvou o ochraně lidských práv a základních svobod, jež byla v roce 1950 sjednána Radou Evropy.

Již preambule islámské deklarace lidských práv se odvolává na víru v Boha a na islám, který dává každému pevné morální hodnoty a prohlašuje, že všechna v deklaraci uvedená práva vycházejí z Koránu a Sunny. Je zajímavé pozorovat, že až na náboženskou povahu islámské deklarace se tyto dva dokumenty v porovnání s Evropskou úmluvou o lidských právech od sebe fakticky příliš neliší.

#### **3.2.1. Právo na život**

Obě deklarace vyhlášují neoddiskutovatelné právo každého jedince na život. V případě evropské deklarace toto právo může být porušeno jen tehdy, kdy o tom rozhodne spravedlivý soud nebo kdy se jedná o obranu před násilím atd. Tento článek je pak následně upraven v dodatku z roku 1983, ve kterém se trest smrti ruší zcela. Islámská deklarace přistupuje k právu na život totožně a dodává, že je nutné dodržovat úctu k lidskému tělu, a to i po smrti, avšak zákaz trestu smrti v ní zakotven není.

### **3.2.2. Právo na svobodu**

Právo na svobodu jedince je v obou případech chápáno jako jedna z priorit, jelikož se každý člověk rodí svobodný a nikdo nemá právo si jej podrobit. V případě islámské deklarace je udělena výjimka pro případy, kdy by se toto právo dostalo do konfliktu s autoritou vycházející ze Zákona, tedy z Koránu či Sunny. Evropská deklarace dodává i zákaz nucených či povinných prací, jakož i právo odmítnout povinnou vojenskou službu.

### **3.2.3. Právo na rovnost a zákaz diskriminace**

Výklad tohoto práva v obou dokumentech jasně určuje, že nikdo nesmí být vystaven útlaku nebo omezení svých práv na základě pohlaví, náboženské příslušnosti, rasy, barvy pleti, původu či jazyka. Evropská deklarace přidává ještě zákaz diskriminace na základě politického či jiného smýšlení, majetku či společenského postavení.

### **3.2.4. Právo na spravedlnost**

Každý má právo na to, aby byla jeho záležitost spravedlivě projednána, stejně jako právo na odvolání se proti rozsudku soudu. I presumpce nevinny je v obou deklaracích zásadním principem. Islámská deklarace uvádí, že žádný čin nesmí být označen za protiprávní, pokud tak není přímo uvedeno v Koránu. Evropská deklarace zakazuje princip retroaktivity a uvádí, že výše trestu může být uvalena pouze v té míře, ve které mohla být uvalena v době spáchání činu.

### 3.2.5 Právo na ochranu před mučením

Islámská deklaráce vyhláší, že nikdo by neměl být podrobován mučení anebo vyhrožování použitím násilí, a to jak psychického, tak fyzického. Zakazuje rovněž vynucování jakéhokoli přiznání ze spáchání zločinu. Evropská deklaráce jen krátce uvádí, že nikdo nesmí být mučen nebo podrobován ponižujícímu trestu.

### 3.2.6. Právo menšin

Na rozdíl od evropské deklaráce obsahuje muslimská samostatnou pasáž o menšinách a jejich právu. V otázce snášenlivosti k náboženským menšinám se odvolává na Korán, v němž je řečeno: "*Nebudiž žádného donucování v náboženství*" [Korán, 2:257]. V otázce práva menšin je pak uvedeno, že je na každém, aby si vybral, zda se bude řídit v záležitostech občanských a osobních islámským právem, anebo zda se bude řídit právem své vlastní země. Evropská deklaráce se otázkou menšin přímo nezabývá, dotýká se jí při zákazu diskriminace.

### 3.2.7. Právo na svobodu vyznání, myšlení a projevu

*„Každý má právo na vyjádření svých myšlenek a své víry do té míry, která je stanovena zákonem. Nikdo však není oprávněn šířit nepravdy a tvrzení, které by mohly vést k veřejným nepokojům či k pomluvám.“* Tak zní první část článku muslimské deklaráce týkající se náboženských svobod. Nikdo rovněž nesmí zesměšňovat náboženské názory ostatních, anebo vůči nim rozdmýchávat veřejnou nenávisť. Každý muslim má také právo, či dokonce povinnost, postavit se každému, i nejvyšší autoritě, která by jednala v rozporu s Koránem. Také nesmí existovat žádná zábrana, která by znemožňovala šíření informací, pokud by tím nedocházelo k porušení bezpečnosti a pokud by byly v mezích Zákona. Tato část tohoto článku může být vykládána jako opatření proti cenzuře, a to nejen náboženské. Evropská deklaráce zajišťuje právo každého na svobodu myšlení, náboženského vyznání, včetně práva kdykoli své

náboženské vyznání změnit, stejně jako právo své náboženské přesvědčení veřejně projevovat. Tato svoboda může být omezena jen zákony, které jsou nezbytně nutné pro udržení veřejné bezpečnosti, veřejného pořádku, zdraví, morálky a ochrany práv a svobod.

### **3.2.8. Právo na svobodu sdružování**

Toto právo muslimská deklarace chápe jako povolení pro všechny k mnoha formám participace, ať už samostatně nebo kolektivně, na náboženském, kulturním a společenském životě. Rovněž všechny opravňuje k založení institucí, jejichž smyslem je podporovat to, co je dobré (*ma'roof*) a stíhat vše, co je špatné (*munkar*). Povinností každé komunity je také nastolení podmínek, v nichž se každý její člen může plně rozvíjet. V evropské verzi lze nalézt kromě základního shromažďovacího práva rovněž právo na zakládání odborů a vstupu do nich a tyto svobody mohou být porušeny jen v případě, došlo-li by jejich respektováním k situacím ohrožujícím národní bezpečnost, zdraví obyvatel atd.

### **3.2.9. Právo na ochranu majetku**

Ochrana majetku a právo na něj by měly být v muslimském světě dodržovány až na případy, které jsou proti veřejnému zájmu. Evropský model připisuje každé, jak právnické, tak fyzické osobě, právo na pokojné užívání svého majetku s tím, že nikdo jej nemůže být zbaven s výjimkou veřejného zájmu, s výjimkou případu, které jsou uvedeny v zákoně či jsou součástí podmínek stanovených mezinárodním právem.

### **3.2.10 Právo na založení rodiny**

Toto právo je dané dle islámské deklarace všem. Každý má rovněž právo vychovávat své děti v souladu s náboženstvím, které sám vyznává. Nikdo nesmí být nucen k uzavření manželství. V tomto ohledu je Evropská deklarace lidských práv méně sdílnější, když pouze zmiňuje právo na uzavření manželství pro všechny, kteří jsou způsobilí věkem. Muslimská

deklarace zato věnuje ještě jeden speciální článek právům vdaných žen, jimž přisuzuje právo na přebývání ve stejném domě jako jejich manžel, či právo na spoluužívání majetku. Rovněž je opravňuje k podání žádosti o rozvod a k tomu, aby po manželovi dědily. K tomuto článku by bylo možné přirovnat článek evropské deklarace zajišťující rovnost mezi manželi, jak při uzavírání manželství, tak při jeho trvání či případném rozvodu.

### **3.2.11 Právo na vzdělání**

Právo se vzdělávat je dle islámské deklarace dané všem a míra vzdělání, které může kdokoli dosáhnout, by měla být závislá pouze na osobních schopnostech a dovednostech každého. Každý by měl mít také právo na svobodný výběr zaměstnání. Evropská úmluva dodává povinnost státu při výuce respektovat vzdělávání dětí ve shodě s náboženským a filozofickým přesvědčením rodičů.

### **3.2.12 Právo na soukromí a právo na sociální jistoty**

Muslimská deklarace garantuje právo každého na ošacení, jídlo, přístřeší či lékařské ošetření, poskytnuté z prostředků komunity a toto právo by měla dodržovat každá komunita ve vztahu k těm svým členům, kteří si tyto základní potřeby nedokážou zajistit sami. Každý má rovněž právo na ochranu svého soukromí. Evropský dokument se o zajištění sociálních jistot nezmiňuje, uvádí však na rozdíl od islámské deklarace právo na respektování soukromého a rodinného života, obydlí i korespondence.

### **3.2.13 Právo svobodného pohybu**

Vzhledem k tomu, že islámský svět je součástí *ummy*, muslimské obce, měl by mít každý muslim dle Univerzální islámské deklarace lidských práv nárok na svobodný pohyb po všech muslimských zemích. Stejně tak nesmí být nikdo vyhoštěn či deportován ze své země, pouze v případě, že by tento postup byl v souladu se zněním Zákona. Zde je možné nalézt kontradikci k evropské úmluvě, která zakazuje vyhoštění kohokoli, kdo

je státním příslušníkem dané země a nikdo také nesmí být zbaven práva vstoupit na území státu, v němž má svou státní příslušnost. Vyhlašuje rovněž právo svobody pohybu a pobytu na všech územích pro všechny, kteří se na tomto území zdržují právoplatně.

Muslimská verze deklaráce lidských práv se dále zabývá i otázkami práva na získání azylu, práva na ochranu cti atd. Evropská deklaráce se speciálně věnuje právu na svobodné volby, které musí být tajné a v relevantních časových intervalech. Zajímavým článkem je rovněž dodatkový čl. 3 Evropské deklaráce z roku 1983, který zakazuje uvěznění pro dluh.

Podíváme-li se blíže na srovnání těchto dvou deklarácí, jsou formálně z velké části totožné, alespoň ohledně nejdůležitějších práv a svobod, jimiž se zabývají. Na první pohled jsou zde jen dvě výraznější odlišnosti. Každý článek muslimské deklaráce je na rozdíl od deklaráce evropské opatřen dodatkem, že dané právo je sice nepopíratelné, ale může být porušeno v případě, že by odporovalo Zákonu. Tímto Zákonem nejsou myšlena specifická nařízení pro jednotlivé státy, ale, jak už vyplývá z předmluvy k tomuto dokumentu, tento Zákon pochází od Boha, který je jedinou autoritou disponující právem vytvářet zákon. Proto je, mluví-li se v této deklaráci o Zákonu, tento pojem vždy vyznačen velkým počátečním písmenem a je jím myšlen Korán. Evropská deklaráce se sice také na mnoha místech odvolává na možnost střetu určitého práva se zákonem daného státu, vždy však vyjmenovává konkrétní situace, které by odepření tohoto práva umožnily. Dalším výrazným rozdílem v obou dokumentech je vztah k cizincům. Práva cizinců a menšin jsou zvlášť rozvedena v článku X. Univerzální islámské deklaráce lidských práv. Přestože Evropská deklaráce obdobný samostatný článek nemá, zmiňuje práva cizinců na mnoha dalších místech, například v článku 6. pojednávajícím o právu na spravedlivé řízení, považuje za nezbytné, aby všechna obvinění proti kterékoli osobě byla vznášena v jazyce, kterému

tato osoba rozumí a zajišťuje právo na bezplatnou pomoc tlumočníka. Problematice práv cizinců je věnován rovněž článek 1. Protokolu č. 7 k Úmluvě o ochraně lidských práv a základních svobod, který poskytuje procesní záruky v případě vyhoštění cizinců. Touto otázkou se zabývá také článek 3. Protokolu č. 4 k Úmluvě o ochraně lidských práv z roku 1963, obsahující zákaz hromadného vyhoštění cizinců.

Z teoretického hlediska, při porovnání jednoho ze základních dokumentů upravujících lidská práva a svobody západního světa, resp. Evropy a deklarace lidských práv muslimských zemí, lze konstatovat, že pokud by ve všech muslimských státech byla tato deklarace dodržována, mohla by být jedna ze základních podmínek fungující demokracie, a to dodržování lidských práv, v islámském světě naplněna. Otázkou však zůstává, nakolik jsou teoretická ustanovení této deklarace v souladu s praxí v jednotlivých muslimských státech.

## **4. Neslučitelné prvky islámu a demokracie**

Tato kapitola by měla poskytnout stručný pohled na nejzásadnější problémy, které stojí v cestě k úspěšnému propojení islámu a demokracie.

### ***4.1. Sekularizace***

Vztah muslimů k sekularizaci je částečně dán historií Západu, jeho politikou a náboženstvím, protože historická praxe Západu ve vztahu k muslimským zemím může v těchto zemích vyvolávat obavy, že sekularizace je nejjednodušší cestou k celkovému odklonu společnosti od islámu jako takového. Evropskou kolonizaci a modernizaci muslimové chápali jako snahu o zavedení západního sekularismu a tedy i o morální oslabení muslimské společnosti.

Přestože někteří muslimové, a především ti, kteří tvoří prozápadně orientovanou elitu, považují sekularizaci za nezbytnou k vybudování silné moderní společnosti, většina muslimů vidí nadále v sekularizaci snahu ochudit islám o jeho dědictví, které po staletí spočívá v těsném propojení státu, politiky a náboženství. Sekularizace je v muslimském světě považována za jakési synonymum ateismu. [Esposito 1991: 156] Problém možné sekularizace islámu tkví mj. v potřebě desakralizace náboženských textů, symbolů a institucí. [Bakti 2005: 392] Pro muslimy je příznačné, že více naslouchají duchovním autoritám než politickým. [Carrol 1984: 375] Islámská společnost má další četná specifika, která stojí mezi islámem a úspěšnou sekularizací. Mezi ně se řadí především islámské právo *šarí'a*, které prostupuje všemi institucemi a je výlučně náboženské povahy. Jednou z hlavních funkcí muslimského státu je dohlížet na dodržování *šarí'y*, což se však zcela vymyká myšlence plně odděleného státu od náboženství a zde začíná jedna z mnoha překážek sekularizace. [Carroll 1984: 378]

Další oblastí, která je pevně svázána s náboženstvím, je oblast vzdělání. Školy jsou ve většině případů provozovány v rámci některé z mešit, anebo na školách jsou mezi učiteli náboženské autority a významní duchovní. [Carrol 1984: 375] Islámský stát je tedy propojen s náboženstvím právem, vzděláním a jak v případě sunnitského, tak šiitského islámu existuje mnoho islámských předpisů, které regulují státní aktivity mimo rámec náboženství a naopak propojují fungování státu s náboženským vedením. [Carroll 1984: 376]

Islámská víra však neznamena pouhé omezení státní autority, ale rovněž motivuje a přímo přikazuje věřícím následovat pravidla a zákony státu, pokud je stát vybudován na islámských principech. Islám ze své podstaty tedy není konvertibilní s moderním liberálním státem, neboť liberální politika staví především na právech a zájmech jednotlivce, zatímco pro

islám je nejdůležitější obec, její zájmy, její víra. Zatímco v demokratických státech pochází legitimita od lidu, v islámských státech, i když se může jednat o vládu lidem volenou, boží vůle je považována za hlavní zdroj moci. [Carroll 1984: 380]

## ***4.2. Lidská práva v praxi***

Otázka dodržování lidských práv v islámských zemích se v posledních letech stává jedním ze zcela zásadních problémů. Názory, že lidská práva v islámských zemích nejsou nijak porušována, se opírají především o výzkum na teoretické bázi, vycházející z Univerzální islámské deklarace lidských práv, která porušování lidských práv zakazuje a měla by být závazná pro všechny muslimské země. Naproti tomu oponenti tohoto tvrzení tvrdí pravý opak a poukazují především na tvrdou cenzuru, pronásledování náboženských menšin, nelidské zacházení ve věznicích a nespravedlivé procesy. Jejich studie jsou zásadně založeny pouze na údajích získaných z konkrétních případů. Faktem je, že většina muslimských zemí podepsala nejen Univerzální islámskou deklaraci lidských práv, ale podpisy takových států s většinovým muslimským obyvatelstvem, jako například Afghánistán, Egypt, Irák, Írán, Sýrie či Turecko, lze již od roku 1948 nalézt na rezoluci OSN schvalující Všeobecnou deklaraci lidských práv. Je proto třeba podrobněji posoudit, nakolik mají pravdu ti, kdo deklarují, že islám, jako náboženské a politické zřízení vytváří optimální prostředí pro porušování lidských práv.

### **4.2.1 Dodržování lidských práv po vydání Univerzální islámské deklarace lidských práv a svobod.**

James Paul a Joe Stork v roce 1987, tedy několik let poté, co byla podepsána Univerzální islámská deklarace, shromáždili množství

informací podporujících domněnku, že lidská práva jsou ve světě islámu stále porušována. Poukazují na případ z roku 1984, který se odehrál v marockém hlavním městě v nemocnici Ibn Sina, kde došlo k sebevraždě jednoho z pacientů skokem z nejvyššího patra nemocniční budovy. Po důkladnějším ohledání byly na jeho těle nalezeny známky mučení. Později se ukázalo, že část nemocničního zařízení sloužila jako utajené oddělení, ve kterém byli drženi političtí vězňi. [Paul; Stork 1987: 2] Znepokojujících zpráv z této doby je mnoho, ať už se týkaly koptské menšiny v Egyptě, nemuslimské populace v Súdánu, či politických vězňů v ostatních muslimských zemích. Praxe, k níž docházelo před téměř třiceti lety, tedy dokazuje, že je velký rozdíl mezi psaným právem a mezi realitou. Všechny jmenované země měly ve zmiňované době svou vlastní ústavu, měly své programy, které se zabývaly dodržováním a dohledem na dodržování lidských práv. Přesto však byly zákony buď tajně obcházeny, anebo byly přestupky proti nim z vyšších míst jednoduše ignorovány. Znamenají však tyto případy všeobecně rozšířenou praxi?

#### **4.2.2. Studie lidských práv v islámských zemích na základě dat projektu CIRI**

Pro hlubší a objektivnější posouzení této otázky mohou posloužit vybraná data projektu zabývajícího se měřením lidských práv ve všech zemích světa, CIRI *human rights data project* [<http://ciri.binghamton.edu/index.asp>] autorů D. L. Cingranelliho a D. Richardse. Za relevantní proměnné, které mají v případě posuzování porušování lidských práv klíčovou roli, lze považovat následující: *Physical Integrity Rights Index* - index porušování lidských práv v oblastech jako je například věznění pro politické názory, mučení, mimosoudní zabití či únosy. V tabulce (viz příloha č.1) může tento údaj dosahovat hodnot na škále od 0 do 8, kdy nula znamená, že zákaz porušování těchto práv je vládou dané země ignorován; hodnota 8 pak označuje ty státy, kde k porušování daných lidských práv nedochází.

Ostatní proměnné mohou dosahovat hodnot od 0 do 2, kdy nula představuje ignoraci dodržování daného práva, 1 znamená, že příležitostně došlo k porušení tohoto práva a hodnota 2 vyjadřuje stav, kdy ve zkoumaném státě k porušení dané proměnné nedošlo. Dalšími proměnnými v tomto případě jsou konkrétní údaje týkající se neobjasněných zmizení politických oponentů, doložených případů mučení vězňů, mimosoudního zabití, tedy zabití bez řádného soudu jen na základě *šarí'y* a věznění politických oponentů. Do zkoumaných oblastí je zahrnuto rovněž právo na shromažďování, právo svobodného pohybu jak v dané zemi, tak mimo ni, svoboda náboženského vyznání, práva pracujících, ekonomická práva žen (tato proměnná v sobě obsahuje rovnocenné zacházení a podmínky v přijímacím řízení, resp. v následném povyšování, právo vykonávat zaměstnání označená za nebezpečná, právo pracovat u armády či policejních složek, právo na rovnocenné finanční ohodnocení, právo na výběr zaměstnání bez souhlasu manžela atd.). Hodnota 0 v tomto případě znamená absenci legálních opatření vedoucích k zajištění těchto práv, hodnota 1 vyznačuje určitá práva garantována zákonem, kdy ale tato práva nejsou uvedena do praxe, hodnota 2 indikuje určitá práva garantovaná zákonem, která jsou efektivně uvedena do praxe, přestože stále existuje určitá míra diskriminace. Při hodnotě 3 jsou všechna ekonomická práva žen garantována zákonem a jsou rovněž uvedena do praxe. Další samostatnou použitou proměnnou jsou politická práva žen, obsahující následující práva: právo volit, právo být zvolen, právo na vytvoření petice, právo na vstup do politické strany. Tato proměnná může opět dosahovat hodnoty na stupnici mezi 0 a 3. Předposlední proměnnou jsou v tomto případě společenská práva žen, která v sobě zahrnují právo na rovnoprávné dědictví, na vstup do manželství za stejných podmínek jako muž, právo cestovat do zahraničí, právo být držitelkou pasu, právo na podání žádosti o rozvod, právo na osobní vlastnictví, právo na participaci v kulturním i

společenském životě, právo na vzdělání a ochranu před ženskou obřízkou či nucenou sterilizací. Tato proměnná může opět dosahovat hodnotu mezi 0 a 3. Poslední proměnnou použitou pro výzkum dodržování lidských práv je nezávislost justice. Tato proměnná může dosahovat hodnot na žebříčku mezi 0 a 2. Pro potřeby této práce jsou vybrány následující země, u nichž bylo dodržování zmíněných lidských práv zkoumáno: Afghánistán, Alžír, Bahrajn, Egypt, Írán, Irák, Jordánsko, Libye, Maroko, Pákistán, Saudská Arábie, Spojené arabské emiráty, Súdán, Sýrie a Turecko, tedy státy, které disponují muslimskou většinou obyvatel, bez ohledu na to, zda se jedná o šíitské či sunnitské státy. Dalším údajem, determinujícím komparované informace, jsou jednotlivé roky, kdy k měření dodržování lidských práv docházelo, tj. 1981, 1990, 2000 a 2010. Na základě porovnání předchozích údajů je možné pokusit se zjistit, zda, v jakých případech a v jaké míře byla lidská práva porušována a zda v průběhu let 1981-2010 došlo k určitému vývojovému trendu.

Na základě dat shromážděných z projektu CIRI lze konstatovat, že žádná z výše uvedených proměnných není v rámci muslimských států dodržována, a že od roku 1984 nedochází ani k náznakům vzestupné tendence jejich dodržování. Z tabulky je patrné, že v několika případech sice byla u některých zemí v dodržování lidských práv zaznamenána vzestupná tendence, jedná se však bohužel jen o jevy ojedinělé.

## **5. Demokracie a islám v praxi konkrétních států**

Předchozí část této práce byla věnována především teoretickému rámci islámu, vycházejícímu přímo z Koránu, v porovnání s demokracií rovněž v její ideální podobě. Skutečnost se však od teorie mnohdy liší a cílem této kapitoly je zmapovat na příkladu dvou významných islámských zemí, Turecka a Íránu, jak se snahy o zavedení demokracie projevují v

praxi. Především pak posoudit, jak došlo k demokratickým změnám v Turecku, co bylo hlavní silou, která tyto změny umožnila, zda se jedná o změny trvalé a zda by bylo možné použít tento model i při uvádění demokracie do života společnosti v ostatních muslimských zemích.

### **5.1. Turecko**

V současné době je Turecko republikou, jehož nová ústava vešla v platnost v roce 1982 a byla schválena referendem. Zákonodárnou moc vykonává turecké Velké národní shromáždění, které je jednokomorové a je voleno ve všeobecných, pluralitních volbách. Důležitou ústavní zásadou je sekulární charakter státu. [Kropáček 1999: 90-91] Turecko je v očích mnoha obyvatel Západu vzorem muslimské země, v níž došlo k implementaci demokratických základů jak do ústavy, tak do společnosti, avšak která přesto zůstala společností muslimskou. Také se snahou Turecka o začlenění do struktur Evropské unie je posilováno všeobecné vnímání této země jako státu spíše západního typu. Co se týče tureckého islámu, byl v historii de facto rozdělen do dvou rovin. V jedné rovině, té formální, byl islám chápán jako státní náboženství, náboženství vyučované na školách. Druhou rovinou se pak stalo náboženství propojené s mysticismem, které vyústilo v hojně vytváření dervišských bratrstev, specifických náboženských skupin, které byly pro oblast Malé Asie a Osmanské říše typické. [Lewis 1952: 39]

#### **5.1.1 Reformy před vznikem tureckého státu**

K pozvolné přeměně uspořádání poměrů v Osmanské říši směrem k demokracii docházelo již od začátku 19. století, kdy ještě za existence sultanátu byly uskutečněny takzvané *tanzímátské* reformy. [Tibi 2009: 54] Tyto reformy, vyhlášené v roce 1839, byly zaměřeny na oblast hospodářství, soudnictví, školství a na úřední aparát a měly zajistit

schopnost říše konkurovat Západu. Tyto reformy však měly četné odpůrce, kteří je považovali za nástroj Západu na ovládnutí Osmanské říše. Strach z modernizace přicházející ze Západu měl například za následek, že k povolení tisku novin došlo teprve dvě stě let poté, co se tištěné noviny staly denní praxí v západních zemích. Rozvoji moderního státu na území Osmanské říše zabraňovaly zejména korupce a striktní dodržování práva šarí'a a právě tyto dva faktory byly jedněmi z hlavních vnitřních příčin jejího pádu. Po *mladoturecké* revoluci, která se odehrála v roce 1908, se v turecké společnosti začaly prosazovat snahy o nalezení společné cesty islámu i modernizace a ke slovu se postupně dostávali náboženští reformátoři. [Lewis 1952: 38] Konec Osmanské říše pak přinesla především první světová válka, kdy po porážce v ní tato říše přišla o velkou část svého území. Zde se však již dostává ke slovu Mustafa Kemal Atatürk, jehož reformy vedly posléze k ustavení demokratických institucí v Turecku. [Wing, Varol 2006: 16 ]

### **5.1.2. Atatürkovy reformy zavedené po vzniku Turecké republiky**

Kemal Atatürk byl osmanským důstojníkem a smlouvu ze Sèvres, dle které měla Osmanská říše přijít o významnou část svého území, považoval za nepřijatelnou. Proto shromáždil část vojska a dal impuls k rozvinutí nacionalistického hnutí, s nímž se mu podařilo získat většinu území zpět a dát vzniknout modernímu Turecku. Atatürk věděl, že jediná možnost, jak udržet reformy, které naplánoval, je zajistit absolutní sekularizaci společnosti. To však znamenalo zásadní změny ve společnosti, v níž po staletí existoval model vlády na základě náboženského práva. [Wing, Varol 2006: 16] Mezi tyto změny patřilo například zakázání nošení fezů i šátků, změna abecedy, přijetí Gregoriánského kalendáře, uznání nedělí jako dnů volna, stejně tak jako úprava a omezení výuky náboženství na veřejných, státních školách.

Jedním z velkých mezníků v přeměnách Turecka na státu, jaký známe dnes, bylo převzetí evropských občanských zákoníků a právních norem. [Lewis 1952: 39] Soudy fungující dle práva šari'a byly zrušeny, stejně tak jako kalifát a ostatní prvky právního a politického systému, které fungovaly podle náboženských předpisů. Přestože by se mohlo zdát, že v Turecku došlo k absolutní sekularizaci a dalo by se říci i k významnému omezení v oblasti náboženství, některé z náboženských projevů, jež byly novými reformami zakázány, přece jen přetrvávaly. Jednalo se například o již zmíněná dervišská bratrstva, která i přes Atatürkovy zákazy tajně fungovala dál. [Lewis 1952: 39]

Prvním z kroků, který ztělesňoval zřeknutí se muslimské víry jako hlavní vládnoucí autority, bylo vyhlášení šesti základních principů Republikánské lidové strany z roku 1931, ve kterých se tato strana přihlásila k principům nacionalismu, populismu, republikanismu, revolucionismu, sekularismu a etatismu. [Cooper 2002: 117] Tyto principy byly jasným ztělesněním toho, jakým směrem se mělo moderní Turecko ubírat a měly vést přímo k odstátnění církve a k převzetí moci z církevních rukou.

Jednou ze základních proměn Turecka pod vládou Kemala Atatürka nebyla jen změna chápání náboženství jako vládní moci, ale uskutečnění reformy především v hospodářské oblasti. Atatürk se rozhodl nepokračovat v hospodářské politice Osmanské říše založené především na zemědělství a dal přednost těžkému průmyslu. [Cooper 2002: 117] Právě změna zavedeného hospodářství země se stala jednou z hybných sil, které vedly k proměně společnosti. Došlo přitom k jednomu ze zajímavých jevů, který patrně předznamenal Atatürkův úspěch v proměně státu i společnosti, a to i z hlediska delší časové perspektivy, než jakou byla doba jeho vlády. Kemal Atatürk se totiž odhodlal ke změně okamžité, k celostátní revoluci, která byla provedena na všech úrovních, státních i společenských, tak říkajíc ze dne na den. Možná, že pokud by

docházelo ke změnám postupně, na základě dialogů a kompromisů, měli by odpůrci Atatürkovy politiky příležitost k hlasitějším vystoupením, měli by více času na obranu a na vytvoření silné opozice proti oficiální státní politice. Avšak ve chvíli, kdy došlo k totálnímu převrácení muslimských hodnot, k modernizaci všech společenských a politických oblastí, se odpor proti Atatürkovým změnám roztříštil jen do menších skupin, které protestovaly proti jednotlivým krokům.

### **5.1.3. Důvody Atatürkova úspěchu při zavádění reform**

Existuje několik důvodů, proč se Atatürkovy metody setkaly s úspěchem a byly přijaty většinou tureckého národa. Lze se domnívat, že jako nejdůležitější faktor podmiňující tyto úspěchy byla doba a situace, v níž se rozpadlá Osmanská říše nacházela. Poražený turecký národ si byl vědom, že přicházejí neodvratné změny, které bude muset akceptovat a bylo pouze na něm, zda tyto změny budou zavedeny Turkem, vlastencem, anebo cizí mocností, která se zasloužila o jejich porážku v první světové válce a o rozpad Osmanské říše. Proto byla Atatürkova cesta schůdnější, přesto, že zcela zničila náboženské základy, na nichž byla do té doby turecká společnost postavena. Udržení národa a možnost uchování vlastní identity pod vládou vlastence byla pro Turky prioritní. Vnímání Atatürka jako zachránce národní suverenity mu vytvořilo prostor vhodný pro zavedení jakýchkoli změn. Reformy tedy byly přijaty především proto, že byly zavedeny Turkem, nikoli vnější silou, což by pro Turky znamenalo nesnesitelnou potupu. Se zajímavou myšlenkou, která také může objasnit Atatürkův úspěch v Turecku, přichází Malcom Cooper ve své studii *The legacy of Atatürk*. Označuje zde Atatürka za instituci samu o sobě. [Cooper 2002: 118] Z tohoto přístupu je možné dospět k vysvětlení, proč Atatürkův odkaz přetrval a proč i po změně vedení země nedošlo k návratu ke starému systému. Atatürka by bylo možné přirovnat k jiným hlavám autoritativních režimů, jako byl Lenin či Stalin. I jim se podařilo

zcela převrátit systém, který v jejich zemi fungoval, aniž by před tím došlo k zásadnější přípravě společnosti na chystané změny. I oni se stali politickými ikonami. I když právě s komunistickými, totalitními režimy měl režim Atatürkův několik společných jmenovatelů, jeho politický systém nebyl na rozdíl od nich založen na žádné vyhraněné ideologii. Hlavními dvěma ideovými směry, kterými se řídil, byly sekularismus a nacionalismus. Přitom sekularismus jako něco do té doby pro muslimskou společnost zcela nepřijatelného, zatímco semeno výrazného nacionalismu padlo u obyvatel bývalé Osmanské říše, poražené v první světové válce, na úrodnou půdu a zásadní, populistické kroky z něho vzešlé, byly všemi vítány. [Wing; Varol 2006: 20]

Na tureckém příkladu je zvláštní i způsob, který Atatürk při zavádění některých ze západních demokratických principů do tradiční muslimské společnosti, včetně sekularizace, použil. Šlo o autoritativní přístup, kterým se Atatürk při implementaci demokratických principů do společnosti řídil a tedy o přístup, který je teoreticky v souvislosti s demokracií jako takovou nepřijatelný. Při zavádění změn nebyl brán v potaz názor obyvatel a reformy, jejich forma a způsob implementace, nevzešly ze všeobecného konsenzu.

Příčiny Atatürkova úspěchu lze shrnout tak, že rozhodující úlohu v něm sehrály vůdčí osobnost a schopnosti Kemala Atatürka, způsob a razance zavádění reforem, dále pak hospodářský rozkvět, jenž v zemi nastal, stejně jako časové období národního povstání, obrození a formování, spojené se získáním zpět většiny osmanského území. Atatürk se stal respektovaným vůdcem, kterého Turci následovali a byli ochotni akceptovat všechny jím předložené reformy.

#### ***5.1.4. Vývoj Turecka po smrti Kemala Atatürka***

Událostí, která byla na cestě k turecké demokracii po smrti Kemala Atatürka klíčovou, se staly volby v roce 1950, kdy se strana, mající do té

doby monopol na vládnutí, podrobila vůli lidu. Svobodné volby jsou však pouze jedním ukazatelem demokracie. Od té doby došlo v historii Turecka ke čtyřem pučům, o nichž Turci mluví jako o intervencích majících za cíl převzetí moci armádou. Ani v jednom z těchto případů však k faktickému převzetí moci nedošlo a vše se vrátilo do starých kolejí. [Lewis 1994: 41] Přestože se zavádění demokracie v Turecku za vlády Kemala Atatürka uskutečnilo razantně, s jistou nedočkavostí, v nadcházejících obdobích docházelo k prosazování demokratických zásad mnohem pomaleji. Jedním ze základních projevů demokratizace za vlády, která následovala po Atatürkově období, bylo například zavedení svobody tisku. [Lewis 1994: 43] Omezení cenzury tak rozšířilo seznam práv a svobod, které jsou v demokratických zemích běžnou praxí.

Politické změny v Turecku přinesly také transformaci hospodářství země. Turecko se mohlo pyšnit mezi ostatními muslimskými zeměmi nárůstem životní úrovně obyvatel i stabilní ekonomickou situací, která není postavena na výnosech z těžby ropy ani jiném nerostném bohatství. Zásadním rozdílem, jak již bylo řečeno, je však sekularizace, která ve vztahu islámu a demokracie a v porovnání Turecka s ostatními muslimskými zeměmi vytváří nepřemostitelnou propast. Není totiž možné vytvořit demokratické instituce, pokud by zůstaly nadále řízeny světem duchovních a stavěly by na islámských základech, z nichž některé jsou s demokracií v přímém rozporu. [Lewis 1994: 45] I když se může zdát, že přerod Turecka ze země řízené islámem na zemi s de facto demokratickým systémem se Atatürkovi zdařil bez výjimek a trval i po jeho smrti, situace v této zemi nebyla a není tak jednoznačná. Již na počátku devadesátých let minulého století došlo k výraznému nárůstu voličů stran, které si za svůj cíl vytyčily návrat od sekularizované formy státu ke státu náboženskému. Výsledky parlamentních voleb, které se odehrávaly od začátku až do konce devadesátých let 20. století udávají, že 20 – 25 % voličů bylo pro obnovení náboženského státu. [Cooper

2002: 121] Narůstající hrozbě znovuzavedení islámu jako státního náboženství a turecké politice, která začíná ohrožovat striktní sekularizaci státu, je věnována následující kapitola.

### **5.1.5. Současné politické směřování Turecka**

Jedním z náznaků toho, že turecká demokracie není tak bezproblémová, jak se může na první pohled zdát, je situace, jež nastala po volbách v roce 2008. Vítězství premiéra Erdoğana bylo kladně přijato jak představiteli Evropské unie, tak Bílým domem. Nový premiér byl chválen pro skvělý příklad, který Turecko udává ostatním muslimským zemím a pro vůdčí schopnosti, jimiž Erdoğan disponuje. [Rubin 2008a: 1] Tyto kvality se však při detailnějším pohledu nemusí jevit tak dokonalými, jak je vidí představitelé Západu. Krátce po volbách došlo k zajímavému případu, kdy proti vládnoucí straně *Adalet ve Kalkınma Partisi* [AKP] byla u ústavního soudu vznesena žaloba, jež se týkala porušení oddělování náboženských a státních záležitostí. V minulosti docházelo k podobným nařknutím z porušení sekularizace jen zřídka, a vždy byla hned zjednána jejich náprava. V tomto případě však došlo ke zcela jiné reakci. Bylo zatčeno několik novinářů, kteří se případem zabývali. Díky tomu se na hlavu premiéra Erdoğana začala snášet kritika jak od ostatních novinářů, tak od politiků z opozičních stran. K neopodstatněnému zatčení novinářů již jednou do té doby, za předchozí Erdoğanovy vlády, došlo. Z několika kauz, jež se odehrály v období vlády AKP, je zjevné, že Erdoğanova politika začíná přinášet snahy o podporu náboženství mimo meze, které určuje ústava. Za vlády této strany došlo rovněž k obměně více než 4 000 soudců, celkového počtu 9 000, přičemž mnozí se domnívají, že šlo o krok AKP k podmanění si justice a dosazení soudců, kteří jsou jejich politice nakloněni. Padly i

návrhy, aby AKP byla pro své nepopíratelné snahy o islamizaci Turecka zakázána. [Rubin 2008a: 2]

Z hlediska ústavy je Turecko plně sekularizovaným státem. Bohužel se v posledních letech stále více stáváme svědky výjimek, které potvrzují skutečnost, že reálná demokratičnost sekularizovaných institucí je oslabována. Turecké zákony sice mohou garantovat svobodu projevu či náboženského vyznání, praxe je však mnohdy jiná. Ať už se jedná o případ zatčených novinářů, kteří kritizovali laxní přístup vlády při řešení stížností na nedodržování principů sekularizace, nebo o případ z roku 2005, kdy byl zatčen spisovatel zabývající se historickými dokumenty spojenými s vyvražďováním Arménů za 1. světové války, kapitoly dějin Turecka, jejíž uznání je tureckou vládou stále zakázáno. Tyto případy ukazují na rozrůstající se cenzuru, kterou vláda používá jako nástroj k prosazení svých politických zájmů a k eliminaci opozice. Přestože je Turecko považováno za nejsvobodnější muslimskou zemi, není možné ji chápat jako plně demokratickou. Alespoň ne ve světle nedávných událostí a na základě současného politického vývoje. Národní bezpečnostní rada je stále ovládána armádou. Volby však nadále zůstávají svobodnými, přestože stále sílí role AKP vede k faktické vládě jedné strany, která nebere ohled na názor opozice a ani na dodržování ústavy. Turecká ústava garantuje náboženskou neutralitu, jež by měla být uplatňována jak v turecké politice, tak ve veřejné správě. O porušení tohoto základního principu však za všechny případy mluví zjištění, které v roce 2008 otřáslo tureckou společností. Zaměstnanci některých větších firem, jak soukromých, tak státních, museli při vstupních pohovorech projít testem, zkoumajícím jejich znalost Koránu. [Rubin 2008b: 1] Zde je patrný zásadní odklon od původní politiky Turecka. Jak jinak by bylo možné, aby v sekularizované zemi docházelo k případům porušování základních práv a svobod, které garantují právo

na svobodu projevu a na náboženskou svobodu, jež je zakotveno v ústavě.

#### *5.1.6. Turecko a sekularizace*

Turecká verze sekularizace v sobě zahrnuje téměř všechny principy oddělení církve od státu, které za sekularizaci považuje západní společnost. Turecko základní systém sekularizace převzalo z francouzského modelu, jenž je v mnoha ohledech striktnější, než v ostatních západních zemích. Západ totiž chápe sekularizaci především jako pravidlo, které určuje, že stát nezasahuje do záležitostí církve a ovšem ani církev nemá žádný vliv na chod státu.

Turecký sekulární stát však má přístup a možnost regulace v oblastech spadajících pod vliv církve, respektive islámu. Právě sekularizace je klíčová ve výjimečném postavení, které Turecko má mezi demokratickými a muslimskými zeměmi. Osmanská říše byla před svým pádem a nástupem Turecké republiky jedním z nejvíce fundamentálních států světa. Právě proto bylo striktní zavedení sekularizace jedním z předběžných opatření proti návratu fundamentalismu, kterého se Atatürk obával. [Wing; Varol 2006: 12] Turecká demokracie v podobě, jakou ji známe dnes a která byla započata za vlády Kemala Atatürka, postavila svůj boj za sekularizaci na odstranění posvátného práva šarí'a a zavedení moderních občanských i trestních zákoníků, které tradiční právo nahradily a jež postrádaly náboženský charakter. Ostatní muslimské státy disponují ústavami, v nichž je islám zakotven, anebo přímo nazývají islám svou ústavou. Jedinou výjimkou je Indonésie, jejíž politický systém sice není v žádném směru sekularizovaný, ale v ústavě státní náboženství určeno nemá. [Lewis 1994: 45]

Instituce, které bylo nutno přeměnit na demokratické, měly svou specifickou formu. Vycházely ze sunnitského práva nepovažujícího

například moc vládce za dědičný atribut, ale autorita vládce pocházela z božích rukou. Hlavní autoritou tak nebylo slovo panovníka, ale slovo boží. Přesto však byl vládce, panující v rámci kalifátu, legitimní autoritou, na rozdíl od šíitského chápání světské vlády. Pojem moci byl ale i v sunnitském prostředí propojený s teokratickou podstatou státu. [Lewis 1994: 46]

Právě Osmanská říše byla klasickou ukázkou teokratického státu. Hned od jejích počátků představoval islám hlavní a jediný státní náboženství, které disponovalo zvláštní autoritou. Právní systém byl založen na šarí'e a zvykovém právu a existovaly také speciální soudy, kde měli hlavní slovo experti na interpretaci a uplatňování šarí'y, přičemž náboženští odborníci zde fungovali jako soudci. Šarí'a se těšila stejné vážnosti jako ústava dnešních moderních států, stála nad všemi zákony Osmanské říše. [Wing; Varol 2006: 15]

Prvním krokem na cestě k sekularizaci byl vznik Tureckého národního shromáždění, které bylo volené a ztělesňovalo tak suverenitu lidu a nikoli primární roli náboženských představitelů. Národní shromáždění jako nejdůležitější změnu přijalo novou ústavu, která zajišťovala lidu plnou a nedotknutelnou moc. To stálo zcela mimo principy bývalého teokratického státu, v němž absolutní suverenitou disponoval Alláh, který pak svou moc delegoval na náboženské vůdce a kalifa. Lid tak dostal právo podílet se na vládě a tvorbě zákonů. Přestože první turecká ústava určila za formu nově vzniklého státu demokracii, sekularizace v ní ještě nebyla plně zakotvena a jako oficiální náboženství státu v ní byl stále uveden islám. Atatürk tento fakt vysvětloval jako krok vůči těm, kteří demokratický, sekularizovaný stát považovali za stát anti-náboženský. [Wing, Varol 2006: 17] Na cestě k zavedení sekularizovaného státu byl podstatným i zákaz džihádu, s tím, že základní prioritou Turecka je mír doma a mír ve světě, nikoli svatá válka. Dalším krokem, který podniklo Národní shromáždění, bylo

oddělení postu sultána od kalifátu a zrušení instituce sultána jako takové. Zrušením sultanátu pak oficiálně vznikla Turecká republika. Následně byl zapovězen kalifát, byly zavřeny náboženské školy (*medresy*) a vzdělávací systém byl přenesen pod výlučnou kontrolu státu. V roce 1925 se k těmto zákonům přidává i zákaz nošení fezů, v nichž Atatürk viděl symbol nevzdělanosti a zaostalosti. Náboženským představitelům bylo rovněž zakázáno nosit veřejnosti mimo náboženské akce roucha, která byla jakkoliv spojena s konkrétními náboženskými úkony a ceremoniály. Ženám byla rovněž dána svoboda nosit západní oblečení a upustit od nošení před tím povinného závoje; bylo jim rovněž dáno právo vzdělávat se ve veřejných školách. [Wing, Varol 2006: 18] V roce 1926 byla zcela zapovězena šarí'a a místo ní byly do právního rámce implementovány zákony vytvořené dle švýcarského občanského zákoníku. Na jeho základě se otevírá zcela jiný náhled turecké společnosti na ženu a její práva. Turecké ženy od této chvíle směly dědit či požádat o rozvod a na druhou stranu byla zakázána polygamie, jež byla do té doby obvyklou praxí. Zavedena byla i latinka namísto arabského písma, které je obtížnější a ovládalo je jen 10 % mužů a 5 % žen. V roce 1928 byl k ústavě přidán 2. dodatek, který rušil ustanovení ohledně oficiálního státního náboženství, došlo k úpravě protokolu týkajícího se nástupu prezidenta a poslanců do úřadu s tím, že při svém slibu již nepřísahali na boží jméno, ale na svou čest. Tímto dodatkem se turecká ústava stala vůči náboženství zcela neutrální. Kromě náboženských omezení však došlo i ke změnám, které pomohly Turkům lépe porozumět svému vlastnímu náboženství. Například modlitby, které jsou volány imámy z minaretů, byly přeloženy do turečtiny a tu také imámové namísto arabštiny začali při svolávání věřících používat. [Wing, Varol 2006: 19]

#### **5.1.7. Budoucnost sekularizace v Turecku**

O porušování sekularizace v dnešním Turecku a o přístupu nynější vládnoucí strany AKP, která přestává zachovávat neutrální ráz státu vůči náboženství, byla již zmínka. Z teoretického hlediska nemá AKP příliš šancí k prosazení zásadnějších změn ohledně sekularizace státu legální cestou. A i kdyby se jí s tímto cílem podařilo schválit příslušné zákony, mohl by je zrušit ústavní soud. Pokud by ale v prezidentských volbách byl zvolen kandidát sdílející názory AKP, nebyl by pro něho problém nahradit soudce ústavního soudu jinými, nakloněnými straně AKP, tak jak to již AKP praktikuje v některých případech u soudců na soudech nižších stupňů. Pro udržení sekularizované demokracie v Turecku je proto nutné zavedení pojistek a ochrany principů, které jsou uvedeny v turecké ústavě. [Wing, Varol 2006: 36] Lze se však domnívat, že zmíněným tendencím spojeným s politikou AKP se opozici jen stěží bude čelit, i když se AKP nejspíš nepokusí o přímou změnu ústavy a přepsání zákonů, které náboženský charakter státu zapovídají. Pro AKP bude zatím výhodnější uplatňovat svoji dosavadní praxi, v jejímž rámci Turecko navenek vykazuje odlišnou politiku, než je ta, která skutečně řídí chod státu. V případě, že by při budoucích volbách došlo k oslabení demokratického zázemí v Turecku do té míry, že by se AKP a další strany podporující islám nemusely bát otevřeně vyjádřit své negativní stanovisko vůči sekulární podstatě své země, nelze zcela vyloučit i možnost oficiálního obratu Turecka směrem k jeho opětovné islamizaci.

## **5.2. *Írán***

Írán je v očích západního světa stále více obrazem nejen potenciální nukleární hrozby, ale rovněž prototypu státu, ve kterém je zavedení demokracie z důvodu absolutní propojenosti náboženství a státu prakticky nemožné. V době, kdy se Írán přeměnil na islámskou republiku, odmítl demokracii jako nepřátelskou, imperialistickou doktrínu, nemající s islámem nic společného. V průběhu času se však začaly vyskytovat i hlasy, které demokracii zcela nezavrhovaly. Někteří

iránské myslitelé chápali politický systém založený na demokracii tak, že demokracie je vláda většiny, kde většinu představují muslimští věřící, přičemž sekularizace společnosti by byla pochopitelně nepřijatelná.

Íránské náboženské instituce nemají centralizovanou a jednotnou formu jako například katolická církev. Zde mají každý mudžáhíd, tedy bojovník za pravou víru, nebo každý náboženský učitel, svoji vlastní právní a duchovní autoritu, která je platná pro jejich následovníky, a přestože existuje hierarchie duchovních a náboženských funkcí jsou děleny na vyšší a nižší, nemá toto rozlišení na jejich autoritu vliv. [Ziad 2003: 64]

Při hledání možného propojení demokracie s již existujícími institucemi je třeba hledat hlouběji v íránské historii, kde je zřejmé, že impulz k zavedení demokratických reforem a počátku jejich realizace je v případě Íránu za vlády Rézi Šáha podobný jako v případě Turecka po převzetí moci Kemalem Atatürkem. Následující podkapitola se zabývá historickými reformami, které mohly vést k zavedení demokracie v íránském státu a také důvody, proč nakonec byly tyto reformy zmařeny.

### **5.2.1. Cesta k prvním reformám**

Na konci 18. století, po nástupu dynastie Kadžárovců, se íránský stát nacházel v žalostném stavu. Nová dynastie měla se zavedením jakýchkoli reforem vážné problémy. Jejich důvod spočíval především v decentralizaci státu, jeho již několik staletí trvající roztříštěnosti na několik menších celků, v nichž místodržící měli při vládnutí volnou ruku a nebyli zvyklí dostávat shora konkrétní pokyny ohledně vládnutí. Podobně tomu bylo u kmenů obývajících nedostupné oblasti ovládaných místními chány. Ve městech měli hlavní slovo především ulámové, obchodníci a cechy. Jediným zdrojem příjmů pro Kadžárovce byl výběr daní, které jim ale nepostačovaly k vybudování a reformám dostatečně velké armády na ochranu země, zejména před stále rostoucím vlivem carského Ruska, k omezení politické moci vládců menších správních

celků a k zajištění pořádku v Teheránu. [Martin 2003: 18] Snahy Kadžárovců o zavedení reformy do školství a o sjednocení zákonů a předpisů se setkávaly s odporem duchovních, kteří měli proti vládnoucí třídě mocnou zbraň v podobě šíitské doktríny. Ta přiznávala světskou vládu jen 12 imámovi, jenž odešel do skrytu, a proto jakéhokoli jiného vládce bylo možné označit za nelegitimního či za uzurpátora. Jedinými legitimními autoritami tak měli být ulámové, jejichž hlavním úkolem bylo dohlížet na dodržování šarí'y a kteří, přestože neměli faktické právo na vládu, byli jedněmi z nejmocnějších osobností v zemi. Toto postavení přinášelo duchovním ochranu šáha, který chtěl mít všechny ulámy na své straně, neboť si byl vědom jejich moci nad šíitským lidem. Vedle šarí'y existovaly v tehdejší Perské říši ještě další zákony, spojené např. se systémem trestů vytvořených státem, které nahrazovaly *hududy*, tresty ukládané šarí'ou za přestupky. Ani právní praxe se nezaměřovala pouze na šaríu, nýbrž pracovala i se zvykovým právem, právem kmenovým, brala v potaz předpisy, které byly vytvořeny obchodníky a cechy atd. Problém však byl, že žádný ze zákonů nebyl kodifikován a pokud došlo ke střetu těchto právních norem se šar'íou, byla šarí'a brána jako hlavní autorita. Šáh tedy nebyl absolutním vládcem, ale musel se o svou moc dělit s ulámy, kteří šarí'u vykládali. Propojení, jež fungovalo mezi Kadžárovci a duchovními, se začalo pod vlivem Západu otřásat na konci 19. století. Británie a Rusko se stále více snažily o získání politického vlivu v této oblasti a neustále zasahovaly i do vnitřních záležitostí Perského státu. Docházelo k manipulaci s jednotlivými kmeny, přičemž Británie měla vliv na Bakhtiáry na jihu a Rusko ovládalo Turkmeny na severovýchodě. Za této situace bylo zřejmé, že k tomu, aby si Kadžárovci udrželi vládu, je třeba zavést reformy. O první z nich se pokusil na počátku 70. let 19. století Nári al-Din Šáh, ale situace se fakticky nezměnila, se rozhodl ponechat si funkci premiéra ve svých rukou. Ani otázka legislativy nezůstala vyřešena, jelikož právo výkladu

šarí'y zůstávalo výlučně ulámům. Podařilo se založit několik sekularizovaných institucí, jako například školu Dar al-Fanun, která se inspirovala francouzským vzdělávacím systémem. Byla také založena vojenská a zemědělská univerzita, ale k žádným významnějším změnám nedošlo. Začaly se však rozrůstat řady inteligence, především mezi vysokými úředníky, kteří byli ovlivněni osvíceneckými myšlenkami a stále hlasitěji volali po základních právech jednotlivce, po vládě lidu, konstituci a po sekularizovaném státu. Myslitelé Fath Ali Akhundzadech a Mirza Malkum Khan nastolili potřebu kodifikovaného práva, podobného právu v západních zemích, ve kterém by byla jasně určena forma vlády a pravomocí vládnoucí třídy a kde by byly rovněž začleněny zákony týkající se ochrany osobního majetku. Ti, kdo volali po reformách, se domnívali, že modernizace země je ochráněna před politickým vlivem Západu. [Martin 2003: 19-21]

Íránská vláda, i přes veškeré snahy zvýšit státní příjem, se posléze prakticky ocitla bez finančních prostředků, a proto se rozhodla k prodeji různých typů koncesí zahraničním společnostem. Tímto rozhodnutím tak částečně došlo k rozvoji země, kdy například díky prodeji koncese k vybudování telegrafní sítě byla pokryta významná část území Íránského státu. Kvůli prodeji koncesí cizím společnostem však docházelo i k nepokojům, jako například v roce 1890, kdy byla koncese na prodej a vývoz tabáku udělena britské firmě, což mělo za následek výraznou nespokojenost jak íránských obchodníků, tak duchovenstva. Tato koncese byla zrušena poté, co jeden z ulámů přesvědčil hlavního mudžáhida, Mirzu Hasana Širáziho, aby vydal *fatwu* zakazující v Íránu kouření tabáku. Vláda byla Brity donucena zaplatit kompenzaci 500 000 liber firmě, které před tím udělila koncesi a to způsobilo zadlužení íránské vlády. Také stále se zvětšující podíl dovozu zboží ze zahraničí vedl k úpadku íránských obchodníků, jejichž situace byla vyřešena až s rozšířením opia, které přineslo několikanásobné zvýšení íránských

příjmů. Zlepšená finanční situace však netrvala dlouho a s vypuknutím války mezi Ruskem a Japonskem v roce 1904 zkolaboval i íránský trh, prakticky závislý na exportu do Ruska. Kombinace špatné ekonomické situace, nestability státu a nespokojenosti elit s politikou, přivedly zemi k tzv. Konstituční revoluci, která se odehrála mezi lety 1905-1911. [Martin 2003: 22] Povstání začalo jako protest obchodníků a ulámů proti reformám dotýkajícím se tehdejších obyčejů. Za nepokoji ale stáli především představitelé inteligence, kteří duchovenstvo přesvědčili o nutnosti razantnějších změn, jež vláda nebyla schopna provést. Výsledkem nepokojů byl v roce 1906 slib šáha, že svolá ústavodárné shromáždění. V roce 1907 pak nabyla účinnosti ústava, zformulovaná podle belgického vzoru a garantující suverenitu lidu, založení parlamentu v klasické podobě a zodpovědné nakládání se státním rozpočtem. V ústavě byl rovněž jako státní náboženství zakotven šiitismus a na jejím základě byla také založena rada pěti mudžáhidů, kteří měli kontrolovat legislativu a dohlížet na to, zda odpovídá principům šari'ya. V roce 1908 však došlo k návratu absolutistické vlády. Ústava pak byla obnovena v roce 1909, kdy do Teheránu vstoupili příslušníci kmenů vedení svými chány a dosavadní šáh byl nahrazen svým synem, Ahmedem Šáhem. [Martin 2003: 23] Byly zformovány nové skupiny a politické strany, zejména z řad inteligence, nižších úředníků a obchodníků a toto hnutí vyvrcholilo ve vyhlášení programu Demokratické strany, která požadovala oddělení státu od náboženství, vzdělání zdarma pro všechny včetně žen, industrializaci, územní reformy, vytvoření železničních sítí, sjednocení a centralizaci státu. Byly vytvořeny nové instituce a mnozí z Kadžárovské dynastie opustili zemi a utekli do exilu. Duchovenstvo se rozdělilo na dva tábory. Přestože všichni byli pro reformy, jedni požadovali zásadně dodržování práva šari'a, zatímco druhé skupině duchovních šlo především o ekonomický rozkvět země a o práva občanů. Mezitím však se Rusko a

Velká Británie dohodly o rozdělení sfér vlivu, přičemž Rusko mělo získat severní část Íránu a Británie jižní. V roce 1911 Írán ve snaze zabránit finanční krizi povolal amerického experta, Morgana Shustra, aby dohlížel na íránskou ekonomiku. Proti tomu ostře protestovala jak britská, tak ruská strana, a obě mocnosti následně využily tuto záminku k okupaci Íránu v souladu s dohodou z roku 1907 o vytvoření sfér vlivu. Tato situace přetrvala až do konce první světové války. Během této doby Írán nestrádal jen ekonomicky. V roce 1915 jej postihl hladomor a zasáhla ho i epidemie tyfu, na který zemřely tisíce lidí. Sever země se ocitl pod kontrolou komunistického hnutí zemědělců a dělníků, zatímco jih se fakticky nacházel pod vlivem Anglo-perské ropné společnosti, s níž tamní kmeny po objevení ropy v roce 1908 podepsaly smlouvu o těžbě. S koncem první světové války však mocnosti přestávaly mít o oblast Persie zájem a začaly se z ní stahovat. Britové v roce 1919 přeorganizovali kozáckou brigádu, kterou v Kádžárovské Persii zformovalo carské Rusko a místo ruských důstojníků dosadili do jejího velení Íránce. Jejich vůdcem se stal plukovník Réza Chán. [Martin 2003: 24]

### ***5.2.2. Reformy za Rézi Šáha***

Po nástupu Rézy Chána k moci bylo třeba vytyčit další směr, kterým se bude Írán ubírat. Réza Chán neprosazoval žádnou konkrétní politickou ideologii, ale měl vizi silného, sjednoceného státu, ve kterém by nebylo místo pro kmenové rozepře ani vliv mezinárodních sil. V otázce sekularizace se inspiroval Kemalem Atatürkem, který, stejně jako Réza Chán, považoval náboženství za důvod pomalejšího vývoje země. Írán se měl stát novým, moderním typem státu, srovnatelným s Británií či Francií. Réza Chán ve své snaze o vybudování silného státu získal na svou stranu většinu Íránců. Obchodníci podporovali myšlenku silného státu, od kterého očekávali potřebnou stabilitu a prosperitu, duchovenstvo o takový stát rovněž usilovalo, neboť se obávalo stejného

osudu, který postihl šíitské věřící v Brity kontrolovaném Iráku. Silným státem chápal Réza Chán systém, který by zvýšil kontrolu státu ve všech oblastech politiky a omezil olivové aktivity Západu a různých zájmových skupin. Vzestup Rézy Chána byl pomalejší než v případě Kemala Atatürka. Nejprve se v roce 1921 stal ministrem války, čímž získal post nejmocnějšího íránského ministra. Pro sjednocení státu potřeboval Réza Chán především silnou a moderní armádu. Od vlády dostal nezbytné finance, což bylo umožněno zlepšováním ekonomické situace Íránu po objevení nalezišť ropy. Zásahu na ekonomickém rozvoji měl i další najatý americký expert, Arthur Millspaugh, který zajistil vyvážený systém íránského rozpočtu a rovněž pomohl zavést jednotný systém do výběru daní. Po úspěšných bojích se separatisty se v roce 1923 stal Réza Chán premiérem a poté, co šáh opustil zemi, se rozhodl Kadžárskou dynastií zcela zrušit a podle tureckého vzoru v Íránu zavést republiku. V této fázi jeho kariéry ale začal narůstat počet jeho odpůrců. Obchodníci z velkých měst se zalekli přísné státní kontroly a duchovní vznikly obavy z možné sekularizace a ztráty moci. Réza Chán na tyto skutečnosti reagoval vydáním slibu, že se vždy bude zasazovat jak o silný stát, tak o udržení slávy islámu v zemi. Když v roce 1925 došlo k volbám do *Majlisu*, íránského parlamentu, dohlížela tajná politice a vojenští představitelé na to, aby Réza Chán získal jasnou většinu všech hlasů. Tyto volby předznamenaly Chánův další postup, v jehož rámci se několik měsíců po zapovězení Kadžárské dynastie stal v dubnu 1926 šáhem.

Při zavádění reformů zůstal Réza Šáh věrný svému dřívějšímu povolání a nejvíce státních prostředků investoval právě do modernizace a rozvoje armády. Během jeho vlády vzrostl počet vojáků o více než trojnásobek. [Martin 2003: 26-28] Politický systém země se ale v praxi začal výrazně lišit od původních deklamací. Podle ústavy mělo existovat shromáždění reprezentující vůli lidu, složené z politických stran, které by dodávalo Šáhově vládě legitimitu. Realita však byla taková, že hlavní moc nedržel

v zemi lid a ti, kdo jej reprezentovali, nýbrž armáda. Došlo k utužení cenzury, k rozpuštění několika politických stran a popularita, jíž se Réza Šáh dříve těšil, postupně slábla. V roce 1928 byla zavedena právní reforma a uzákoněny některé z principů šarí'y, v důsledku čehož ulámové ztratili možnost poskytovat právní výklady. Tato výsada na základě přesně stanovených zákonů připadla do kompetence soudců. Vedle toho byl islám ještě více oslaben zavedením reforem zakazujících náboženská procesí a omezujících náboženské rituály. Následoval také zákon příkazující nosit západní oblečení, kterým se snažil Réza Šáh povzbudit novou, moderní identitu Íránců. Změny zavedl nový šáh i do mezinárodních vztahů. Odmítl nadále rozšiřovat spolupráci s Británií a Ruskem a naopak se obrátil na Německo, s nímž začal rychle rozvíjet zahraniční obchod. Po napadení Ruska Německem v roce 1941 došlo ke změně mezinárodní situace a Réza Šáh byl Brity a Rusy donucen k abdikaci ve prospěch svého syna. V průběhu druhé světové války Írán nestrádal tolik jako při válce první, ale stále se nacházel pod okupací cizích mocností. [Martin 2003: 32-33]

### **5.2.3. Cesta k Islámské revoluci**

Poté, co byl Réza Šáh nahrazen svým synem, Mohamedem Rézou, jenž byl v té době zcela bez politických zkušeností, začaly vznikat nové politické strany založeny především na nacionalismu, jako například Íránská strana, jejímiž členy byli jak zastánci sekularizace, tak i její odpůrci. Odpůrci reforem a přílišné kontroly státu v obchodních záležitostech se sjednotili pod vedením ajatolláha Kašáního v radikální islamistické hnutí *Fada'iyān-i Islam*. Během let 1941-1953 dochází na íránské politické scéně k výraznému roztržení politických názorů a proudů a tak během pouhých 12 let bylo jmenováno do funkcí 31 kabinetů a 148 ministrů. Této situace využily Spojené státy, které si byly jisty šáhovou prozápadní orientací, a proto Mohameda Rézu povzbudily k přeorganizování a znovuvybudování armády, jež se ke konci vlády Rézi

Šáha částečně rozpadla. Nový šáh však již nedisponoval politickou silou svého otce a tak došlo k utvoření oficiální opozice, Národní fronty založené Mohammedem Musaddikem v roce 1949. Musaddik byl na jaře roku 1951 zvolen premiérem a v červnu dal pokyn k znárodnění ropného průmyslu v zemi. Na to však britská ropná společnost zareagovala uzavřením rafinérií, což mělo za následek výrazné oslabení íránské ekonomiky. Tato situace způsobila rozpad Národní fronty a v roce 1953 proběhl v Íránu převrat, podporovaný CIA, který sesadil Musaddika z jeho úřadu. V té době byl hlavním ajatolláhem Husain Burujirdi, který sjednotil všechny náboženské vůdce a vytvořil s nimi opozici. Situace v zemi byla částečně řízena Spojenými státy, které poskytovaly finance na obnovení armády, jež dodala šáhovi na politické síle. To umožnilo vůdce opozice uvěznit. Byla zavedena tvrdá cenzura a volby byly opět pevně v rukách státní moci. K obratu došlo v roce 1961, kdy zemi postihla další ekonomická krize. Šáh požádal mezinárodní měnový fond o pomoc a ta mu byla přislíbena, pokud v zemi zavede demokratické reformy a bude ustaven liberální parlament. [Martin 2003: 35-36] Šáh však Národní shromáždění rozpustil a začal vládnout na základě dekretů. O rok později ale představil reformní program, jenž obsahoval příkaz ke znárodnění lesů, prodeji státních továren soukromým subjektům, přiznání podílů z výnosů pracujícím, založení skupin dohlížejších na gramotnost v zemědělských oblastech, zavedení volebního práva žen a k pozemkové reformě. Tyto reformy, nazývané Bílá revoluce, vyvolaly debatu o dalším možném prorůstání státní moci do infrastruktury země, zejména z toho důvodu, že na základě územní reformy měly být i malé vesnice pod přímou kontrolou státu. Největší protesty však tentokrát nepřicházely ze strany duchovních, ale od střední třídy a chudých obyvatel měst. Ve městech pak docházelo k rozsáhlým demonstracím, které byly nejsilnější v Teheránu, pod vedením ajatolláha Chomejního. Ministr obrany nařídil armádě pálit do davu, což si vyžádalo stovky mrtvých. Chomejní se ve

svých projevech stavěl především proti rozrůstající se moci státu, proti vzrůstající míře sekularizace a oslabování islámu, proti narůstajícím represím ze strany státu a v neposlední řadě proti vzrůstajícímu vlivu Spojených států na vnitřní politiku Íránu. [Martin 2003: 37] Obyvatelstvo bylo stále více znepokojeno politikou Mohameda Rézi a tak se počet těch, kteří v roce 1961 založili Osvobozené hnutí Íránu pod vedením Mehdi Bazargana a Mahmuda Taliqaniho, dále rozrůstal. Docházelo k radikalizaci i mezi duchovními, kteří nebyli spokojeni s politikou státu vůči nim. Tato situace nakonec vyústila v ozbrojené povstání proti vládě. Na touhu islámského světa po revoluci měly přitom velký vliv spisy Sayyeda Qutby. Ten prohlásil, že společnost je pouze tehdy muslimská, pokud celá společnost žije v souladu s Božím zákonem, který Bůh zjevil v podobě Koránu. Země, které samy sebe považují za muslimské, ale jsou řízeny zákony vytvořenými lidmi, muslimskými nejsou, nýbrž žijí v *džáhilíji*, tedy v nevědomosti. [Zubaida, 2000: 60]

Tento názor zapříčinil vznik mnoha radikálních skupin volajících po návratu k původnímu islámu v jeho čisté podobě. Írán se vydal na cestu politického islámu, s ideou a programem společenské a politické transformace zakotvenými v Koránu, a stal se tak jeho téměř dokonalým předobrazem. [Zubaida, 2000: 62]

Chomejní se přestěhoval do Francie, odkud mohl svobodně oslovovat mezinárodní tisk a pod jeho tlakem se šáh rozhodl jmenovat nového premiéra. Politické změny však nepomohly a jedna z největších demonstrací, která se konala 8. září 1978, měla za následek zavedení stanného práva. Situace však již byla pro stávající vládu neudržitelná a o několik měsíců později šáh ze země utekl, zatímco Chomejní se vrátil zpět do Íránu. [Martin, 2003: 40-45] V době Íránské revoluce, která proběhla v letech 1978-1979, se zdálo, že je islám, respektive islámský fundamentalismus na vzestupu. Nová vlna prosazování islámských

principů se stala trendem pro státy, které se snažily nastolit či spíše obnovit národní identitu a tu stavět na náboženské tradici.

Chomejní založil svou politickou autoritu na vlastní interpretaci ší'itských doktrín, z nichž vystavěl podpůrný základ revoluce a následně i nové republiky. [Zubaida, 1988: 4]

Íránská revoluce se stala pro ostatní země Blízkého východu příkladem, přestože byly často většinově sunnitské. V praxi se tak potvrdilo, že islám v této oblasti má významný revoluční potenciál, přičemž jeho síla tkví zejména v tom, že masy lidí oslovuje jejich vlastním jazykem, na rozdíl od západních doktrín, které většina muslimů považuje za nepřátelské.

Ústava, která vešla v platnost v roce 1979, zaručovala svobodu vytváření nových politických stran, jakož i svobodné utváření a fungování pro náboženské skupiny, buď muslimské, nebo skupiny uznaných náboženských menšin, pokud nebudou porušovat principy nezávislosti, svobody, národní jednoty a islámu. Po pádu monarchie tak vznikly stovky politických stran, různých organizací a společností. Proto byl v roce 1981 vydán nový zákon, který vznik nových politických stran a ostatních organizací výrazně omezoval a většinu stávajících stran prohlásil za ilegální. [Fairbanks, 1998: 8] Írán se tak dostal pod vládu jedné strany, strany islamistické republiky (IRP). Tato strana vládla do roku 1986, kdy došlo k jejímu dobrovolnému rozpuštění. Trvalo několik let, než nastal v Íránu částečný pluralismus, ale ani ten nebyl dokonalý, neboť se na něm podílely pouze dvě strany, respektive islámské organizace. [Fairbanks, 1998: 9] Vznik politických stran byl v íránském prostředí silně omezen postojem jak levicových, tak pravicových politiků. Ti tvrdili, že politické strany jsou vládním konceptem Západu a nemají tudíž na uplatnění v íránské kultuře nárok. [Fairbanks 1998: 10]

Zde je vhodné ještě připomenout, že základní změnou, kterou Chomejní provedl po svém nástupu do čela Íránu, bylo vyhlášení Šarí'y za hlavní právní předpis. Šarí'a sice nebyla sama o sobě označena jako ústava, ale ta je na ní pevně postavena. Stále však existuje většina zákonů, které nemají na Šariu přímou vazbu, jako například zákony týkající se administrativy, dopravy či ekonomických opatření. Chomejní tuto problematiku vyřešil v roce 1988 prohlášením, že islámská vláda je dědicem Prorokovy autority a je tedy zmocněna vydávat zákony, které jsou v zájmu věřících a musí se proto těšit stejné autoritě, jako příkázání vycházející ze Šarí'y. [Nasri 2009: 4]

Islámská republika po nástupu Chomejního k moci prošla třemi fázemi. Tou první byla takzvaná *republika revoluce a války*, která trvala od roku 1979 do smrti Chomejního v roce 1989. Po ní až do roku 1997, kdy ve volbách zvítězil Chátamí, následovala republika označovaná často za *republiku teroru*. Třetí republika je prezentována jako *republika reform*. V tomto období se Chátamí snažil postavit íránskou politiku na demokracii, dodržování lidských práv, na občanské společnosti a budování mezinárodních vztahů. [Nasri 2009: 2] Tyto zásady však při stávající formě ústavy nebylo možné efektivně prosazovat.

#### **5.2.4. Írán po Chomejním: Chátamí a Ahmadínedžád jako dva politické protipóly**

Na konci minulého tisíciletí byl v Íránu zaznamenán zajímavý trend. Islámská ideologie a instituce, tvořící součást vládní politiky, ztratily pro obyvatele charisma, jež získaly při revoluci v roce 1978. Ve společnosti se především mezi studenty probudily nálady v duchu islámského humanismu, který se snažil nalézt možnost syntézy islámu a západní politické filozofie. To vytvářelo dojem, že se islám stále více vzdaluje a vyčleňuje z vládních institucí.

Tento trend vyústil ve volbách v roce 1997 ve zvolení prezidenta Chátamího. Zdálo se, že by Írán mohl postupně nalézt cestu k sekularizované společnosti. Islámský konzervatismus se však později projevil jako příliš silný na to, aby byl poražen.[Zubaida 2000: 63]

Chátamího vítězství v prezidentských volbách, v nichž porazil známého náboženského fundamentalistu, bylo neočekávané, stejně jako pozdější volební úspěch Mahmúda Ahmadínedžáda v roce 2005. Ahmadínedžád byl z osmi prezidentských kandidátů mediálně nejméně známý a jeho politické ambice se mohly zdát nejméně průhledné, přičemž průzkumy ještě 3 týdny před volbami mu nedávaly na vítězství šanci.

Důvodů tohoto výsledku je několik. Jednak jde o klasický příklad střídavého přelévání voličů zleva doprava v rámci politického spektra, kdy se sympatie voličů mění s každým volebním obdobím. Zvolení Ahmadínedžáda bylo zároveň projevem nespokojenosti voličů s Chátamím, který sice sliboval změny a byl považován za reformistu, své voliče však zklamal. Ahmadínedžád se poučil z politických chyb svých předchůdců Mohammeda Rézi Šáha i Mohammeda Chátamího, kteří ignorovali touhu lidu po hospodářském prospěchu i po právu na výraznější politickou participaci. Proto se rozhodl přislíbit voličům obojí. [Amuzegar, 1991: 35] Současný íránský prezident se stal zajímavým fenoménem na politické scéně. Přestože má vysokoškolské tituly ze západních škol, bývá mnohými označován za pověřivého fanatika, který věří nejen v blížící se apokalypsu, ale také každým dnem vyhlíží příchod skrytého imáma, aniž by se připojil k mnoha dalším politikům, kteří návrat skrytého imáma vnímají jen jako symboliku.

Pro voliče, kteří stále doufají v nové zažehnutí ohně islámské víry, se Ahmadínedžád zdá být tím pravým vůdcem, který se nebude pohybovat na půdě politických kompromisů, ale dovede spojení islámu a státu do reálné podoby. Pro islámské radikály, vyznávající džihád, se

Ahmadínedžád stal ikonou, která není uznávána jen ve své zemi, ale těší se oblibě všech šíitských věřících.

Írán se pod vládou Ahmadínežáda stává postupně jakýmsi optimálním modelem, který chce mnoho věřících z okolních zemí následovat, ať už v oblasti kulturní, ekonomické, anebo v otázce celkového vývoje. V osobě nového íránského prezidenta začala růst hrozba pro Západ a stačilo několik jeho projevů, aby západní státníci začali bít na poplach, obzvláště po jeho nenávisných výrociích zaměřených proti Židům a západním mocnostem. Ahmadínedžád přesně vystihl, po čem íránská společnost touží a této linie, stavěné na nacionalismu, fundamentalismu a populismu, se pevně drží.

.....

Porovnáme-li historický vývoj Turecka a Íránu, můžeme nalézt několik společných jmenovatelů, jako např. potřebu modernizace země, snahu uchránit ji před cizími politickými vlivy, stejně tak jako uchopení moci silným vojenským vůdcem, připraveným zavést radikální reformy. Co tedy předznamenalo diametrálně rozdílný vývoj těchto dvou zemí? Kemal Atatürk a Rézi Šáh Páhlaví zaujímali zásadně odlišné přístupy k politickým hodnotám i vládě jako takové. Zatímco Atatürk nehleděl jen na demokratizaci, či spíše westernizaci země a kladl důraz i na její prosperitu, v případě Rézi Šáha měl zájem hlavně na udržení centralizované a absolutní moci a neusiloval o hospodářský vzestup země, což dříve či později muselo vést k jeho politickému oslabení a k revoltám, které se objevily za vlády jeho syna. V obou případech, jak Turecka, tak Íránu můžeme vidět dvě rozdílné strategie, které používaly islámské země jako obranu proti vnějšímu vlivu. První z těchto strategií spočívala v převzetí některých z principů demokratických zemí, které měly vést k modernizaci státu a jeho konkurenceschopnosti. Druhou strategií byl naopak odklon od reform a zavedení radikálního islámu,

tak, jako se to stalo po Íránské revoluci či jak to můžeme postupně pozorovat v nejnovější politice současného Turecka. Důležitou roli pro úspěch při zavádění demokracie měla i forma islámu, která je hlavním státním náboženstvím. Z příkladu Íránu je zřejmé, že šíitský stát nemůže být nikdy tak silný, aby zcela zamezil duchovenstvu podílet se na rozhodování a aby je zbavil jeho autority, neboť šíité vládce považují jen za dočasnou autoritu, zatímco v případě sunnitského Turecka byl kalif považován za legitimního vládce, na něhož Alláh delegoval svou autoritu a tento princip respektování státní moci fungoval i za vlády Kemala Atatürka. Ze zkoumání turecké cesty k demokracii vyplývá, že přestože demokracie v zemi fungovala několik desítek let, nyní se ke slovu dostávají radikálnější strany propagující omezení sekularizace země. Proto ani Turecko bohužel nemůže být příkladem optimální cesty islámských zemí k demokracii.

## Závěr

Hlavním účelem tohoto zkoumání bylo pokusit se najít odpověď na zásadní otázku, zda a případně za jakých podmínek, je možná implementace demokracie v západním pojetí v islámských státech. Z hlediska historické praxe, jak bylo ukázáno na příkladu Turecka, lze na první část této otázky odpovědět kladně, i když lze přirozeně diskutovat o tom, v jaké šíři a kvalitě byly jednotlivé principy demokracie zavedeny a nakolik pevné byly, resp. jsou, jejich základy.

Co se týče podmínek, za nichž by demokracie mohla obecně nalézt uplatnění v islámských zemích, musela by v nich především proběhnout sekularizace a islám by se v otázkách práva musel stát pouze morálním ukazatelem, a nikoli závazným nařízením. To znamená, že v případech rozporu demokratických zákonů státu s islámským právem šarí'a, které by mohlo být dodržováno jen na osobní rovině a jako etický kodex, by se islámské předpisy musely podřítit demokratickým zákonům. Hlavní autoritou by nebyli duchovní, ale lidem zvolení politici, legislativní procesy by byly sjednoceny a nebylo by možné používat právních výkladů jen v závislosti na uvážení imámů. Možnost demokratické volby vlastních představitelů a dodržování lidských práv by na základě Islámské deklarace měly být samozřejmostí.

Při úvahách o možné aplikaci turecké cesty demokratizace společnosti je ovšem třeba mít na zřeteli skutečnost, že v době sekularizace Turecka a s ní spojených reforem spatřovali tamní muslimové svoji identitu především v národní příslušnosti a jejich nacionální cítění bylo nadřazeno všemu ostatnímu. Naproti tomu pro dnešní muslimy je příznačný především fundamentalismus, hledání identity v islámu a

vymezování se vůči neislámskému světu v první řadě na základě jejich věrouky.

Paradoxem je, že v dnešním muslimském světě (budeme-li brát v úvahu pouze sunnitské a šíitské skupiny) by mohla být demokracie zavedena i pomocí autoritativního režimu, resp. vojenskými prostředky, což by však popíralo samu základní podstatu demokracie. Od podobných pokusů o celkovou demokratizaci muslimských zemí zvenčí přitom odrazuje i jejich výsledek v případě Iráku a zejména Afghánistánu, kde byly v souvislosti se zahraniční vojenskou intervencí dosazeny vlády fungující sice na demokratických principech, ale nedisponující potřebnou politickou mocí.

Určitou naději do budoucna, byť zatím spíše teoretickou, skýtá skutečnost, že obdobnou situací, v jaké se nyní nachází islám, řídící se principem džihádu, svaté války, procházelo ve středověku křesťanství se svými křižáckými výpravami a i přes radikální povahu, kterou se křesťanství vyznačovalo si nakonec země, fungující na křesťanských principech dokázaly nalézt cestu k sekularizaci a demokracii.

Přestože je současná vysoce fundamentalistická forma islámu založená na předsudcích Západu a odsuzování téměř všeho, co odtud pochází, lze mezi oběma těmito civilizacemi nalézt i určité styčné body, vycházející z výstupů činnosti různých mezinárodních organizací a institucí, jejichž jsou jednotlivé státy z obou stran členy. Z hlediska pojetí demokracie se jako nejvýznamnější takový příklad jeví Univerzální islámská deklarace lidských práv, navazující na obdobné dokumenty přijaté v OSN a v Radě Evropy, mající téměř identický obsah (až na dovětky odkazující na Korán). Pokud by se takových platform podařilo v islámských zemích vytvořit více, mohly by se pro tyto země

v budoucnu stát vhodným základem k zavedení ničím nepodmiňovaných principů demokracie.

Z poznatků spojených s touto prací vyplývá, že není možné, a to ani v dlouhodobější perspektivě, předpokládat uplatnění demokracie v islámských státech v takovém rozsahu, který je běžný ve většině zemí na Západě. Teoretická forma islámu by částečně demokracii umožňovala, avšak zásadním problémem je současná politická praxe v islámských zemích, kde dochází nejen k zásadnímu porušování lidských práv, ale fundamentální podoba dnešního islámu by za žádných podmínek nedovolila sekularizaci státu, pro demokracii nezbytnou.

## Summary

Question of possible implementation of democracy into Islamic state becomes one of the major issues of modern international relations. The main obstacle for successful accepting of democracy in Muslim countries is secularization. The necessity of separation the church from the state seems to be insuperable. On the contrary, another principle of democracy, universal suffrage and frequent election are fairly common phenomenon of Islamic states.

Another crucial issue that prevents Islamic countries from accepting liberal democracy is human rights abuse: frequent in most of states that are abiding by political Islam. This problem is instigated even more by Islamic law Shari'a which is promoting attitude that strongly opposites democracy because democracy emphasize the strict secularization of the system. The main authority according to the Shari'a lies in the hands of religious leaders, not politicians elected by people.

One of the patterns for accepting democracy in Muslim countries is course designed by Turkey. Unfortunately, the possibility of generalizing Turkey's approach is limited by its historical and political conditions that were default for democratization of Turkey. In the modern Muslim world is principal fundamentalism and devotion to the faith, not nationalism as it used to be in times of Mustafa Atatürk and his democratic reforms. Despite the fact there seem to be many obstacles in implementing of democracy into Muslim states, there are also principles, on which could be build future cooperation or even implementation of democracy. One of these principles can be found in Islamic declaration of human rights which can be easily compared for example with the Universal declaration of human rights. If this declaration would be

followed, one of the main problems that prevent Islam from accepting democracy, the human rights abuse, would disappear. We can come to the conclusion, that there are certain possibilities that provides an operational space for future negotiations between democracy and Islam, such as theoretical abiding by the human rights or following the basic system of fair elections. According to current situation in most of Islamic countries it's not likely to start the process of democratization any time soon. The only steps, which wouldn't cause a public disorder and that should be taken to initiate this process, need to be instigated by Muslims themselves because any tries of democratization lead by western countries would fail, as we could see at the examples of Afghanistan or Iraq.

## Použitá literatura

**Akvinský, Tomáš:** *Summa theologica*; Benziger Bros. edition, 1947, Perrysburg, Ohio.

**Amuzegar, J.:** *The Dynamics of the Iranian Revolution: The Pahlavis' Triumph and Tragedy*. State University of New York Press, (1991). Albany, NY

**Berman, H.:** *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*. Harvard University Press. (1983), Cambridge, MA.

**Dahl, R.:** *O demokracii: průvodce pro občany*. Praha; Portál, 2001; ISBN 80-7178-422-2

**Esposito J. L.:** *Islam: The Straight Path*, exp. ed., New York (1991): Oxford University Press.

**Esposito, J.:** *What Everyone Needs to Know about Islam*. Oxford University Press (2002), New York.

**Fuller, G.:** *The future of political Islam*; Palgrave (2003), New York.

**Huntington, S.P.:** *Střet civilizací*; Praha 2001, Rybka Publishers, ISBN: 80 86182-49-5

**Kelly, J. M.:** *A Short History of Western Legal Theory*. Clarendon Press. (1992): Oxford.

*Korán*; Praha, Odeon 1972, překlad Ivan Hrbek

**Kropáček, L.:** *Duchovní cesty islámu*, Praha 1993, Vyšehrad, ISBN: 80-7021-125-3

**Kropáček, L.:** *Islámský fundamentalismus*. Praha, Vyšehrad 1996, ISBN 80-7021-168-7

**Kropáček, L.:** *Moderní islám, díl I.* Praha, 1972, SPN.

**Martin, V.:** *Creating an Islamic State : Khomeini and the Making of a New Iran;* London, GBR; I.B. Tauris, Pages: 264 ; eISBN: 9780857711700

**Montesquieu, M.S.:** *The spirit of the laws.* London 1914; G. Bell & Sons; revised by J. V. Prichard 1998; The Constitution Society

**Plato:** *Menexenos.* Project Gutenberg 1999; [EBook #1682]

**Price, Daniel E.:** *Islamic Political Culture, Democracy and Human Rights : A Comparative Study,* p. 239 , Greenwood Press 1999, Westport, CT, USA, eISBN: 9781567508901

**Sartori, G.:** *Teória demokracie,* Archa, Bratislava, 1993, ISBN 80-7115.049-5

**Taqiuddin, N. T. :** *Islamic state,* Al-Khilafah Publications , London 1998, Printed and Bound by- De-Luxe Printers,London

**Tezcür, Günes Murat:** *Muslim Reformers in Iran and Turkey : The Paradox of Moderato.* University of Texas Press Location: Austin, TX, USA 2010; eISBN: 9780292792760

**Yaran, C.:** *Understanding Islam,* Dunedin Academic Press Location: Edinburgh, GBR 2007; eb eISBN: 9781906716875

## **Periodická literatura**

**Anderson, J. N. D.:** *Law as a Social Force in Islamic Culture and History;* Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 20, No. 1/3, [1957], Cambridge University; dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/610360> .

**Ayoob, M.:** *The Future of Political Islam: The Importance of External Variables;* International Affairs (Royal Institute of International Affairs

1944-), Vol. 81, No. 5(Oct., 2005), pp. 951-961; Blackwell Publishing on behalf of the Royal Institute of International Affairs Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3569069>

**Bakti, A. F.:** *Islam and Modernity: Nurcholish Madjid's Interpretation of Civil Society, Pluralism, Secularization, and Democracy*; Asian Journal of Social Science; 2005, Vol. 33 Issue 3, p486-505, ISSN: 15684849 Oxford Centre for Islamic Studies, United Kingdom

**Brown, N. J.:** *Sharia and State in the Modern Muslim Middle East*, International Journal of Middle East Studies, Vol. 29, No. 3 (Aug., 1997), pp. 359-376; Cambridge University Press  
Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/164585> .

**Burnham, J.:** *The Managerian revolution*; John Day 1941, New York.

**Carroll, T. G.:** *Secularization and States of Modernity*; World Politics, Vol. 36, No. 3 [Apr., 1984], Cambridge University; URL: <http://www.jstor.org/stable/2010379>

**Cooper, M.:** *The Legacy of Atatürk: Turkish Political Structures and Policy-Making*; International Affairs; Royal Institute of International Affairs 1944; Vol. 78, No. 1 (Jan., 2002), Blackwell Publishing, dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/3095977>

**Fairbanks, S. C.:** *Theocracy versus Democracy: Iran Considers Political Parties*; The Middle East Journal. Vol.: 52/ 1.; 1998. Middle East Institute.

**Hamidullah, M.:** *Introduction to Islam*; Gary, Ind.: International Islamic Federation of Student Organizations, 1970

**Jurji, E. J.:** *Islamic Law in Operation*. The American Journal of Semitic Languages and Literatures, Vol. 57, No. 1 [Jan., 1940], The University of Chicago Press URL: <http://www.jstor.org/stable/528887>

**Kelly, D.:** *Revisiting the Rights of Man: Georg Jellinek on Rights and the State*; Law and History review, Vol. 22, No. 3, dostupné z <<http://www.historycooperative.org/journals/lhr/22.3/kelly.html>>

**Khurshid, A.,** *Islam: Basic Principles and Characteristics*, Islam: Its Meaning and Message [London: Islamic Council of Europe, 1976],

**Lewis, B.:** *Islamic Revival in Turkey; International Affairs [Royal Institute of International Affairs 1944-]*, Vol. 28, No. 1 [Jan., 1952], pp. 38-48, dostupné z <http://www.jstor.org/stable/2604969>

**Lewis, B.:** *Why Turkey Is the only Muslim Democracy*, Middle East Quarterly, March 1994, pp. 41-49

**Nasri, G.:** *Iran: Island of Stability or Land in Turmoil*; Domes; Volume: 18. Issue: 1. Publication Year: 2009. University of Wisconsin-Milwaukee.

**Paul, J.; Stork, J.:** *The Middle East and Human Rights* ; MERIP Middle East Report, No. 149, Human Rights in the Middle East (Nov. - Dec., 1987), Middle East Research and Information Project (MERIP) URL: <http://www.jstor.org/stable/3012055> .

**Pollock, F.:** *The Expansion of the Common Law. I. The Foundations of Justice*; Columbia Law Review, Vol. 3, No. 8 (Dec., 1903), Columbia Law Review Association, Inc. URL: <http://www.jstor.org/stable/1109119>

**Rohe, M.:** *Application of Sharīa Rules in Europe: Scope and Limits*; Die Welt des Islams, New Series, Vol. 44, Issue 3, Sharīa in Europe [2004], pp. 323-350; BRILL Publishers

**Rubin, M.:** *Turkey and Democracy*, Euro-Atlantic Quarterly, March 2008a, URL: <http://www.meforum.org/1893/Turecko-and-democracy>

**Rubin, M.:** *Turkey's Uncertain Future*, The American, The Middle East quarterly  
April 30, 2008b

**Tibi, B.:** *Islamists Approach Europe; Middle East Quarterly*; 2009, pp. 47-54, dostupné z <http://www.meforum.org/2047/islamists-approach-europe>

**Voll, J. O.; Esposito, J. I.:** *Islam's Democratic Essence, Middle East Quarterly*, 1994 • Vol. I: No. 3

**Wing, A. K.; Varol, O.O.:** *Is Secularism Possible in a Majority-muslim Country?: The Turkish Example*; Texas International Law Journal. Volume: 42. Issue: 1.; 2006. University of Texas, Austin, School of Law Publications

**Ziad, H.:** *Islam and Democracy: the Turkish Model*. The Washington Report on Middle East Affairs. Volume: 22. Issue: 3. April 2003.

**Zubaida, S.:** *An Islamic State? The Case of Iran*, Source: Middle East Report, No. 153, Islam and the State [Jul. - Aug., 1988], Middle East Research and Information Project Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3012122>

**Zubaida, S:** *Trajectories of Political Islam: Egypt, Iran and Turkey*; The Political Quarterly, Volume 71, pages 60–78, August 2000, Blackwell publisher

## **Dokumenty:**

### **Deklarace práv člověka a občana**

dostupné z [http://www.constitution.org/fr/fr\\_drm.htm](http://www.constitution.org/fr/fr_drm.htm)

### **Deklarace nezávislosti**

dostupné z <<http://www.scribd.com/doc/16937861/Declaration-of-Independence-July-4-1776-Official-Full-Text-of-the-Famous-Declaration-Made-by-The-Thirteen-United-States-of-America-Including-Photo>>

**Univerzální islámská deklaráce lidských práv:**

dostupné z: <http://www.alhewar.com/ISLAMDECL.html>

<http://www.echr.coe.int/NR/rdonlyres/82E3CE7F-5D3D-46EB-8C13-4F3262F9E20B/0/CzechTch%C3%A8que.pdf>

**Úmluva o ochraně lidských práv a základních svobod:**

<http://www.echr.coe.int/NR/rdonlyres/82E3CE7F-5D3D-46EB-8C13-4F3262F9E20B/0/CzechTch%C3%A8que.pdf>

**Elektronické zdroje:**

**Projekt CIRI:** <http://ciri.binghamton.edu/index.asp>

## Seznam příloh

**Příloha č.1: *Dodržování lidských práv v muslimských zemích na základě dat projektu CIRI (tabulka)***

**Příloha č. 1: Dodržování lidských práv v muslimských zemích na základě dat projektu CIRI**

Země, rok	P11	ZM	MZ	U	M	PV	SPo	SPr	SV	PP	EPŽ	PPŽ	SPŽ	NJ
Afghánistán, 1981	0	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0	0	0
Afghánistán, 1990	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1	0	0
Afghánistán, 2000	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Afghánistán, 2010	3	2	0	1	0	1	0	0	0	0	0	0	2	0
Alžírsko, 1981	7	2	1	2	2	0	1	1	2	0	1	1	0	1
Alžírsko, 1990	5	2	1	1	1	0	2	1	1	2	1	2	0	1
Alžírsko, 2000	4	1	1	1	1	0	2	1	1	2	1	2	0	1
Alžírsko, 2010	5	2	1	1	1	0	1	0	0	0	2	2	0	1
Bahrajn, 1981	5	2	1	1	1	0	2	0	2	0	1	0	0	2
Bahrajn, 1990	5	2	2	0	1	0	2	0	1	0	1	0	0	1
Bahrajn, 2000	3	2	1	0	0	0	2	0	0	1	1	0	1	1
Bahrajn, 2010	5	2	2	1	0	0	1	0	1	0	1	1	1	1
Egypt, 1981	5	2	1	0	2	1	2	1	1	0	1	2	1	1
Egypt, 1990	4	2	1	0	1	0	2	1	0	0	1	1	1	1
Egypt, 2000	4	2	2	0	0	0	2	1	0	1	1	2	1	1
Egypt, 2010	3	2	1	0	0	0	0	1	0	0	1	2	1	0
Írán, 1981	1	1	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0
Írán, 1990	1	1	0	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0
Írán, 2000	1	1	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1	0	0
Írán, 2010	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
Irák, 1981	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1	1	1	1
Irák, 1990	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1	2	1	1
Irák, 2000	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
Irák, 2010	3	1	1	1	0	1	0	0	0	0	0	2	0	0
Jordánsko, 1981	5	2	1	0	2	0	2	1	1	1	1	1	1	0
Jordánsko, 1990	7	2	2	1	2	0	2	1	0	1	1	1	1	1
Jordánsko, 2000	4	2	1	0	1	0	2	1	0	1	1	1	0	1
Jordánsko, 2010	4	2	2	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0
Libye, 1981	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0
Libye, 1990	3	2	1	0	0	0	2	0	0	0	1	0	1	0
Libye, 2000	4	2	1	0	1	0	2	0	0	0	1	1	1	0
Libye, 2010	3	1	2	0	0	0	0	0	0	0	1	3	0	0
Maroko, 1981	5	2	2	0	1	2	2	1	1	0	1	1	0	1
Maroko, 1990	1	1	0	0	0	1	2	1	0	0	1	1	0	1
Maroko, 2000	4	2	1	0	1	0	1	1	0	0	1	1	0	1
Maroko, 2010	4	2	1	0	1	1	1	0	0	1	1	2	0	0
Pákistán, 1981	1	1	0	0	0	0	1	1	1	0	0	1	0	1
Pákistán, 1990	2	2	0	0	0	1	2	0	1	1	1	1	0	1
Pákistán, 2000	1	1	0	0	0	1	1	2	0	1	0	1	0	0
Pákistán, 2010	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	1	2	0	0
S. Arábie 1981	1	2	2	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1

S. Arábie 1990	4	2	2	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
S. Arábie 2000	5	2	2	0	1	0	0	1	0	0	1	0	0	1
S. Arábie 2010	3	2	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
Súdán, 1981	5	2	2	0	1	1	1	1	2	0	0	2	0	0
Súdán, 1990	1	0	1	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0
Súdán, 2000	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0
Súdán, 2010	1	1	0	0	0	0	1	0	0	0	1	2	0	0
Sýrie, 1981	0	0	0	0	0	0	2	0	1	0	1	2	1	0
Sýrie, 1990	2	1	1	0	0	0	2	0	1	0	1	2	1	1
Sýrie, 2000	2	1	1	0	0	0	1	0	1	0	2	2	1	1
Sýrie, 2010	2	1	1	0	0	0	0	0	0	0	1	2	0	0
Turecko, 1981	4	2	2	0	0	0	2	1	2	0	1	1	1	0
Turecko, 1990	3	1	2	0	0	0	2	0	0	1	2	2	1	2
Turecko, 2000	2	2	0	0	0	0	0	0	1	2	1	2	1	1
Turecko, 2010	3	2	1	0	0	0	2	0	0	1	1	2	1	1
SAE, 1981	8	2	2	2	2	0	2	1	0	0	0	0	0	1
SAE, 1990	6	2	2	1	1	0	2	1	1	0	1	0	1	1
SAE, 2000	7	2	2	2	1	0	2	0	0	0	2	0	1	1
SAE, 2010	6	2	2	1	1	0	0	0	0	0	1	2	0	0

**PII:** Index fyzické integrity, 0-8; **ZM:** Zmizení politických oponentů 0-2; **MZ:** Mimosoudní zabití 0-2; **Ú:** Únosy 0-2; **M:** Případy mučení 0-2; **PV:** Politické vraždy 0-2; **SPo:** Svoboda pohybu; **SPr:** Svoboda projevu; **SV:** Svoboda vyznání 0-2; **PP:** Práva pracujících 0-2; **EPŽ:** Ekonomická práva žen 0-3; **PPŽ:** Politická práva žen 0-3; **SPŽ:** Sociální práva žen 0-3, **NJ:** Nezávislost justice 0-2