

Univerzita Hradec Králové
Filozofická fakulta
Katedra politologie

Vliv sunnitského islámu na politickou kulturu a
instituce. Případová studie Egypta a Tuniska.

Bakalářská práce

Autor: Martin Šefr
Studijní obor: B6701 Politologie
Forma studia: Politologie (KPOL)

Vedoucí práce: Mgr. Stanislav Myšička Ph.D.

Hradec Králové, 2016

Poděkování

Rád bych poděkoval Mgr. Stanislavu Myšíčkovi Ph.D. za jeho trpělivost a užitečné rady při konzultacích a vypracování bakalářské práce.

Zadání bakalářské práce

Autor: Martin Šefr
Studium: F13357
Studijní program: B6701 Politologie
Studijní obor: Politologie

Název

bakalářské práce: **Vliv sunnitského islámu na politickou kulturu a instituce. Případová studie Egypta a Tuniska**

Název bakalářské práce AJ: The influence of sunni islam on political culture and institutions. The case study of Egypt and Tunisia.

Cíl, metody, literatura, předpoklady:

Cílem práce je komparativní metodou zkoumat, jaký vliv má sunnitský islám na politickou kulturu a instituce odpovědné za ochranu politických práv občanů v případové studii Egypta a Tuniska. Konkrétní měření probíhá skrze revoluce, protesty a mobilizaci muslimského sunnitského obyvatelstva. Jsou hledány hlavní příčiny mobilizace obyvatelstva. Pro bližší zkoumání jsou určeny specifické náboženské skupiny. Časový rámec začíná u případu Egypta od vlády Gamála Násira roku 1954 do zvolení prezidenta Muhamada Mursího a u případu Tuniska od získání nezávislosti roku 1956 do začátku takzvaného Arabského jara (2011) včetně.

Gerecht, Reuel Marc. 2004. The Islamic Paradox. Shiite Clerics, Sunni Fundamentalists, and the Coming of Arab Democracy. Washington, D.C.: American Enterprise institute. Gesink, Indria Falk. 2000. Islamic reform and conservatism. Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam. New York: Tauris Academic Studies. Kropáček, Luboš. 2006. Duchovní cesty islámu. Praha: Vyšehrad. Qutb, Sajjid. 2013. Milníky na cestě. Praha: Academia. Shahin, Emad Eldin. 1997. Political Ascent. Contemporary Islamic Movements in North Africa. Oxford: Westview Press

Garantující pracoviště: Katedra politologie,
Filozofická fakulta

Vedoucí práce: Mgr. Stanislav Myšička, Ph.D.

Datum zadání závěrečné práce: 17.9.2014

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem vypracoval tuto bakalářskou práci pod vedením vedoucího bakalářské práce samostatně a že jsem uvedl všechny použité prameny a literaturu.

V Hradci Králové dne 29. 6. 2016

Podpis

Anotace

Šefr, Martin. 2016. *Vliv sunnitského islámu na politickou kulturu a instituce. Případová studie Egypta a Tuniska*. Hradec Králové: Univerzita Hradec Králové. Bakalářská práce.

Cílem práce je komparativní metodou zkoumat, jaký vliv má sunnitský islám na politickou kulturu a instituce odpovědné za ochranu politických práv občanů v případové studii Egypta a Tuniska. Konkrétní měření probíhá v oblastech volební kampaně, transparentnosti voleb, zastoupení minorit v politice, zastoupení žen v politice, plurality stran a další. Pro bližší zkoumání jsou určeny specifické náboženské skupiny. Časový rámec začíná u případu Egypta od vlády Gamála Násira roku 1954 do zvolení prezidenta Muhammada Mursího a u případu Tuniska od získání nezávislosti roku 1956 do začátku takzvaného Arabského jara (2011).

Klíčová slova: sunnitský islám, politický islám, sekularizace, Egypt, Tunisko, Arabské jaro

Anotation

Šefr, Martin. 2016. *The influence of sunni islam on political culture and institutions. Comparative analysis of Egypt and Tunisa*. Hradec Králové: Univerzita Hradec Králové. Bakalářská práce.

The main purpose of this work is to find out by comparative method if sunni islam has influence to political culture and institutions responsible for protection of citizens political rights in case study of Egypt and Tunisia. In more details are examine: elections campaign, transparency of elections, representation of minorities, representation of women, plurality of parties etc. The time framework begins in case of Egypt from the revolution in 1956 to the election of Muhammad Mursí and in case of Tunisia from independence in 1956 to the beginning of so called Arab spring.

Keywords: sunni islam, political islam, secularization, Egypt, Tunisia, Arab spring

Obsah

1	Úvod	8
2	Historie a vývoj sunnitského islámu	11
2.1	Typologie sunnitského islámu.....	19
2.2	Důsledky vlivu mocností na Egypt a Tunisko ve 20. století a zahraniční politika	25
2.3	Politická proměna Egypta v letech 1952 až 2011	28
2.4	Politická proměna Tuniska v letech 1956 až 2011	33
2.5	Muslimské bratrstvo	37
2.6	Hnutí islámského směru.....	43
3	Arabské jaro	47
3.1	Tunisko v průběhu Arabského jara	47
3.2	Egypt v průběhu Arabského jara.....	49
4	Analýza	52
5	Závěr.....	55

1 Úvod

Tématem předkládané bakalářské práce je vliv sunnitského islámu na formování a proměny institucí a politické kultury v Egyptě a Tunisku v období od vzniku republik (1952, 1956) až do takzvaného Arabského jara. Metodologií byla zvolena komparace a to z několika důvodů. Prvním je jejich podobný vývoj v daném období a relativně stejná historická zkušenost se sunnitským islámem. Významným spojujícím prvkem obou zemí je silná, etablovaná občanská společnost, která má zkušenost s autoritativní vládou „jednoho muže“. Dalším důvodem je to, že i přes podobnosti dopadly revoluční vlny v obou zemích odlišně. Právě na tomto odlišném vývoji práce ukazuje, že sunnitský islám není konzistentní a regionálně se liší a v kombinaci s politickou kulturou daného území může mít sunnitský islám odlišný vliv na politické instituce. V obou zemích práce zkoumá proměnu volebních preferencí elektorátu a zvyšující se frekvenci nábožensky se orientujících skupin. Aktivita nábožensky orientovaných skupin nutně vede k bližšímu zkoumání náboženského aktivismu, ale na druhé straně i ke zkoumání autoritářství a populismu vedeného islámskou rétorikou v rámci „politického islámu“.

Hlavním referenčním objektem předkládané práce jsou však revoluce. Práce si klade za cíl vystopovat hlavní mobilizační impulzy, které zapříčiňují revoluce. Revoluce by totiž nehledě na určitý prostor měly mít podobné příčiny, motivaci a tím pádem i podobné následky. Ve zkoumaném prostoru, ale došlo k úplně odlišnému výsledku. Sledovanou veličinou bylo zvoleno náboženství a jeho propojenost s politikou, potažmo s aktivizační schopností mobilizovat obyvatele. Proto bude značný prostor věnován sunnitskému islámu a jeho specifikům v rámci politické vědy.

Bakalářská práce je složena ze dvou hlavních kapitol a několika podkapitol. První část se zabývá sunnitským islámem, vymezením základních pojmů a specifickým vývojem v obou zemích a také jeho vlivem na politické instituce a politické aktéry. V další části se práce věnuje sekularismu, který má nesporný vliv na podobu politické kultury v Egyptě i

Tunisku. Druhá kapitola má historicko-analytický charakter. Je rozdělena do dvou hlavních částí podle oblastí výzkumu tedy do části zkoumající Egypt od nástupu prezidenta Gamála Abd-an Násira až do počátku Arabského jara a do části zabývající se Tuniskem, kdy přišel do čela exekutivní moci Habiba Ben Ali Bourguiba až do začátku Arabského jara.

Práce vychází především z publikací Miloše Mendela, Eduarda Gombára a Luboše Kropáčka a z publikace Arabské revoluce Ondřeje Beránka, co se česky psané literatury týká a ze zahraničních zdrojů čerpá hlavně z titulů Sajjida Qutba (kvůli bližšímu pochopení sekularismu a radikalismu sunnitského islámu) a poté z publikací zabývajících se konkrétními měřenými subjekty a relevantních publikací zaměřených především na téma sekularismu.

Sunnitský islám byl zvolen jako jeden z hlavních určujících faktorů vztahu mezi politickou kulturou, společností a institucemi v rámci zkoumaných zemí. Je mu tedy věnována úvodní část práce. Především se jedná o jeho konkrétní dopady na formování institucí, politické aktéry a snahy o vybudování ideálního modelu fungujícího politického prostředí.

Dále se práce zaměřuje na problematiku sekularismu. Práce vychází z premisy, že v obou zemích došlo k odlišnému výsledku revoluce i za předpokladu výše zmíněných společných znaků. Zde se naskýtá výzkumná otázka: mohl být sekularismus příčinou vzniku revolucí? Sekularismus v prostředí obou zemí velmi silně rezonuje a je tedy blíže zkoumán i v této práci.

Druhá kapitola nastiňuje politickou kulturu a zvyklosti jednotlivých zemí v průřezu existence republik a v kontextu institucí zakotvujících politické a právní nastavení. První revoluce úzce souvisí s vymezováním se vůči koloniální nadvládě, a tudíž této problematice přísluší první řádky. V druhé části analytické sekce jsou rozvedeny historické souvislosti obou zemí na pozadí fungování politických institucí a vládnoucí garnitury. Následuje část zaměřená na sledování islamistických, fundamentálně vymezených entit a zohlednění jejich nesporného vlivu na politickou kulturu a instituce. Konkrétně se jedná o Muslimské bratrstvo v Egyptě a Sdružení pro zachování Koránu a Hnutí islámského směru v Tunisku. Detailněji práce

zkoumá tyto výše zmíněné entity z důvodu jejich klíčového postavení v rámci formování politické mobilizace obyvatelstva.

Následná pasáž je zaměřena na hlavní revoluce a protesty které byly mobilizovány na základě náboženské rétoriky, nebo souvisely se ziskem větších náboženských svobod v obou zemích, na jejich příčiny, průběh a výsledek. Sledován je především prvotní impulz, který byl hybnou silou revolucí a jeho spojitost s mobilizační schopností politického islámu, nebo spíše zpolitizovaného islámu a výsadního postavení establishmentu v kontrastu se střídavě usurpovanými a protěžovanými islámskými lidovými hnutími a stranami. Tím logicky krystalizuje výzkumná otázka: existuje jednotící prvek revolucí ve zkoumaných zemích, který je stejný?

Poslední část práce analyzuje zjištěné poznatky a celkovou návaznost sunnitského islámu a jeho projevu v podobě mobilizace obyvatelstva na proměnu kulturního a politického prostředí.

2 Historie a vývoj sunnitského islámu

Základním úskalím pro bližší zkoumání islámu a pojmů s ním spojených, je vymezení přesné definice slov jako islám, islamismus, islamisté a islamizace, umma, fatwa, chalífa a další. Tato práce vychází z tradičního pojetí islámu jako náboženství, které je praktikováno muslimy nehledě na jejich kmenovou příslušnost, rasu či státní příslušnost, tudíž se v této části nebudeme zabývat konkrétními islámskými skupinami. Tím pádem můžeme pominout i problematiku vymezení pojmů „islamismus“ a „islamisté“, jež jsou spjaty se šířením konkrétní islámské rétoriky konkrétních náboženských skupin. Pojem „islamizace“ je spojen s procesem implementace islámu a bude mu v následujících řádcích věnována pozornost.

Účelem vymezení těchto pojmů je především snaha o vyvarování se nepřesných formulací, které vedou k neúplnému pochopení problematiky. Všechny pojmy zde zmíněné se vážou na hlavní sledovanou proměnnou a to na vliv sunnitského islámu, na utváření politické kultury, politických aktérů a institucí. Termíny jsou dále úzce spjaty i s hlavní analytickou částí práce, která se zabývá mobilizační schopností islámu a proto je zásadní tyto fundamenty správně rozklíčovat.

Všechny tyto výše zmíněné pojmy odkazují k náboženství, které se vymezilo vůči křesťanství a judaismu a zároveň bylo o mnohé aspekty, obu starších náboženství, obohaceno. Zásadním rozdílem v islámu oproti výše uvedeným náboženstvím je především přímá participace Muhammada, jakožto proroka islámu, na politickém životě, utváření kulturních základů muslimů a zavádění muslimské obce neboli *umma*, která de facto existovala a reálně fungovala, na rozdíl například od ekvivalentní představy božího království v křesťanství. Společné aspekty jsou vidět na podobné symbolice, které islám stejně jako křesťanství a judaismu uznává. Práce pak blíže zkoumá sunnitský islám, který je hlavním převažujícím proudem v islámu a je hlavním náboženstvím de jure v obou vybraných zemích (Mandaville 2014: 205).

Je nutné se blíže věnovat pojmům, ze kterých sunnitský islám vychází. Základním dokumentem, sborníkem, či souborem pravidel a tradic,

jimiž se sunnitě řídí, jak už bylo naznačeno, je *sunna*. K dalším pramenům patří právo šaría a hadíthy. Tyto prameny vznikaly a byly obohacovány po celá staletí a od původní mluvené formy se značně liší. A to i proto, že se liší kontext jednotlivých zemí, jejich zvyků a kultury. Nicméně lze s dávkou zjednodušení použít krátké definice těchto pojmů.

Šaría je podle Kropáčka: „(...) souhrn Božského řádu přikázaného lidstvu, neproměnný morální zákon.“ (Kropáček 2006: 117). Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti zase říká, že (šaría) je „soubor ustanovení Božího řádu.“ (Ostřanský, 193). Pro naše účely je podstatné zohlednit právo šaría jako aspekt, ke kterému se mnohdy politické špičky odvolávají. Nicméně faktem zůstává, že jedinou zemí, kde bylo právo šaría skutečně uvedeno zcela v praxi, je šíitský Írán po islámské revoluci. Ostatní země mají zavedenou v odlišné míře se lišící legislativně-právní syntézu práva šaría a západní legislativní praxe (The World Factbook 2016).

Hadíthy jsou další pramen, z něhož islám vychází a znamenají „záznam o výročí, činech či postojích proroka Muhammada a jeho druhů.“ (Ostřanský, 68). Kropáček hadíthy definuje jako předávanou zprávu o činech a výročí Proroka Muhammada a jeho druhů (Kropáček 2016: 49). Dohromady se sunnou tedy tvoří tyto prameny základ pro pochopení kultury a smýšlení muslimů a sunnitů obzvláště, které je pro tuto práci stěžejní.

Jedním z těžko definovatelných pojmů je *salafismus*, který bude pro účely práce podstatný hlavně v druhé kapitole. Salafité jsou skupina lidí, která se v současnosti hlásí k odkazu rané náboženské komunity, arabsky *as-salaf*. Stoupenci tohoto proudu věří, že se komunita řídila jediným správným způsobem a to čerpáním z Koránu a sunny. Dokonce staví sunnu nad Prorokův rozum, což je mezi sunnitskými muslimy dělá jedinečné (Tůpek 2013: 143). V další části se bude práce věnovat státnímu zřízení v průřezu dějin od počátku datace islámu až do současné doby.

Sunnitský islám se etabluje na konci 7. století našeho letopočtu v oblasti dnešní Saudské Arábie. Už od počátku se vymezuje proti šíitské odnoži islámu. Schizma začalo krystalizovat po smrti Muhammada, kdy se většinová část muslimů uchýlila k sunně a šíitská menšina se přiklonila k následování muhammadova příného potomka a bratrance Aliho

(Kropáček 2006: 26 a Mendel 1994: 67-70). Důležité je vnímání sunnitského islámu pro naše účely ve smyslu, jak ho popisuje Kropáček: „(...) ta část obce, která si v politicko-ideových zápasech prvního islámského století vydobyla postavení většiny, opírala své nároky na pravověrnost právě o přesvědčení, že věrně sleduje Prorokův vzor, pojem sunny se rozšířil i na její věrouku a praxi. Označením „lid sunny a tradice“ se tak většina vědomě odlišila od schizmatiků, zvláště od šíi.“ (Kropáček 2006: 48). A jakákoli nová myšlenka nebo nové chování je bráno jako protiklad k sunně.

Umma, tedy ideální státní uspořádání, byla sjednocena právě díky existenci Muhammada. Po jeho smrti a po bitvě u Karbalá¹ došlo k rozkolu, který předznamenal vývoj islámského světa až do dnešní doby (Mendel 1994: 67-70, Kropáček 2006: 26 a Herold et al. 2011: 229, 230). Právě návrat k původnímu ideálnímu uspořádání ummy je stěžejní pro širší pochopení islámské kultury.

Během několika dekád po smrti Muhammada se sunnitský islám rozšířil do větší části Arabského poloostrova. Základní představa o podobě politického zřízení byla definována, již Muhammadem v Medíně. Umma, jak ji viděl Muhammad, byla pospolitostí muslimů, společnou obcí kmenů sdružujících se pro vlastní blahobyt a obranu pod vlajkou islámu. Legitimita jeho vize vycházela z přímého spojení s Bohem, což ale po jeho smrti nebylo dále relevantním argumentem. Proto bylo nutné najít způsob jak udržet ummu i po smrti Muhammada pohromadě. Mendel píše, že vládnoucí dynastie Umajjovců začala přetavovat ummu ve stát díky zavádění všeobjímajícího zákonodárského systému, tedy již zmiňovaného práva šaría, jehož legitimita vycházela jak z Koránu, tak ze sunny a pak také „lidským rozumem utvářeného právního kodexu“. Skrze šariu se pak podařilo lépe prosadit koncept jediného vládce ummy (Mendel 1994: 70). Umajjovci poté zavádějí světský způsob vlády, který by byl ale v rozporu s původním učením a vedl de facto k oddělení duchovní moci od moci světské (Kropáček 2006: 138-139). Z toho důvodu bylo nezbytné zdůvodnit

¹ Bitva u města Karbalá/Kerbelá proběhla na území dnešního Iráku roku 680 a byl v ní zabit syn Aliho, bratrance Muhammada. De facto znamenala tato porážka vítězství sunnitského ummajovského vojska a směřování chalífátu na dalších několik století (Kropáček 2006: 180).

světskou potřebu duchovními hodnotami, a proto začaly nabývat na významu duchovní autority tzv. *imámové* nebo *ulamá*, kteří ale nemají nic společného s kněžským stavem nebo církevní hierarchií v křesťanství, protože například nevladli žádné mocenské prostředky a zabývaly se především systematizací šarií metodami právní vědy (Mendel 1994: 79). Mendel dále píše: „Bez imáma nemůže fungovat stát a bez státu nemůže být zajištěn mír, spravedlnost, šíření víry a stabilita ummy.“ (Mendel 1994: 71).

Koncept ummy jako státoprávního uspořádání prošel během vývoje sunnitského islámu několika kritickými obdobími. Umma se nejprve utvářela v kontextu úvah, že lidé potřebují vyšší autoritu, protože nejsou schopni žít v harmonii a řádu sami od sebe. Za vlády Abbásovců se pojem umma považoval za ekvivalent státu (Mendel 1994: 71, 73). Mendel dále rozvádí, že právě pragmatismus státních činitelů, spočívající v pružnosti přizpůsobit politickou praxi potřebám nábožensko-ideologického paradigmatu, je oním zásadním úspěchem sunnitského islámu (Mendel 1994: 73). V 10. a 11. století se však začíná umma více dogmatizovat a ulamá postupně opouštějí od *idžtihádu*, totiž volné interpretace jevů (Mendel 1994: 80). Tento termín je jedním z prvků, který vnáší do jinak rigidního islámu nové myšlenky a nesmí být opomenut. Definice slova formulovaná Ostřanským zní: „(idžtihád) Vyjadřuje myšlenkové úsilí kompetentního znalce islámského práva a používá se v situacích, kdy se o daném případě nenachází žádná zmínka ani v Koránu ani v Tradici (sunně).“ (Ostřanský, 85). Za existence Osmanské říše můžeme vidět občasné pokusy ojedinelých intelektuálů o návrat k původním hodnotám a snahu o předložení reformovaného modelu státní moci, ale téměř vždy tyto teoretické počiny zůstaly zapomenuty v propadlišti dějin až do konfrontace s evropským kolonialismem (Mendel 1994: 80). Lze tvrdit, že umma ve smyslu, jak ji chápal Muhammad, byla už jen prostředkem k udržení moci sultánů a že byla tato myšlenka pospolitosti muslimů vyčerpána a poze účelově využívána. Současné snahy radikálních fundamentalistů a tradicionalistů o návrat k původní ideální myšlence ummy a snaha o zastavení sekularizačních procesů mnohých států, je právě jednou z příčin, která může vést k mobilizaci obyvatelstva.

Nyní se dostáváme k dalšímu významnému pojmu, který rezonuje islámskou terminologií a to je *chalífa* a *chalífát*. Definice tohoto slova se opět liší dle kontextu daného území, avšak obecně lze říci, že se jedná o „titul používaný pro nejvyššího vůdce obce věřících (umma) jak ve smyslu světském, tak i duchovním...“ (Ostránský, 77). Chalífát je chápán jako širší koncept muslimské obce vedené právě chalífou.

Chalífa byl chápán jako vůdce muslimské obce. Miloš Mendel ve své publikaci *Islámská výzva* upozorňuje, že z počátku šlo ze strany Umajjovců především o despotické řízení státu a to pak logicky vyvolalo otázky ohledně legitimacy takového uspořádání, protože původní koncept muslimského státního zřízení byl založen spíše na toleranci a obraně proti vnějšímu nepříteli (Mendel 1994: 72). Nutné je ale zmínit, že chalífa neměl absolutní moc v evropském smyslu chápání. V otázkách věrouky, práva a nad dodržováním norem dohlíželo duchovenstvo, které však nemůže být chápáno jako ekvivalent církve (Kropáček 2006: 139). Kropáček ve své knize také zmiňuje, že „Hlava muslimské obce nemůže mít zákonodárnou pravomoc, ta patří jen Bohu.“ (Kropáček 2006: 141). Pokud muslim takto chápe autoritu, je zcela přípustné, že zpochybňuje legitimitu státního zřízení, které by mělo zasahovat do jeho života a taktéž se v tomto pojetí může jednat o jeden z mobilizačních prvků.

Chalífát se v 8. století dostává do krize, kdy se jeho velikost stává neudržitelnou a tak dochází ke správní a politické atomizaci, což Mendel vidí jako „triumf politické praxe nad obsahem původní zvěsti a nad původními představami společenského a politického uspořádání obce věřících“ (Mendel 1994: 75). Úřad chalífy pak de facto končí s příchodem mongolských hord a vyplněním Bagdádu². Každopádně odkaz na původní velkou a mocnou říši může být jedním z dalších faktorů přetrvávajících do dnešní doby a ovlivňující smýšlení muslimů. Z výše popsaných důvodů vyplývá, že tradiční chápání muslimské obce sunnitským islámem prošlo několika etapami etablování, nicméně základní definice ummy nastolená

² 1258

Muhammadem a dále rozvíjená prvními dynastiemi během takzvaného zlatého věku³, je vždy archetypem a je směrodatná (Bureš 2007: 45).

Ustavení ummy a chalífátu potažmo státního zřízení, bylo vždy pod rouškou nutnosti ochrany a sounáležitosti muslimské komunity. Sunnitský islám ale svým lpěním na udržování tradic, v 19. a 20. století obzvláště, utrpěl značný šok v konfrontaci se západním stylem řízení ekonomiky, společnosti a především s technickou vyspělostí západu, která pramenila z průmyslové revoluce a jejích důsledků – kolonizace. O koloniálním dědictví, které si sebou islámský svět nese, se práce zmíní později. V další pasáži se dotkneme tématu demokracie jako hlavního vývozního artiklu západu do arabských zemí. Což práce považuje za jeden z prvků, který vedl k nevoli obyvatelstva a zapřínil tak jejich mobilizaci.

Jak tvrdí Mendel: „Demokracie je ostatně ryzím plodem západoevropské civilizace a je organicky spjata s určitým civilizačním fenoménem, kterému se nejčastěji říká kapitalismus.“ (Mendel 1994: 50). V tomto tvrzení má nepochybně pravdu. Snaha o naroubování demokracie do muslimské společnosti, která nemá s podobným konceptem absolutně žádnou zkušenost, se nemůže sejít s apriorním úspěchem. Nicméně jak si později ukážeme na příkladu Tuniska, existují i výjimky. Mendel se této rétoriky dále drží i v knize Arabské jaro. Zohledňuje fenomén „islamizace zdola“, podle Gillese Kepela, na kterém vzniká občanská společnost, ne však na bázi demokratické dobrovolnosti, ale na základě západním hodnotám odlišných zkušeností či preferencí, které jsou stejně vitální, funkční a různorodé jako demokracie. Hlavní příčinu vidí v tradičních mystických bratrstvech a řádech, které „nahrazují neexistující nebo chabou sociální síť, již by měl zajišťovat stát.“ (Mendel 2015: 41). Pro účel předkládané práce je nezbytností pochopení demokracie jako něčeho ne zcela slučitelného s islámem, právě protože je demokracie z našeho západního úhlu pohledu nahlížena automaticky za jediné správné řešení. Tento pohled není v arabském světě široce sdílen.

Ve sborníku od Souleimanova se můžeme na druhou stranu dočíst, že mnozí muslimští myslitelé upozorňovali na vágnost vyvozování způsobu

³ Nejslavnější období islámských dějin, ze kterého čerpají islamisté, shodující se s medínským obdobím a vládou čtyř chalífů (Bureš 2007: 45)

vlády z několika veršů obsažených v Koránu. Podle jednoho z nich „islám obsahuje pouze etické principy vládnutí, ale nikoli technické instrukce pro vybudování islámského státu v jakékoli podobě, tj. včetně chalífátu, a proto nic nebrání muslimům vytvořit demokratický režim.“ (Bureš 2007: 46). Z toho plyne, že demokracie není zavrhována všemi sunnitskými intelektuály.

Logickým vyústěním výše zmíněného rozporu (může se jednat i o jiné rozpory než jen ohledně vnímání demokracie) v chápání demokracie, může být reakce vládnoucího režimu ještě více utužit vazby a tvořit tužší ideologický rámeček, který obyvatele přimkne k režimu. Prostředkem sloužícím k tomuto účelu jsou takzvané *fatwy*⁴, které jsou brány jako závazné stanovisko vlády a musí být dodržovány. Ty jsou vydávány kleriky, kteří mají dohlížet na dodržování a vytváření správného obrazu islámu, podle zájmu ummy potažmo Boha, ale především podle zájmu stávající garnitury (Mendel 1994: 71, 79). Pokud se objeví někdo s revolučními myšlenkami, které by mohly být v rozporu s ideologií a znelíbí se vládnoucímu režimu, je zpravidla vydána fatwa, která očerní dotyčného, nebo i jeho následovníky a ti jsou pak považováni za nepřítel státu (Mendel 1994: 21).

K výše zmíněné problematice vnímání demokracie se váže islámská koncepce státu. O ní píše Jaroslav Bureš a tvrdí, že je pro muslimy nepřírozená. Muslimové v oblasti MENA⁵ obzvláště pak na Blízkém východě, mají tradičně odpor k instituci národního státu a jeho strukturu se snaží spíše rozbít (Bureš 2007: 41). Jistou výjimkou potvrzující pravidlo v tomto smyslu je Turecko, kde byl implementován do ústavy článek legitimizující sekularismus, totiž jeden z hlavních znaků demokracie a poté byl článek velmi striktně vymáhán na obyvatelstvu, ale v konečném důsledku to k větší stabilitě státního zřízení nevedlo (Mendel 2015: 39-40). Miloš Mendel dále argumentuje, že demokracie, jakožto hlavní vývozní artikl západních mocností za účelem stabilizace zemí oblasti MENA, je

⁴ Fatwa: kvalifikovaný právní názor, případně doporučení či dobrozdání, formulované kompetentním znalcem islámského práva (*muftí*) (Ostřanský 2009: 61).

⁵ MENA je shrnující název pro oblast arabských zemí od Západní Sahary až po Pákistán.

výhradně západní koncept a že je pro islámskou kulturu špatně stravitelný (Mendel 2015: 41).

„Islámský stát“ (myšleno jako koncept státního zřízení nikoli Islámský stát v Iráku a Levantě) a jeho definice je často problematickým aspektem pro vymezení v rámci islámu. Často je tento pojem chápán jen na základě toho, že se nachází na jednom území většina muslimského obyvatelstva praktikující islám. Mnoho zemí by tak odpovídalo této zjednodušující definici. Většina zemí je spíše územím s muslimskou většinou, která je dost často sekulárním režimem omezována. V tomto kontextu jsou zmíněny i vybrané státy Egypt a Tunisko, které mají sice ve svých ústavách zakotven článek o islámu jako státním náboženství, ale zároveň nemusí nutně splňovat výše zmíněnou definici islámského státu (Mandaville 2014: 205-206).

Sunnitský islám vychází z vágních teoretických rámců toho, jak by měl islámský stát ve skutečnosti vypadat. Bureš píše: „Islamistická hnutí v sunnitském prostředí dosud nepředložila žádnou propracovanou strategii vedoucí k uchopení politické moci.“ (Bureš 2007: 44). Kropáček uvádí celou vágní koncepci islámského státu na pravou míru: „Z 228 koránských veršů věnovaných právním předpisům se jen deset zabývá otázkami, jež bychom dnes mohli označit za ústavně právní, třináct soudnictvím a právem procesním a dvacet mezinárodními vztahy.“ (Kropáček 2006: 138). Vzhledem k tomu, že například Muslimské Bratrstvo má jako jedno ze svých hesel: „Korán je naše ústava“, můžeme si neurčitou, vágní představu o islámské koncepci státu snadno představit (Bureš 2007: 42).

Nyní se bude práce věnovat politické teorii islámu. V knize Arabské jaro od Miloše Mendela je její základní paradigma popsáno tak, že „moc nad ummou patří v principu Bohu, který ji deleguje na chalífu jako zástupce Proroka po jeho smrti. Jeho povinností je uplatňovat a rozvíjet šariú, zajišťovat všestrannou obranu ummy, chránit ji proti odpadlictví, herezi, hříchu a sklonům k polyteismu a vnitřnímu rozvratu, bránit muslimy proti vnějšímu ohrožení ze strany nevěřících a mocenskými prostředky zajišťovat schopnost obce žít v souladu se šariú, což je základním předpokladem zajištění „všeobecného blaha obce.“ (Mendel 2015: 110). Mendel pak dále rozvádí, že chalífa a imám jsou v počátcích chápáni jako jedno a totéž. A

také píše, že podle ryzí teorie jsou dokonce Zákon a praxe učenců nadřazeny politické praxi a zakončuje tvrzením, že modelové schéma islámského státu je vlastně čistou teokracií. Jako hlavní problém Mendel spatřuje to, že se sice klasici teorie politiky většinou inspirovali výše zmíněným ideálem, ale realita byla jiná. Legislativní normy tvořené ulamá, byly utvářeny jako legitimace dané světské moci (Mendel tamtéž). Základním kamenem je pojmání Boha jako nejvyšší autority a legitimita, kterou má panovník nebo stát, je jen propůjčena. Umma jakožto celek pak může být chápána jako pozemský suverén a časově a teritoriálně neomezená entita a vzorem je Muhammadova obec v Medíně, dva roky jeho prorocké činnosti a vláda čtyř „správně vedených chalífů“ (Mendel 2015: 112-113). V průběhu dějin pak docházelo čím dál častěji a v intenzivnější míře k odluce od výše zmíněného ideálního konceptu politické teorie. Během této doby se objevovali někteří teoretici islámu, kteří podrobovali kritice systém a sociálněpolitickou kulturu. Tito teoretici nabádali muslimy k reflexi a nabízeli nový vhled na situaci, ve které se muslimská obec nachází, ale jejich hlas nebyl natolik silný, aby strhnul davy, ale zase nebyl natolik slabý, aby nedocházelo k perzekucím (Mendel 2015: 114). Osmanští vládci pokračovali v odluce od ideálu ummy a snažili se o oživení vydáváním dekretů, které ale nikterak nepomohly jejich upadajícímu vlivu a toto období bylo završeno zrušením chalífátu Mustafou Kemalem Atatürkem roku 1924 a vyloučením všeho islámského z politického ale i veřejného života (Mendel 2015: 115).

2.1 Typologie sunnitského islámu

K pochopení politického myšlení a jeho následné analýze jak v Egyptě tak Tunisku, je nutné rozebrat nejběžněji používanou typologii islámského myšlení. Téměř beze zbytku můžeme souhlasit s přístupem, který zvolila Adéla Jiráňková ve sborníku od Ondřeje Beránka, kde jsou hlavní nezávislou proměnnou zvoleny nedemokratické režimy a závislou proměnnou revoluce. Jedná se o přístup, který je v daném kontextu neužitečnější (Jiráňková 2013: 23-27). Předmětem této práce je určit i další možné příčiny vzniku revolucí, které nemusely být nutně spjaty

emancipačními procesy, jak jsou popsány v již zmíněném sborníku. Z toho důvodu se práce vyhýbá klasické typologii autoritářských režimů podle Linze, kterou se inspirovala i Jiránková, protože je pro výzkum příliš omezující a obecná. Práce se tak zaměřuje na typologii podle Johna L. Eposito, která nabízí čtyři hlavní přístupy, které se vypořádávají s modernizací a sociálně-kulturní proměnou muslimů ve 20. století, což je naše hlavní sledované období: *sekularismus*, *konzervatismus*, *neotradicionalismus* a *islámský reformismus* (Kouřilová 2007: 11). Právě sekularismu jako možné hlavní příčině vzniku revolucí, se bude práce věnovat v následující kapitole. Ostatním proměnným se bude věnovat v dalších částech práce.

V této části se bude práce věnovat obecné teorii *sekularizace* v kontextu zemí oblasti Blízkého východu, proto se vyhneme klasickým teoriím sekularismu, které jsou vázány na evropský kontext. Sekulární přístup lze popsat jako nutnost oddělení složky světské od složky duchovní. Nicméně v kontextu zkoumané oblasti se ne vždy jedná o tak jasně definovatelnou problematiku. Sekularisté v naší oblasti zájmu nevyžadovali striktní oddělení moci světské od moci duchovní. Odmítali sice tvrzení, že by islám měl zasahovat do všech sfér života, ale zároveň byly pro sekularisty historie, etické hodnoty a kultura nedílnou součástí způsobu života. Tudíž primárním cílem valné většiny sekularistů není oddělení všeho duchovního od státu. Většina umírněných sekularistů nahlíží na islám jako na zdroj identity spíše než jako na specifické vedení (Kouřilová 2007: 14-18).

William E. Shepard v práci *Islam and Ideology: Towards A Typology* blíže zkoumající teorii sekularismu na Blízkém východě vymezuje dva hlavní proudy umírněného sekularismu. Prvním je westernizační proud, který ale nemusí být spojen s westernizací ve všech sférách, vedoucí k sekularizaci tureckého typu. Druhý proud je spojen s národní celistvostí, kde se nalézají silná nemuslimská většina jako v případě Egypta. Tamní garnitura mluví spíše o „náboženství/víře“ než konkrétně o „islámu“, což na jednu stranu může vést ke stmelování nábožensky odlišných entit, ale také

k větší frustraci muslimského většinového obyvatelstva (Shepard 2009: 310 a Kouřilová 2007: 16).

Jak už bylo zmíněno výše, nejsilněji se sekularizační proces projevil v Turecku za vlády Kemala Atatürka. Tento ojedinělý experiment můžeme považovat za nejradikálnější v rámci umírněného sekularismu a zároveň za jediný svého druhu (Mendel 2015: 40). Za vlády dynastie Páhlaví v Íránu docházelo k podobným pokusům, ale z důvodu vyšší legitimacy šiitského duchovenstva se nakonec sekularizační proces otočil proti vládnoucímu režimu. Z toho jasně vyplývá, že nelze sekularizmus tureckého typu aplikovat na každý typ společnosti (Kouřilová 2007: 15). Sekularizmus se v pozdější době hlavně vázal na nacionalismus, který využívaly režimy pro motivaci a mobilizaci obyvatelstva pro boj s okupanty (Afghánistán), nebo se snažily přenést posvátnost z islámu na národ (Kouřilová 2007: 17). Na příkladu Násirova snažení o vytvoření více sekularizované socialistické arabské společnosti je zřetelně vidět, že využíval islámských symbolů k ospravedlnění svých politických kroků, ale v základě to byl sekulární vůdce (Mendel 1994: 110). Egypt je také specifický v tom, že má na rozdíl od Turecka a Íránu výraznou křesťanskou menšinu, což je důležitý argument ve prospěch sekularismu (Kouřilová 2007: 16).

Sekularisté tedy nemají jednotnou teorii, vizi nebo představu o tom, jak by měl ideální typ islámské společnosti vypadat. V základě se snaží pouze přijmout to nejužitečnější ze západu a využít to ve prospěch společnosti tak, aby nedošlo k úplnému odříznutí od rychleji se technologicky vyvíjejícího, vyspělejšího a modernějšího západního světa (Mendel 2015: 42).

Již zmíněné provázání sekularizmu a nacionalismu je stěžejní z toho důvodu, že zejména ve druhé polovině 20. století se tato skutečnost stávala propagandistickým nástrojem režimů a tradicionalisté proti sekularizaci tohoto typu bojovali. Například Sajjid Qutb, významný teoretik Muslimského Bratrstva, se v pozdější době ostře vymezoval proti westernizaci jakéhokoli typu a dokázal oslovit velkou většinu muslimské společnosti v Egyptě (Mendel 2014: 53-54).

Zajímavým příkladem v souvislosti s rozpolceností sekularismu může být egyptská ústava, ve které se píše: „Islám je státní náboženství.

Šaría je základním (ale ne jediným) zdrojem legislativy.“, ale také se v ní objevuje: „Suverenita patří pouze lidem, kteří jsou zdrojem autority“, což de facto popírá jedinečnost šaría a islámu jako jediné autority. Shepard tak egyptskou ústavu řadí mezi klasické sekulární typy (Shepard 2009: 309).

V kontrastu k sekularizmu se v teoretickém diskurzu objevuje *tradicionalismus*. Jak už vyplývá z názvu, jedná se o teoretický přístup, který je úzce spjat s tradicemi respektive přístup, přikládající důraz na hodnoty, historickou zkušenost a jedinečnost islámu. Islám je tradicionalisty považován za jedinou možnou výchozí pozici pro vnímání reality a jakékoli moderní prvky musí buď striktně přizpůsobeny osvědčeným pravidlům, anebo jsou apriori odmítány (Kouřilová 2007: 32).

V současné době jsou tradicionalisté marginálním proudem, a proto se určuje kategorie nová tzv. *neotradicionalisté*. Rozdíl mezi tradicionalisty a neotradicionalisty je především historický, ale rozdíl lze spatřovat i ve větší ochotě neotradicionalistů, alespoň v některých sférách, být inovativní. Klasickým tradicionalistickým státem na Blízkém Východě je Saúdská Arábie (Kouřilová 2007: 34-35).

Kategorie *islámského modernismu* nabízí návrat k původním hodnotám islámu, ale jen k těm nejužitečnějším. Islámský modernismus se profiluje tak, že považuje všechno západní nějakým způsobem spjaté s islámem. Například podle historických návazností, kdy si západ vzal z islámu jen to nejlepší a díky tomu se stal silnějším. Z toho důvodu nevidí modernisté jako špatné řešení si brát ze západu „zase zpět“, protože se de facto jedná o původní islámské myšlenky. Dále se islám ospravedlňuje na základě toho, že západ musel „odložit“ své náboženství, aby dosáhl větších úspěchů, což je pro muslima nemyslitelné (Kouřilová 2007: 19).

Shepard rozlišuje tři hlavní cesty islámského modernismu. Za první považuje následování Koránu, sunny a Hadíthů do největší možné míry a využívání později vzniklých tradic jen účelově. Druhou cestou je interpretace základních zdrojů více či méně radikální cestou, což může v konečném důsledku vést až k jejich reinterpetaci. Posledním přístupem je již zmiňované odvozování západní praxe od islámských základů (Shepard 2009: 312, 313).

Posledním a pro kontext zkoumaných zemí taktéž velmi podstatným teoretickým přístupem je *islamismus*. Právě protože je tento koncept úzce spjat s náboženskou praxí a silnou rétorikou, s Muslimským Bratrstvem v Egyptě a s Hnutím islámského směru v Tunisku, bude mu věnováno více prostoru.

Islamisté na rozdíl od sekularistů či modernistů odmítají přijímání západní kultury a její přetváření na islámskou. Islamismus se snaží být moderní, aniž by byl západní. Islamismus se rozlišuje na základě toho, jestli pochází shora nebo zdola myšleno od elit, inteligence nebo od nižších sociálních vrstev. V Egyptě se islamismus objevuje prostřednictvím členů Muslimského Bratrstva, což jsou především střední a nižší vrstvy, řemeslníci, učitelé atd. (Mendel 1994: 119). Dalším odlišujícím znakem od předchozích konceptů je neochota dát stejná práva nemuslimům jako muslimům (Kouřilová 2007: 26-30). Tato praxe nutně vede k rozporům. Pokud je nějaké skupině upřeno právo, nebo naopak je hypotetická skupina upřednostňována na úkor většiny, může dojít k radikalizaci obyvatelstva.

Jedním z hlavních představitelů islamizačního proudu je Sajjíd Qutb. Jeho dílo a rétorika je považována za nejvlivnější v rámci islamizace. Tento egyptský teoretik a aktivista působící hlavně v druhé polovině 20. století zastával názor, že všechny muslimské společnosti se ocitají ve stavu džahilíje (nevědomosti), ba dokonce vědomé džhalíje, což pro něj znamenalo bezvěrectví a totální úpadek světa muslimů ve víře v Boha a v tradice (Qutb 2013: 80 a Kouřilová 2007: 30) a z toho důvodu je nutná náprava. Qutb odmítá demokracii a nacionalismus, protože pod těmito pojmy chápal legitimitu odvozovanou od lidí a ne od Boha. Dále pak Qutb tvrdil, že konkrétní návod na řízení vlády se má řešit až po úplném převzetí moci islamistů, protože islám je praktické náboženství a řešení nabízí, až když je ho třeba. Obzvláště na tomto posledním bodu se ukazuje, jak nejasné představy o konkrétním způsobu vlády Muslimští bratři měli, ačkoli se stavěli do opozice vůči sekulárnímu režimu. I přesto byli Bratři velmi úspěšní a do dnešní doby se těší široké podpoře obyvatelstva.

Účelem předkládané práce není dokazovat, nebo polemizovat nad návazností myšlenek Qutba na násilné projevy islamistů, ale vnést světlo do problematiky mobilizace obyvatelstva. Z dostupné literatury je nesporné, že

Qutbovy ideologické představy fungovaly jako mobilizační prvek obyvatel a to ne nutně vedlo k násilným projevům (Kouřilová 2007: 30) a podle Mendela se dokonce Qutb pokoušel o uklidnění radikálních částí Muslimského bratrstva, aby nedošlo k vyprovokování režimu a k následným represím (Mendel 1994: 116-122). K Muslimskému bratrstvu viz níže.

Mendel mluví o ideologii *islámského reformismu*, který v základě zaštiťuje výše zmíněnou typologii podle William E. Sheparda. „Islámský reformismus je ryze západní akademický název pro široký proud snah o nápravu islámu návratem k ideálu původní obce věřících“, takto definuje islámským reformismus Mendel. Dále rozvíjí, že stoupeni reformy nechtěli pouze reformovat šaría, ale navrátit se k původním kořenům islámu, což znamenalo obrátit se ke Koránu a ke sbírkám tradic, aby tam našli potvrzení, „že se islám nebrání společenské modernizaci a že šaría má nadčasovou platnost.“. V tomto směru se dostává do popředí otázka *idžtihádu* viz výše (Mendel 2015: 117). Mendel považuje za vulgarizovanou podobu reformismu *fundamentalismus*, který považuje za účelovou platformu, ba dokonce za „variantu bezduchého zoufalého anarchismu.“ (Mendel 2015, 119). V průřezu posledních 150-200 let rozděluje islámský reformismus na 1) *bojovná reformační hnutí*, 2) *intelektuální reformismus*, 3) *islámský fundamentalismus*. Právě třetí skupina je v předkládané práci dále rozebírána a je považována za směrodatnou, protože se váže ke zkoumaným aktivistickým hnutím v Egyptě a Tunisku.

U islámského fundamentalismu Mendel upozorňuje na úskalí s vymezením pojmu fundamentalismus a to z prostého důvodu, že není v arabských zemích rozšířený. Navíc ho západní média dost často používají nebezpečně a pro jevy, které s ním mají málo společného. Upozorňuje na to, že mechanické přenášení podobných termínů do islámského kontextu může být nebezpečné, protože by to pak mohlo znamenat, že každý věřící muslim je fundamentalista. Mendel poté upřesňuje: „... pod pojmem fundamentalismus (můžeme) chápat mnohotvárný ideologický a politický trend ve společnostech islámských zemí, jehož nejniternějším rysem je propojit klasickou islámskou politickou teorií a její soudobé interpretace s víceméně spontánně vyjádřenou tendencí k opoziční a politické činnosti a

„nekonformnímu“ způsobu chování.“ (Mendel 1994: 42-43), pro účely této práce je podstatná část o opozici a politické činnosti, neboť právě uskupeními spadající do této definice islámského fundamentalismu se budeme v další části zabývat.

2.2 Důsledky vlivu mocností na Egypt a Tunisko ve 20. století a zahraniční politika

Podstatným faktorem prostupujícím napříč islámským světem je problematika koloniální éry a jejích důsledků. První revoluce a snahy o emancipaci jsou spjaty s odporem vůči koloniálním mocnostem, mezi něž v kontextu zkoumaných zemí patří Velká Británie a Francie. Obě mocnosti měly ovšem rozdílný přístup ke svým koloniím. Jak Egypt, tak Tunisko se staly koloniemi jako jedny z prvních zemí na Blízkém východě. Francie ovládla území Tuniska už v roce 1881 a Velká Británie oblast dnešního Egypta o rok později (Mendel 2015: 67). Faktem zůstává, že Velká Británie měla spíše pragmatický přístup ke svým koloniím, to znamená hlavně ekonomické, hospodářské a obchodní zájmy, kdežto Francie měla zájem i kulturní. Za předpokladu vzájemného kulturního obohacování Tuniska a Francie je pravděpodobné, že Tunisko získalo lepší predispozice pro implementaci demokratických principů než Egypt, respektive že kulturní propojení v Tunisku bylo ze strany Francie intenzivnější než vztah Velké Británie a Egypta. Zároveň se ale mohlo obyvatelstvo více obávat vykořisťování vlastní kultury a vnučování cizí, což opět vedlo k radikalizaci obyvatel. Odstrašujícím příkladem je v tomto smyslu Alžírsko. Tuniské nacionální hnutí po druhé světové válce zintenzivnilo své snahy o osamostatnění, které se v roce 1956 staly skutečností (Kydlíček 2011: 50).

Držení „ochranné ruky“ nad Egyptem Velkou Británií i po vzniku Egyptského království roku 1922 bylo do značné míry geopolitickým kalkulem, neboť tak mohla Velká Británie vykonávat dohled nad obchodem a vybírat cla v Suezském průplavu⁶, který se pak stal hlavním symbolem

⁶ 17. listopadu 1869

sporu mezi egyptskou vládou a doznívající snahou Velké Británie a jejích spojenců udržet nad Suezem moc. Jejich snaha byla sice úspěšná, ale na popud Spojených států amerických (dále USA) byla celá akce zastavena (Burgerová 2011: 77). Násirovo znárodnění Suezského průplavu 1956 a válka v Alžírsku mohou být považovány za pověstné ukončení kolonizace severní Afriky s ohledem na to, že někteří autoři mluví o začátku neokolonialismu. Odboj proti koloniálním mocnostem byl tak další motivací obyvatelstva k radikalizaci.

V optice zkoumaných zemí lze obecně tvrdit, že čím více se jednotliví vůdci snažili sblížit s nepřáteli muslimů (USA, Izrael), tím více docházelo k nevoli obyvatel (především fundamentalistů a umírněných sekularistů). Vzhledem k tomu, že ve zkoumaných zemích převažuje sunnitský islám nad šíitským, tak i protěžování jiných než sunnitských zájmů mohl být jeden z mobilizačních prvků obyvatelstva a právě této problematice se věnuje následující část.

Jak v Egyptě tak Tunisku byl v širší míře vidět trend, kdy se tamní vůdci navzdory veřejnému mínění obyvatelstva sblížovali v rámci studené války buď se Sovětským svazem (dále SSSR), nebo s USA. Důvodů pro to měli hned několik. V Egyptě se Násir snažil o nastolení arabského socialismu a navíc se ostře vymezoval proti Izraeli, který byl hlavním spojencem USA. Takže hledání podpory u SSSR bylo logickým tahem. V Tunisku se Bourguiba orientoval spíše na vnitřní politiku, ale co se týkalo politiky zahraniční, byl více prozápadní a navíc velmi sekulární vůdce (Kdydlíček 2011: 51, 52). Během jejich vlády došlo k několika pokusům o prosazení veřejného mínění v rámci jejich populistické rétoriky. V Egyptě se po sblížení a podepsání mírových dohod prezidentem Sadatem v Izraeli vzedmula vlna nevole, která vykryštovala až v jeho zavraždění v roce 1981 na vojenské přehlídce v Káhiře poručíkem egyptské armády Chalídem al-Islámbúlím (Jiráňková 2013: 27).

Mendel se v tomto kontextu domnívá, že hlavním důvodem proč islám hraje tak významnou roli v politice je ta skutečnost, že je v mnou zkoumaných státech část společnosti unavena a rozčarována z přejímání západních hodnot do jejich islámského světa. „Islámští radikálové se proto zlobí na „imperialisty“, „ateisty“ a „sionisty“ za to, že svou momentální

převahu nad světem islámu neuplatňují jen demonstrací vojenské síly, nýbrž vývozem svého způsobu myšlení a života.“ (Mendel 1994: 43).

V Tunisku nedošlo k tak radikálnímu zásahu do vedení státu, jako v Egyptě v případě atentátu na Sadata a to z několika důvodů. Jedním z nich bylo, že Bourguiba byl sice považován za autoritativního vládcu, ale neudělal tak zásadní přešlap jako Sadat a nezprotivil si islámské radikály do té míry, aby na něj byl spáchán atentát. Přitom, co se týkalo převzatých západních výdobytků, Tunisko zdaleka předstihlo Egypt (Jiráňková 2013: 48). Dalším důvodem bylo, že Bourguiba vládl podstatně déle než vůdci v Egyptě a tak bylo složitější legitimizovat případnou změnu, protože se těšil relativní podpoře obyvatelstva. To se nakonec povedlo premiérovi Ben Alimu, který prohlásil Bourguibu za neschopného k vládnutí a nakonec se sám ujal vedení prezidentského úřadu, ačkoli nebylo nejprve jasné, kdo se prezidentem stane (Jiráňková 2013: 36). Nově zvolený tuniský prezident musel ovšem relativně záhy čelit celkem zásadnímu rozhodnutí.

Válka v Perském zálivu přinesla i do tak odlehlého státu jako je Tunisko nutnost rozhodnout se, k jaké straně se přiklonit. Ben Ali si nakonec zvolil na nátlak společnosti stranu proarabskou, a tudíž se zřekl původního nastavení směrem na USA. Tato prvotní rozpolcenost mezi vedením země a lidem, do značné míry korespondovala s tím, že už v roce 1983 přijalo Tunisko na své území uskupení pod názvem Organizace pro osvobození Palestiny (Jiráňková 2013: 38). To samozřejmě nemohlo kolidovat se zájmy západu, obzvláště pak USA, které byly hlavním podporovatelem úhlavního nepřítele Palestiny, Izraele. Každopádně pro naše účely je podstatné, že hlavním mobilizačním prvkem obyvatel při této příležitosti nebylo nedostatečné finanční ohodnocení pracovních míst, absence pracovních příležitostí, slabá práva žen atd. Mobilizačním prvkem bylo veřejné mínění a z něj plynoucí sounáležitost k jednomu náboženství, islámu a nenávisti k židovskému národu, které spojovaly vedení Iráku a Tuniska. Nehledě na geopolitické, hospodářské, ekonomické zájmy či výhody, které by z případné kooperace s mocnostmi brojícími proti Iráku mohly plynout se Tunisko připojilo k zemím podporující Irák.

Egypt se na druhou stranu postavil do řad západních mocností, a to čistě z pragmatických důvodů. Byl sice v počátku studené války na straně

SSSR, kdy se Násir snažil nastavit kurz arabského socialismu v rámci panarabismu a podpora od SSSR se mu v tomto směru hodila. Nicméně po jeho smrti se dostal k moci Anwar as-Sadat, který nutně potřeboval upevnit svou moc. V roce 1972 těsně před Jomkipurskou válkou vyhostil Sadat na čtrnáct tisíc sovětských poradců ze země. Tímto činem se zavděčil jak sekulární pravici, tak všem proudům fundamentalistů. Celkové směřování země se po válce s Izraelem a relativním vítězstvím začalo ubírat směrem k Saúdské Arábii a USA (Mendel 1994: 113, 114).

V této době se Sadat sblížoval s Muslimským bratrstvem, kdy jedním z jeho hlavních poradců byl Umar at-Tilimsání, vůdce Muslimských bratří. Tato spolupráce vydržela do roku 1977, kdy vypukly v Egyptě hladové bouře v důsledku zastavení státní podpory na základní potraviny, což byla jedna z podmínek Mezinárodního měnového fondu. Sadat byl zaskočen spontánní reakcí obyvatelstva, které se začalo bouřit proti vládě, ačkoli nebyla přímo odpovědná a v důsledku toho byl nucen přiklonit se k represím. Muslimské bratrstvo nebylo sice přímo obviněno, ale represe nemohl Tilimsání nechat bez odezvy a proto začal na nátlak členů Bratrstva opatrně kritizovat režim. Zlomová chvíle, kdy došlo k úplnému zneprátení mezi Muslimským bratrstvem a Sadatem, byla cesta prezidenta Sadata do Izraele v roce 1977 a následně v roce 1979, kde v Camp Davidu podepsal mírové dohody. Tyto dohody uvrhly Egypt do izolace ze strany většiny bývalých arabských spojenců (Mendel 1994: 114-116), což znamenalo i vyloučení z Ligy arabských států. O napravení v tomto směru se zasloužil až Husní Mubárak, kdy po nastoupení do úřadu v roce 1981 zvolil kurz normalizace vztahů s arabskými zeměmi. Navzdory těmto krokům, které zdánlivě vycházely většinové společnosti vstříc, byl od roku 1981 trvale vyhlášen výjimečný stav a Egypt měl de facto podobu autokratického policejního státu (Burgerová 2011: 78). V další kapitole se práce podrobněji věnuje jednotlivým vůdcům a jejich vztahu ke společnosti a k institucím ukotvujícím jejich legitimitu.

2.3 Politická proměna Egypta v letech 1952 až 2011

Egypt patřil pod koloniální správu britského impéria, ale zároveň se těšil relativní svobodě v rozhodování. Moderní dějiny Egypta se počítají až od července roku 1952, kdy zanikla monarchie svržením krále Farúka a moc byla převzata Svobodnými důstojníky⁷. Tato skutečnost se stala nejen mezníkem v historii Egypta, ale i celého regionu. V červnu roku 1953 byla vyhlášena republika a byl zvolen první prezident Muhammad Nagíb, který byl ale záhy sesazen nejvýraznější postavou dalších dvaceti let Gamálem Abd an-Násirem (Burgerová 2011: 77).

Násir po svém nástupu v roce 1954 nastavil směřování politiky Egypta k myšlence *panarabismu*. Tento pojem je pro něj charakteristický a znamená jednotu a solidaritu všech Arabů a bylo mu fakticky nejbliže pouze spojení Egypta a Sýrie do Sjednocené arabské republiky s volně přidruženým Jemenem od roku 1958 do 1961 (Burgerová 2011: 77). Dalším pojmem, který je pro „násirovskou“ éru podstatný je *arabský socialismus*. Arabský socialismus měl ambice se promítat do institucí, rodinného života, právního a etického kodexu atd. a měl naplnit představu sekularizovaného a politicky centralizovaného státu (Mendel 1994: 109). Jednalo se o syntézu arabského nacionalismu a marxistické ideologie s prvky islámu. Tedy relativně odvážný pokus o proměnu společnosti zvyklou na docela jiné poměry. Pro Násira se stala konfrontace islámu s vizí arabského socialismu hlavním problémem jeho vlády. Násir byl sekulární nacionalista, ideologický eklektik a politický pragmatik, který věřil, že cizí ideologie mohou být implementovány do egyptského, potažmo arabského prostředí. Nevěřil náboženským institucím a religiozitu mas považoval za překážku. Nicméně v prvopočátku měli Svobodní důstojníci vazby na Muslimské bratrstvo, které mělo stejný zájem v podobě svržení monarchie. Z toho vyplývá, že jejich vztah byl čistě pragmatický. Po vítězství nad Nagíbem se ukázalo, že Násir Muslimské bratrstvo považuje za hlavní a nejnebezpečnější entitu v boji o moc a to z důvodu propracovanější a srozumitelnější strategie (Mendel 1994: 110). Ačkoli byl Násir proti stylu jakým se projevovalo Muslimské bratrstvo, nebyl v počátku v základě proti islámu jako takovému. Islám mohl za určité konstelace zapůsobit jako velmi

⁷ Svobodní důstojníci byla skupina armádních činitelů, kteří požadovali změnu režimu.

silný argument pro opozici. S upevněním své pozice však pro něj přestával islám hrát důležitou roli a naopak začal krok po kroku oklešťovat skrze reformy právo šaría rušením soudů a přesouváním legislativy do sekulární sféry. Postupně začal přesouvat všechny do té doby autentické islámské instituce do područí státu a tím mohl režírovat politické dění ve svůj prospěch. Například zaváděl nepopulární opatření jako plánování rodiny, znárodňování drobných a středních živnostníků, pozemkové reformy atd. Ačkoli se navenek mohlo zdát, že islám mizí z veřejného života, společnost zůstala islámu věrná.

Na začátku 60. let 20. století vyšlo najevo, že je hospodářství přetíženo administrativní zátěží. Násir se mohl těšit popularitě, jen když společnost prosperovala, protože hospodářský úpadek měl za následek růst popularity opozice, především Muslimského bratrstva. Někteří autoři spojují nárůst fundamentalismu s porážkou od Izraele v roce 1967 během šestidenní války, ale Mendel považuje za první milník právě celkový hospodářský a ekonomický úpadek první poloviny 60. let (Mendel 1994: 112).

Prohra s Izraelem byla pro vývoj Násirovy vlády kritickým milníkem. Do té doby proklamovaný nacionalismus se za šest dní proměnil v prázdnou myšlenku a celá idea panarabismu se zhroutila. Jeho válečné úsilí mělo za následek podcenění domácí politiky. Výsledkem byla podle Burgerové katastrofální hospodářská situace a minimální industrializace. To jak už bylo řečeno, vedlo k radikalizaci obyvatelstva a obracení se na nová i starší politická opoziční hnutí. Pavel Ťupek zmiňuje salafický proud mladých studentů, kteří nebyli spokojeni ani s režimem ani se směřováním Muslimského bratrstva. Jak Ťupek dodává, salafismus nebyl v Egyptě ničím novým, dokonce první organizace vznikla dříve než Muslimské bratrstvo. Nicméně nové salafické hnutí se začalo etablovat právě po porážce Egypta Izraelem a bylo úzce napojeno na Saúdskou Arábii. Salafité se inspirovali organizační strukturou Muslimského bratrstva a vybudovali systém organizace na podobné bázi. Vztah s Múbarakem, za jehož vlády byla organizace nejvíce vidět, byl do značné míry komplikovaný, ale salafité nepředstavovali takovou hrozbu jako Muslimské bratrstvo a proto byli tolerováni (Ťupek 2013: 147).

Ke konci 60. let se Násir uchýlil k potlačování opozice, ale zároveň zveličoval islámskou rétoriku, aby se opět zavděčil masám. Tomu předcházely represe vůči Muslimskému bratrstvu, protože se stávalo hlavním útočištěm pro zklamanou společnost a tedy hlavním politickým oponentem. Nejvýraznější postavou opozice byl již zmíněný Sajjid Qutb navzdory tomu, že on sám se angažovat v politice nechtěl. Násir ovšem považoval jeho rétoriku za protistátní a publikaci *Milníky na cestě*, která byla jedním z nejdiskutovanějších témat té doby a kterou Qutb sám napsal, taktéž (Mendel 1994: 120). Represe vedly k větší segregaci společnosti.

V roce 1970 Násir umírá a na jeho místo nastupuje Anwar as-Sadat. Sadat musel v první řadě získat na svou stranu masy a tak začal s plošným propouštěním politických vězňů a razil politiku „opravné revoluce“, která znamenala revizi násirismu a boj proti marxistické levici a konkrétně pro tento krok se navíc odvážil využít Muslimské bratrstvo, což byl zásadní obrat dosavadní politiky (Mendel 1994: 112). Sadat si přál udržení sekulárního státu, ale zároveň byl nucen ke spolupráci s populárním Muslimským bratrstvem, přičemž ho potřeboval udržet v patřičných mezích. Sám se stylizoval do role „prezidenta věřících“ a využíval ve svůj prospěch symbolů islámu. Na to reagovali umírnění fundamentalisté otevřeným dialogem, který mu byl spíše nepříjemný a radikálové tvrdou kritikou.

V počátku 70. let 20. století se Sadat ještě držel vize panarabismu a měl vizi spojení s Libyí, ale brzy poznal, že Mu‘ammar al-Kaddáfí nemá dostatečnou zkušenost, aby společně mohli projekt dotáhnout do konce. Začal se tedy orientovat na vnitřní politiku a podporovat střední vrstvy a podnikatele, kteří byli násirovým režimem omezováni. Za jeho vlády taky dochází k úplnému omezení styků se Sovětským svazem. Jak píše Mendel, Sadat správně pochopil, že v kontrolované islamizaci politického života a v přípravě na válku tkví klíč k naklonění si mas. Dokonce dal podnět k čistkám násirovců a marxistů na vysokých školách ve prospěch mladých přívrženců fundamentalistů (Mendel 1994: 114). Ve srovnání s Násirem byl ale Sadatův přístup k islámu příznivější. Sadat vyrůstal v prostředí chudého venkova a k náboženství si našel cestu už jako mladý chlapec. I proto se lze domnívat, že byl masami oblíbenější, než jeho předchůdce. Navíc to byl on,

kdo dovedl Egyptány k relativnímu vítězství v Jom Kippurské válce 1973 a díky tomu Egyptané mohli opět pocítit hrdost (Bell, 1981: Daily news).

Celkové působení Anwara Sadata lze pak charakterizovat jako relativně úspěšné, co se týká zahraničně politického působení. Dokonce se stal zároveň s Menachem Beginem nositelem Nobelovy ceny za mír, za uzavření mírových dohod mezi Egyptem a Izraelem v roce 1979. Tento čin se ovšem, jak už je zmíněno výše, nesešel s velkým pochopením u většiny obyvatel, kteří stále považovali Izrael za nepřátelský stát. A můžeme se dohadovat, jak velký dopad měla právě tato skutečnost na další události. Faktem je, že během vojenské přehlídky v Káhiře roku 1981 byl Sadat zavražděn jedním z armádních důstojníků (Burgerová 2011: 78).

Po smrti Sadata se moci ujímá viceprezident Husní Mubárak, který byl dokonce zvolen v referendu 98,4 % hlasů (Jiránková 2013: 27). Vláda nejvyššího velitele vzdušných sil je charakteristická několika hlavními tendencemi. O Mubárakovi se v zahraničí od začátku jeho vlády mluvilo jako o muži, který je dostatečně otevřený světu a dokonce by mohl začít svou zemi liberalizovat. Prvních pár let jeho kroky opravdu vedly směrem k větší otevřenosti a to v rámci politiky *infitáhu* (Jiránková 2013: 28). V této době se také konají jedny z nejdemokratičtějších a nejférovějších voleb. Za stranu *Wafd* mohlo dokonce kandidovat Muslimské bratrstvo. Zároveň ovšem po zavraždění Sadata, Mubárak zavedl výjimečný stav, který trval de facto až do jeho svržení v roce 2011, v čemž můžeme sledovat kontradikci k liberalizačním procesům (Jiránková 2013: 42).

Počáteční vřelost Mubáraka k Muslimskému bratrstvu se velmi záhy proměnila v represe, zavírání členů a celkovému zakázání jakéhokoli jiného politicky činného subjektu než vládní *Národní demokratické strany* (Burgerová 2011: 79). Mubárak se totiž začal obávat vlivu islamistů a Muslimské bratrstvo tvořilo jedinou konsolidovanou opozici. V roce 1990 došlo k bojkotu voleb z důvodu stále platícího výjimečného stavu a na základě toho došlo k výše zmíněným represím. Po několika letech relativní svobody, tak začal Egypt opět směřovat k autoritářskému typu vlády (Jiránková 2013: 40).

Vláda byla řízena centrálně Mubárakem a ministři byli jmenováni také jím. To zaručovalo jejich loajalitu. Existoval taktéž zákon o zákazu

náboženských politických stran z roku 1977, který předem vylučoval účast stran, které se profilyovaly na základě náboženských tezí (Ježová podle Sivan, 2003: 6). Což mělo za důsledek přesunutí takovýchto stran do ilegality. Jedinou možností jak působit v politice, byla kandidatura v podobě nezávislých kandidátů. Nezpochybnitelnou roli sehrály v době působení Mubáraka státní bezpečnostní složky a také armáda. Nezisková organizace Amnesty international v roce 2002 zveřejnila zprávu, ve které vycházelo najevo, že každý kdo je v Egyptě zadržen, může být zároveň obětí mučení. Dokonce nebyly ušetřeny ani děti a ženy, které měly slabé společenské postavení. Obzvláště ženy byly obětmi znásilňování, kterému pachatelé většinou unikli na základě tzv. „politiky výjimek“, která znamenala to, že ti, kteří byli zodpovědní za porušování lidských práv, obvykle unikli trestu (Jiránková 2013: 41).

Mubárak v politice ostrakizování nábožensky činných subjektů z politiky pokračoval i v následujících letech a zřejmě i na nátlak USA po útocích 11. září, se nesnažil vést nijak smířlivý dialog s islamisty. I přes snahu Mubáraka získali nezávislí kandidáti za Muslimské bratrstvo ve volbách 2005 88 mandátů z celkových 444 a vytvořili tak hlavní opoziční blok v dolní komoře parlamentu (Burgerová 2011: 81). Dalším opozičním hnutím bylo například *Kifája* (Dost). Opoziční protesty v období voleb 2005 byly potlačeny represivními složkami. Protirežimní hnutí se ale dále objevovala. Například Hnutí 6. dubna se etablovalo v roce 2008 a jako jedno z prvních začalo hojně využívat sociálních sítí (Burgerová 2011: 81). V roce 2011 po začátku revoluce v Tunisku celá situace kulminovala a Mubárak byl svržen a nakonec odsouzen k doživotnímu trestu odnětí svobody.

2.4 Politická proměna Tuniska v letech 1956 až 2011

Na rozdíl od Egypta patřilo Tunisko do sféry koloniálního vlivu Francie. Jak už bylo zmíněno, Francie považovala svoje kolonie za vlastní území a v tom duchu s nimi bylo také zacházeno. Docházelo k propojování školství, administrativy, hospodářství ale i politických institucí, tudíž zkušenosti s fungování mechanismů státoprávního uspořádání mělo Tunisko

bohatou. V roce 1956 Tunisko získalo na Francii nezávislost a do čela vlády se postavil nejprve jako předseda vlády a o dva roky později byl jako prezident schválen národním shromážděním Habib ben Ali Bourguiba. Tunisko se stalo republikou se silnou rolí prezidenta podle francouzského vzoru. Sám Bourguiba byl specifickým vůdcem v tom smyslu, že odmítal islámský socialismus podle Násira, ale zároveň nebyl proti socialismu jako takovému a také byl velmi antikoloniální. O tom svědčí například podpora Alžírsku v boji proti Francii. Bourguiba se deklaroval jako nejvyšší vůdce a vytvářel kolem sebe auru nejvyššího bojovníka a zároveň vládl jedné straně *Neo-Destour*. Tedy šlo o klasický případ budování kultu osobnosti. K tomu přispělo i zvolení Bourguiby v roce 1975 doživotním prezidentem (Murphy 1999: 51 a Kydlíček 2011: 51).

V zahraniční politice se Bourguiba orientoval na západ i přes značné antikoloniální snahy. Zároveň však zůstával věrný arabskému kulturnímu a společenskému nastavení své země. Jeho vláda se projevovala v odvážných krocích (na islámské poměry) a to třeba legalizací interrupce, nebo přístupem k zrovnoprávnění práv mužů a žen. Zároveň si Bourguiba nesměl těmito kroky zneprátnit muslimskou společnost a hlavně konzervativnější duchovní vůdce. Podařilo se mu pozvolnými kroky omezit vliv náboženství ve školství, svatá místa byla „znárodněna“ a náboženské soudy byly zrušeny. Došlo de facto k převedení všeho náboženského do područí státu a tím byla zajištěna kontrola. Dokonce si Bourguiba dovolil zrušit *Ramadán*, jakožto zpátečnický přežitek brzdící ekonomiku (Kydlíček 2011: 52).

Ve snaze o syntézu západních praktik, sekularizace a zároveň sounáležitosti s arabskými zeměmi, přijal Bourguiba v roce 1982 uprchlíky z Palestiny⁸, kteří v Tunisu⁹ založili hlavní operační středisko Organizace pro osvobození Palestiny (OOP) fungující do té doby v Libanonu. Tento krok ale vedl k bezprecedentní odpovědi v podobě bombardování Tunisu izraelskými leteckými jednotkami, což mělo za následek protesty proti vládě, která se v očích Tunisánů zaprodávala západu potažmo USA, ale zároveň obyvatelé za altruismus, v podobě pomoci arabským přátelům, trpěli. V tomto postoji byla Bourguibova vláda ambivalentní. Protestující

⁸ Z důvodu okupace Libanonu Izraelem, kde působila organizace před tím.

⁹ Hlavní město Tuniska.

nakonec dosáhli svého a vojenské křídlo OOP bylo vypovězeno z Tunisu. Nicméně i nadále Tunisko poskytovalo některým pohlavárům OOP útočiště (Kydliček 2011: 57).

Důležitou roli hrála v Tunisku odborová hnutí a studentské spolky, které byly velmi aktivní v organizaci stávek a protestů. Jedním z hlavních představitelů odborů byl *Habib Achour*, který byl organizátorem stávek na obranu dělníků, kteří trpěli nezaměstnaností a nízkými platy z důvodu špatného hospodaření země a nepříznivé ekonomické situace v období na přelomu 80. let 20. století (Murphy 1999: 61). Ve stejném období se začínají ozývat hlasy islamistů, kteří (inspirovaní revolucí v Íránu) požadují větší díl participace na moci. Když se jim nedostává odezvy, tak organizují několik útoků ve větších tuniských městech. V reakci na to Bourguiba povoluje několik nových stran, mezi které patří MUP¹⁰ a MDS¹¹ (Murphy 1999: 64).

Snaha o zavedení socialismu vedla k neúspěchům a zvýšené migraci obyvatel venkova do měst. Následovalo období liberalizace, které však vedlo k vytvoření liberálních elit, které se neslučovaly s názory vládnoucí strany Neo-Destour. Na počátku 80. let došlo k ekonomickému úpadku a propukly tzv. „chlebové bouře“, což znamenalo dvojnásobné zvýšení ceny chleba a dalších základních potravin. Tato krize pak vedla k rozkolu ve vládnoucí straně (Paul 1984: 3).

Následující politický vývoj se nesl v duchu zápasu o nástupnictví na prezidentský post za již stárnoucího Bourguibu (Murphy 1999: 64). Pro naše účely je směrodatné, že se v této době začala objevovat nová hnutí odporu, která se inspirovala vývojem v Egyptě a Alžírsku jako například *Islámský džihád* a *Strana islámského osvobození*. Nicméně nejdůležitější politickou entitou bylo *Hnutí islámského směru* v čele s nynějším prezidentem *Rašidem al-Ghannúšim* (Kydliček 2011: 53).

Ekonomická krize z počátku 80. let 20. století dále pokračovala a vyvrcholila v roce 1987 bombovými útoky v Monastíru¹², ke kterým se přihlásilo hnutí *Islámský džihád*. S těmito útoky byli spojováni vůdci Hnutí islámského směru včetně Ghannúšího, kteří byly posléze uvězněni, nebo

¹⁰ Parti de l'Unité Populaire - Arabská nacionalistická strana v Tunisku.

¹¹ Mouvement des démocrates socialistes – Hnutí demokratů a socialistů.

¹² Pobřežní město na severovýchodě Tuniska.

uprchly do zahraničí. V této neklidné době byl už slábnoucí a starý Bourguiba přinucen vnitropolitickými tlaky zvolit jako předsedu vlády *Ben Aliho*. Ben Ali se chtěl v první řadě zbavit Bourguiby, ale musel to provést ústavní cestou a tak ho několik týdnů po svém zvolení prohlásil za neschopného vlády ze zdravotních důvodů a sám se stal prezidentem (Jiránková 2013: 36 a Pace: 2000).

Ben Ali vládnul od roku 1987 až do Arabského jara. Kromě postu prezidenta si ponechal i místo ministra vnitra, aby měl kontrolu nad represivními složkami. V nově nastaveném kurzu „nového Tuniska“ se zpočátku stalo tuniské prostředí jedním z nejliberálnější na Blízkém východě (Jiránková 2013: 36). Specifikum Aliho vlády byla pyramidová struktura systému, která se skládala z jeho rodinných příslušníků a důvěrníků, kteří tvořili mocenské jádro v Tunisku. Prvotní liberalizační tendence se ukázaly jako prázdné sliby a Tunisko se stalo zemí s autoritářským vůdcem. Projevovalo se to omezováním svobody slova, vlády jedné strany *Ústavního demokratického shromáždění* a jediným faktickým vůdcem státu. Například v roce 1994 musely být všechny strany usilující o participaci ve volbách schváleny prezidentem. Postupem času Ben Ali zvyšoval počet míst pro legální opozici, ale stále si hlídal svou pohodlnou většinu v parlamentu. Existence ilegální opozice ho nemohla ohrozit, protože působila jen v exilu. Nejvýraznější opozicí bylo již zmíněné Hnutí islámského směru, které si ale změnilo jméno na *Stranu obrody* (Hizb an-Nahda) a proklamovalo se jako demokratická strana. Protože byla ale u lidí příliš v oblibě, Ben Ali ji nikdy zcela nelegalizoval. Dále pak také Ben Ali například manipuloval výsledky referenda, které proběhlo ohledně prodloužení funkčního období prezidenta. Nejprve totiž v roce 1988 prohlásil, že nový prezident nebude vládnout déle jak dvě funkční období, ale v roce 2002 se značnou podporou své strany získal 90% hlasů v prezidentské volbě (Jiránková 2013: 47).

Co se týká zahraniční politiky, byl Ben Ali v podstatě pokračovatelem nastaveného směřování a snažil se utužit vztahy s Francií, USA a Evropskou unií¹³, ale stále měl velký zájem v regionální politice a

¹³ Jako jedna z prvních arabských zemí podepsalo Tunisko asociační dohody s EU 1995.

chtěl mít dobré vztahy s arabskými zeměmi. K zásadnímu rozhodnutí ho přinutila situace v Perském zálivu¹⁴, kdy se chtěl postavit na stranu USA, ale občané Tuniska byli opačného názoru. Po protestech vyjádřil podporu Iráckému vůdci. V oblibě USA Tunisko ovšem zůstalo i nadále. To značí například utužování obchodních vztahů formou Ekonomického partnerství USA – Severní Afrika, zahrnující Tunisko, Maroko a Alžírsko, které se v roce 2002 přeměnilo na Blízkovýchodní partnerskou iniciativu (Jiránková 2013: 38, 58).

U obou zemí tak můžeme vidět jasnou spojitost mezi mobilizací obyvatelstva a snahou vlád o sekularizaci spojenou s orientací na mocnosti (jak západní, tak východní), které v očích mas sekularizaci představují. Dále je evidentní spojitost mezi klesající ekonomickou situací a tím pádem rostoucích cen, což opět vede k mobilizaci obyvatel a v neposlední řadě je mobilizačním prvkem odepírání možnosti participace na tvoření politiky zástupci náboženských entit.

2.5 Muslimské bratrstvo

V této části se bude práce zabývat jednou z nejdůležitějších nábožensko-politických organizací působících především v Egyptě. Na vývoji a působení Muslimského Bratrstva práce ukazuje, jak se angažovalo v mobilizaci obyvatelstva a že jedním z hlavních motivačních prvků je náboženské cítění a sounáležitost s muslimským obyvatelstvem snažícím se o zachování tradičních hodnot společnosti, potažmo zastoupení nebo prosazování podobných názorů na politické scéně, či v orgánech věnujících se společensko-kulturnímu životu obyvatel.

Muslimské bratrstvo vzniklo v roce 1928 založením *Hassanem al-Banná* v přístavu Ismailiyya¹⁵ a už od začátku se deklarovalo jako sdružení lidí, kteří se vymezovali vůči buržoazii a inklinovali k prostšímu způsobu života založenému na víře v Boha a hlavně brojící proti britské koloniální vládě z důvodu zisku práva participovat v politice a prosazování vlastních

¹⁴ Válka v Perském zálivu 1990.

¹⁵ Město v oblasti Suezského kanálu, v první polovině 20. století, se silnou britskou posádkou.

zájmů. Nejprve tato organizace vznikla jako Asociace muslimských bratří s podporou dělníků, kde Banná začínal s agitací a jejichž zájmy pomáhal prosazovat (Mendel 1994: 98).

Nataša Kubíková považuje Muslimské bratrstvo za nejvýraznější zdroj politického islámu. Jak ale správně tento pojem definovat? V počátcích se Bratrstvo jako organizace vzniklá za účelem reformace sunnitského islámu věnovala pouze agitačním, vzdělávacím a dobročinným aktivitám. S rostoucím vlivem a oblíbeností u obyvatelstva bylo nutné se začít politicky angažovat a zastávat sdílené politické názory, což se ovšem začalo vládnoucímu režimu protivit a tak docházelo k represím a perzekucím (Kubíková 2007: 148).

Hnutí se v počátcích deklarovalo spíše jako humanitární či charitativní organizace, která zakládala mládežnické kluby, z náboženských nadací budovala nové nemocnice, sirotčince, veřejné vývařovny a útulky pro chudé (Kubíková 2007: 150). Z toho plyne, že v počátcích opravdu nemělo Muslimské bratrstvo potřebu angažovat se politicky. Vstup do řad Bratrstva byl pro členy lákavý z důvodu nabízené pomoci v podobě jednoduchých a srozumitelných vysvětlení současného úpadku a rozpadu tradičních sociálních vazeb. Zároveň se členství v Bratrstvu nevázalo k oddanosti a povinné úctě k osobám, které stály v rodové hierarchii výše, ale jedinou podmínkou byla bezmezná oddanost k zakladateli Hassanu Banná a pak samozřejmě k odkazu ideální Muhammadovy ummy (Mendel 1994: 99).

Prvním politicky motivovaným činem byl dopis zaslaný Hassanem Banná králi Farúkovi, kde vyzýval k návratu k původním hodnotám islámu. V této době se Banná začíná radikalizovat a vytváří nové pojetí *džihádu* (svaté války) ve smyslu ozbrojeného odporu proti cizí nadvládě a jejím přísluhovačům, čímž bezpochyby myslel britskou koloniální vládu. Během druhé světové války pak vznikaly ad hoc malé ozbrojené bojůvky, které škodily spojeneckým jednotkám, ale které neměl Banná zcela pod kontrolou. Dokonce mělo dojít ke spojení s německými jednotkami a k odstranění Britů a to společně s organizací Svobodných důstojníků působící v ilegalitě. Britská rozvědka tomu však zabránila (Mendel 1994: 99).

Po válce se činnost radikálního křídla Bratrů nikterak neumírnila a narůstal počet sebevražedných útoků. Hassan Banná se snažil využít svého vlivu a vydával nová prohlášení vyzývající k využívání politické formy boje, protože se mu situace zcela vymkla z rukou. Tato smířlivá rétorika hlavního představitele Muslimských bratrů nakonec v roce 1949 stála život (Mendel 1994: 101).

Faktem zůstává, že Banná nikdy nevytvořil úplně jasnou koncepci požadavků nebo programu, kterým by se mělo hnutí řídit. Vytvořil jen koncepční ideologický rámec zahrnující například „islámský řád“, který obsahově shrnoval základní morální a společenské hodnoty, které by měl pravý muslim zastávat a bránit. Výklad tohoto programu ale nebyl nikterak specifický a proto se už od začátku objevují rozdílné proudy uvnitř hnutí, které si vykládají program po svém (Mendel 1994: 103 a Wickham 2013: 24).

S novým vedením nikterak nepolevila aktivita radikálních buněk a celá situace v roce 1952 vyvrcholila sérií útoků na strategické (západní a britské) cíle. Nakonec se v nastalém zmatku zkonsolidovala armáda a nepokoje byly potlačeny. A však muselo nevyhnutelně dojít k proměně politického prostředí, čehož se ujali Svobodní důstojníci, kteří tvořili tvrdé jádro armády, v čele s *Nagíbem* a z radikálnějšího křídla *Násirem* (Mendel 1994: 101). Muslimské bratrstvo při převratu fungovalo jako určitá společensko-mocenská klika, o kterou se mohli Důstojníci opřít a bylo pro ně důležité, udržet si Bratrstvem vitální vztah. Obzvláště s *Nagíbem* a *Saddátem*, který působil na vysokém postu po boku *Násira*, si Bratři rozuměli. Nicméně radikální křídlo v čele s *Násirem* nakonec získalo na vrch a v rámci reformy bylo zrušeno království, parlament a tím i politické strany. Hlavní rozpor existoval právě mezi *Nagíbem*, který byl umírněnější a měl podporu Muslimských bratří a *Násirem*, který byl pro zachování vojenské diktatury. Muslimské bratrstvo na podporu *Nagíba* na začátku roku 1954 zorganizovalo protestní shromáždění, ale *Násir* ho násilně potlačil a posléze postavil mimo zákon (Mendel 1994: 102).

Bratři, jako jediné dobře organizované protestní hnutí, se nechtěli s danou situací smířit a tak začalo nové kolo masových protestů a odboje. Do té doby se mohli Bratři spolehnout na širokou podporu obyvatelstva, ale

zásluhy v podobě osvobození od britské nadvlády, Násirovo osobní kouzlo a populistická rétorika v popularitě u lidí vedly. Jinými slovy Bratři ztráceli podporu širší veřejnosti. Většina obyvatelstva odsuzovala iracionální násilí páchané na příslušnících armády, které dokonce vedlo k nezdařenému pokusu o atentát na Násira. Atentát vedl k represím, zatýkání a popravám hlavních představitelů Bratrstva (Mendel 1994: 102). Členové Bratrstva byli perzekuováni celých dalších 26 let. Po tisících byli zavíráni do internačních táborů a mučeni (Wickham 2013: 28). Nutno podotknout, že nejen Bratři byli obětmi mučení. Další pronásledovanou skupinou byli členové radikální levice, jejichž vůdce *Faradžulláha Helwa* nechal Násir rozpustit v kyselině (Qutb 2013: 78).

Co se týká politické participace členů Bratrstva v období před jejich postavením mimo zákon, sám Banná několikrát kandidoval do parlamentu, ale vždy se setkal s neúspěchem, protože byl na základě machinací s hlasy poražen prorežimními kandidáty (Wickham 2013: 25).

V době represí okolo poloviny 50. let 20. století se začíná objevovat nutnost změny v působení Bratrstva a především potřeba oživení ideologie. V této době přichází na scénu významný teoretik islámu Sajjíd Qutb. Jeho hlavní příspěvek k původní rétorice je spojováno s nahrazením odporu vůči koloniální vládě za odpor vůči represivním složkám, které představují Násirův režim. Sajjíd Qutb, jak už bylo výše zmíněno, neměl zájem na politické participaci, protože považoval politiku až za druhořadou. Propagoval prvotní myšlenky Hassana Banná, totiž snahu o vytvoření muslimské společnosti zbavené morálního úpadku představovaného západními hodnotami a zcela oddané jedinému Bohu. Tyto myšlenky formuloval ve své práci *Milníky na cestě* a do značné míry je oživil prací a myšlenkami pakistánského (a indického) myslitele a klerika *Mawdúdího* (Kubíková 2007: 152 a Qutb 2013: 80).

Qutb byl v roce 1955 odsouzen k 15 letům nucených prací za „protistátní agitace a podvracení revoluce“. *Milníky* napsal Qutb zřejmě už ve vězení, ale vydal je až po propuštění a pod jejich vlivem došlo k nové mobilizaci členstva Bratrů, které se nacházelo na svobodě. Do té doby se mu dařilo vydávat kratší prohlášení a zprávy, které se z vězení dostávaly přes sympatizanty z řad policie a dozorců (Qutb 2013: 76, 81).

Násirovy represe rozrušily do té doby velmi efektivně fungující komunikační toky mezi členy hnutí a tak bylo třeba začít budovat nové. Agitace a přednášky probíhaly tajně v bytech jednotlivých členů. Milníky a další materiály byly tisknuty v tajných tiskárnách jako samizdatové a byly šířeny mezi další členy Bratrstva. Takto postupně docházelo k výchově mladé generace Muslimských bratří. Hlavní organizátorkou byla *Zajnab al-Ghazzálí*, která fungovala jako spojovací článek mezi starým vedením hnutí a novými členy. Hlavním předpokladem pro přijetí byla spolehlivost, protože neustále existovala hrozba odhalení, nebo hrozba udání represivním složkám. Organizace hnutí už nebyla vedena z centra, ale docházelo ke spojování buněk na horizontální úrovni, což bylo sice nebezpečnější, ale zase tak bylo osloveno více lidí (Mendel 1994: 118).

Hnutí se začalo štěpit na dvě křídla. První sdružovalo bývalé vězně a umírněné členy, kteří už necítili potřebu participovat na přímých akcích a považovali jakoukoli jinou než politickou cestu za likvidační pro hnutí. Druhé křídlo se skládalo z mladých radikálních členů, kteří si vykládali učení Qutba po svém a prosazovali cestu války mečem neboli džihádu. Qutb měl podle autorů spíše nakloněno k džihádu ve smyslu úsilí člověka o svou vlastní kultivaci, ale také o pěstování kultury a společnosti ve jménu islámu. Šlo mu především o společenskou mobilizaci ve jménu obrody ummy a radikální byla pouze ta část jeho učení, která se věnovala strukturální změně společnosti od základů (Kubíková 2007: 154).

O propuštění Qutba z vězení se mluví ve dvojím smyslu. Někteří autoři se přiklánějí k tomu, že rostoucí vliv jeho učení vedl Násira k tomu, aby ho propustil a jen vyčkával na vhodný okamžik k oprávněnému znovu uvěznění s cílem se ho nadobro zbavit. Jiní autoři uvádějí, že šlo o nátlak ze strany iráckého prezidenta, který měl s Násirem dobré vztahy a doporučil mu, aby v rámci zlepšení své dobré pověsti v arabském světě Qutba propustil. Jiní autoři se zase přiklánějí k verzi, že šlo pouze o částečnou amnestii, protože Qutb měl v tu dobu již nalomené zdraví (Qutb 2013: 83-84). V každém případě propuštění Qutba vedlo k jeho opětovnému uvěznění z důvodu „konspirace proti revolučnímu režimu“. Po půl roce ve vězení byl roku 1966 s dalšími pěti předními aktivisty Qutb popraven. Do dnešní doby není zcela jasné, co Násira k tomuto kroku vedlo, neboť se v té době těšil

vysoké popularitě a poprava vedení Muslimských bratří podle některých autorů vedlo k návratu radikálního aktivistického islámu na politickou scénu (Qutb 2013: 85).

Porážka v Šestidenní válce, klesající hospodářská úroveň v důsledku neúspěchu socialistických reforem a neopodstatněné represe vůči Muslimskému bratrstvu vedly k poklesu oblíbenosti Násira a započaly novou fázi fundamentalismu v následujících letech (Mendel 1994: 112).

Násir roku 1970 umírá a na jeho místo nastupuje Saddát. V naději, že bude Muslimské bratrstvo protiváhou násirovské levici, propustil v široké amnestii vězněné členy. Primárním požadavkem umírněného křídla bylo zrovnoprávnění Muslimského bratrstva s dalšími politickými stranami a celková legalizace, aby tak mohli Bratři prosazovat svou agendu na státní úrovni. Saddát nechtěl dát Bratrům takovou moc, protože se obával jejich přílišného vlivu. S ústupky v podobě povolení publikace náboženských textů, či částečné participace v parlamentních výborech se Bratrům podařilo prosadit některé své požadavky ohledně práva šaría, ze kterého se stal primární zdroj legislativy. Nepodařilo se jim však přesvědčit Saddáta, aby se jako politické hnutí mohli přímo ucházet o místa v parlamentu. V pozdějších letech se vztah mezi Saddátem a Bratry ochlazoval z důvodu kritiky jeho politiky infitáhu¹⁶, nešetrným zacházením s disidenty po hladových bouřích roku 1977¹⁷ a podepsání dohod s Izraelem¹⁸. Ani tichá spolupráce s režimem nepřinesla zlom v legalizaci hnutí, což značně rozladilo mladé, radikální a militantní skupiny (Wickham 2013: 32 a Kubíková 2007: 155).

Saddát trval na oddělení duchovní moci od moci světské a spojenectví s nenáviděným Izraelem fungovalo jako roznětka pro ještě větší kritiku jeho vlády. To si vůdce nemohl nechat líbit, a proto zakázal publikaci nábožensky laděného a pro Muslimské bratrstvo nejdůležitějšího periodika *al-Da'wa* a pozatýkal na 1500 vrcholných duchovních představitelů napříč náboženským spektrem, mezi kterými byli i nejvyšší

¹⁶ Viz níže.

¹⁷ Hladové bouře proběhly z důvodu zvýšení cen potravin.

¹⁸ Saddát podepsal s Izraelským předsedou vlády mírové dohody nejprve v roce 1977 a poté roku 1979.

mluvčí Bratrstva Tilimsání a *Muhammad al-Islambuli*, jehož bratr Khaled spáchal na Saddáta roku 1981 úspěšný atentát (Wickham 2013: 33).

S nástupem Múbáraka se proměnil i vztah k Muslimským bratrům. Múbárak si uvědomil, že jedinou možností, jak islamisty ovládat je dovolit jim větší díl participace na moci. To korelovalo s myšlenkou liberalizace, kterou se mu povedlo během prvních let vlády prosadit. Statistika ukazuje, že od roku 1970 do roku 1991, kdy dochází k pozvolnému ukončování liberalizace a proměně systému na plně konsolidovaný autoritářský režim, proběhlo 143 krvavých incidentů mezi islamisty a vládními jednotkami a od roku 1991 do roku 1997 jejich počet dramaticky stoupl až k číslu 740 (Kubíková 2013: 164).

Nový egyptský vůdce sice povolil omezenou politickou soutěž, ale stále se jednalo o policejní autokratický stát. Islamistická radikální opozice na začátku 90. let organizovala útoky na turistická centra a politické cíle. Odvetné akce v podobě represí na sebe nenechaly dlouho čekat a postihly nejen radikály, ale i skupiny, které neprosazovaly násilnou cestu protestu. Dlouhodobé represivní opatření vedla k nárůstu nespokojené nové, mladé generace, která se nehodlala s danou situací smířit a tuniský příklad jim dodal odvalu k masovým protestům, které vedly ke svržení Mubáraka (Burgerová 2011: 78, 79).

2.6 Hnutí islámského směru

Hnutí islámského směru bylo (nyní pod jiným názvem) středopravicová islamistická tuniská strana, která původně existovala pod názvem *Sdružení pro zachování Koránu*, vznikla založením *Rášidem al-Ghannúším* v roce 1981. Důvodů pro vznik islamisticky laděných hnutí v Tunisku bylo hned několik. Někteří autoři uvádějí jako důvod frustraci ze směřování země k větší sekularizaci, jiní se přiklánějí k důvodu rostoucí ekonomické krize, nebo vítězství islámské revoluce v Íránu, která islamisty inspirovala (Murphy 1999: 70, 71).

Na rozdíl od Muslimského bratrstva v Egyptě nemá Hnutí islámského směru tak dlouhou historii a navíc se u ní nevyskytují důkazy

přímé návaznosti na radikální podobu odporu. Ghannúší společně s vedením strany se snažili o prosazení širšího politického pluralismu, vyváženou hospodářskou a sociální politiku, která však byla spojována se silným akcentem na náboženské hodnoty a konzervativní morálku. Zároveň strana podporovala principy demokratické soutěže, občanská práva a snažila se prosazovat participaci islamistů na pluralitní demokracii. Z toho důvodu je MTI považováno za jedno z prvních programově demokratických islamistických hnutí (Kydliček 2011: 56 a Marks 2015: 3).

Pod Ghannúšího vedením se hnutí účastnilo stávek proti přílišné sekularizaci systému a otevřenosti vůči západu, potažmo USA na začátku 80. let. Stávky pokračovaly kvůli odvetnému bombardování Izraelem (podporovaným USA), které mířilo na hlavní operační středisko OOP. Ghannúší byl vězněn a poté na amnestii propuštěn a během jeho nepřítomnosti se vedení MTI ujaly radikálnější proudy, které využily situace, kdy nebyl přítomen hlavní článek umírněného křídla, který vytvářel celkový obraz hnutí jako organizace na podporu a rozvoj demokracie. Bourguibův vztah k islamistickým hnutím byl velmi rezervovaný. Měl oprávněnou obavu z toho, že se kolem sílí manifestace islámu může shlukovat opozice, protože islám byl u obyvatel stále velmi oblíbený. Z toho důvodu povoloval jen částečně účast islamistických stran ve volbách, aby nedošlo k ohrožení jeho pozice (Murphy 1999: 72,73).

Nový prezident Ben Ali po svém nástupu přislíbil větší liberalizaci systému, reformy a rozvolnění represivních opatření a to byl přislíb pro Ghannúšího a jeho hnutí k účasti ve volbách. Nicméně Ben Ali záhy zakázal účast ve volbách stranám, které měly založený program na jazykovém, náboženském nebo rasovém principu. Ale byla umožněna participace v podobě nezávislých kandidátů. Reakcí hnutí na nové restriktce bylo přejmenování na současný název *Strana islámské obrody (Hizb al-Nahda)*, avšak ani to nepomohlo straně v připuštění do voleb v roce 1989 (Kydliček 2011: 56 a Murphy 1999: 172).

Na počátku své vlády se Ben Ali rozhodl pro vytvoření tzv. *Národního paktu* za přítomnosti 16 politicky činných subjektů, čímž se snažil vytvořit konsenzuální prostředí. Pakt deklaroval tuniskou identitu a také islámský a arabský charakter státu. Kromě jiného pakt sliboval

inkorporaci islámu do státních struktur, ale pouze politikou idžtihádu. Právě tento termín de facto vylučoval spolupráci s radikálnější částí islamistů, protože jak už bylo výše zmíněno, idžtihád je volnou interpretací jevů a s islámskými tradicemi, za jejichž udržení islamisté především bojují, se neslučuje. Pakt obsahoval několik dalších částí, které jasně vyznívaly pro další sekularizaci státu. Režim v Tunisku tedy za vlády Ben Aliho v konečném důsledku nebyl příliš vstřícný k islamistům, protože s nimi nechtěl vést plnohodnotný dialog (Murphy 1999: 174, 175).

I přes původní sliby liberalizace, inkorporace islámu do státních struktur a konsensuálního jednání Ben Ali skrze vnitřní bezpečnostní složky a svou stranu Ústavní demokratické shromáždění zcela ovládal politický prostor. Jeho strana vyhrála ve volbách v roce 1989 se ziskem 80% hlasů. Cíleně potlačoval politickou participaci, svobodu projevu a náboženský aktivismus. Zároveň byla za jeho vlády běžná korupce a s ní spojený nepotismus, díky kterému měl absolutní kontrolu napříč politickým spektrem (Arieff 2015: 4, 5).

V roce 1989 Ghannúší emigroval do Londýna poté, co byla poněkolkáté zamítnuta žádost o legalizaci strany Obrody a její radikálnější části se uchýlily k represím. Ghannúší považoval za rozumnější dostat se z dosahu tuniského režimu, kde mohl v poklidu vést útočnější kritiku vůči Ben Alimu. Během tří let od konce roku 1989 do roku 1992 byla strana prakticky demontována kvůli zatýkání jejího vedení. Věznění významných členů strany probíhalo z důvodů organizování stávek proti podpoře USA ve válce v Perském zálivu a také kvůli tomu, že režimem ovládaná media úmyslně zatajovala informace ohledně vítězství islámské opozice v sousedním Alžírsku. Od roku 1992 se strana Obrody objevovala jen jako nesourodé uskupení a takto fungovala až do relativního volebního vítězství ve volbách v revolučním roce 2011 (Murphy 1999: 194, 195 a Kydlíček 2011: 56).

Vývoj Muslimského bratrstva a Hnutí islámského směru je u obou zemí do značné míry podobný. Obě organizace prošly obdobím perzekuce z důvodu jejich rostoucího vlivu a obavy vládnoucího režimu o vlastní pozici. U obou hnutí se objevují protichůdné vnitřní rozpory, kdy jedna část zastává umírněnější a druhá radikálnější islamistické postoje. Obě organizace se

také vyznačují prosazováním podobných cílů, kdy se v první řadě snaží o zachování islámských tradic a artikulaci svých zájmů na politické scéně, což se jim daří jen skrze nezávislé kandidáty. V průběhu zkoumaného období proběhlo několik protestů či stávek mobilizujících obyvatelstvo, které mají stejné kořeny. Jednalo se především o stávky v důsledku ekonomického úpadku, vysoké nezaměstnanosti, vysokých cen potravin, ale i o stávky, které měly náboženský kontext ve smyslu boje proti větší sekularizaci a diskriminaci islamistů ve snaze o sebezprosazování. V neposlední řadě se obě uskupení stala i přes neúčast (nebo právě proto) v revolučním procesu Arabského jara nejsilnějšími subjekty ve volbách. Arabskému jaru se bude věnovat závěrečná část práce.

3 Arabské jaro

3.1 Tunisko v průběhu Arabského jara

Jako výsledek zkoumání shrnující podstatu zvolené problematiky práce bylo zvoleno Arabské jaro. Na vzniku, průběhu a výsledku revoluce začínající na přelomu let 2010 a 2011 práce ukazuje, že i přes podobnou strukturu společnosti, podobný historický vývoj, podobnou zkušenost s autoritativním režimem vlády a v neposlední řadě podobným vztahem k islámu a stranám jej prosazujícím (a lišících se ve výše zmíněných aspektech), dopadla revoluce diametrálně odlišně v Egyptě i v Tunisku. Práce si klade za cíl vystopovat, co k odlišným výsledkům vedlo a Arabské jaro figuruje jako hlavní aspekt k rozklíčování dané problematiky.

Revoluce nazývaná médii jako Arabské jaro započala na konci roku 2010 v Tunisku. V provinčním městě se upálil mladý zelinář Mohamed Búazízí, který neviděl jiné východisko ze své zoufalé situace. Nedostatek ekonomických příležitostí, příliš mnoho mladých lidí bez zaměstnání a neustálá hrozba represivními složkami vedla k mobilizaci obyvatelstva, které už nemohlo dále strpět danou situaci. Paradoxní bylo, že právě Tunisko jako jedna z nejliberálnějších zemí v regionu, spustilo revoluční vlnu, která otřásla režimy v okolních arabských státech (Jiráňková 2013: 36, Arieff 2015: 5, Kydlíček 2011: 60 a Mendel 2015: 185).

Samotný průběh revoluce v Tunisku byl v počátku režimem podceňen. Ben Ali se domníval, že smrt jednoho obchodníka nemůže být natolik významná, aby mohla ohrozit režim. Důležitou roli sehrála při celé revoluci katarská televize *Al Jazeera*, která jako první zahraniční médium přinesla o události zprávu. Režim nechtěl nechat nic náhodě a tak záukoloval přední univerzity, aby se k problému vyjádřili, samozřejmě ve prospěch režimu. Jak ale píše Mendel, byli to právě ulamá, kteří vydali fatwy rezolutně odsuzující čin Buazízího z náboženského hlediska, které nejvíc rozlítily dav, který situaci Buazízího dobře chápal a soucítil s ním. Represivní složky dostaly za úkol situaci vyřešit a byly to obrázky mrtvých těl protestujících v televizi *Al Jazeera*, které přinutily Ben Aliho k reakci.

V projevu 28. prosince prohlásil, že za všechno mohou levicoví teroristé a že pokud se davy neuklidní, dopadne na protestující pěst tuniského pracujícího lidu. Protesty však ještě zesílily a Ben Ali dne 14. ledna 2011 v noci uprchl ze země do Saúdské Arábie (Mendel 2015: 186-190 a Jiránková 38, 39).

Role islamistů během revoluce v Tunisku byla marginální. Stávky byly spíše spontánní nebo organizované narychlo studenty přes sociální sítě a islamisté se nikterak neangažovali. Jejich úloha začala nabývat na významu až po relativním uklidnění situace a po prvních volbách, kdy získali většinu hlasů. Jejich schopnost rychle se etablovat a orientovat, patřila dílem tomu, že se islamisté pohybovali na okraji politického spektra často jako opozice disponující alespoň základní organizační strukturou, která v nastalém politickém chaosu znamenala velkou výhodu. Islamisté tedy získali po volbách v roce 2011 většinu hlasů a vedli koalici stran, kterých se objevilo 110. Důležitou roli sehrál Rašíd al-Ghannúší, který se snažil zprostředkovat konsensus mezi jednotlivými subjekty. Jeho strana získala 44 % hlasů, tzn. 90 z 217 křesel v parlamentu (Mendel 2015: 194, Marks 2015: 2 a Howard et al.: 2011).

Jedním z prvních kroků pro novou vládu bylo vytvoření nové ústavy. Jelikož měla strana Obrody největší slovo ve vládě, zbytek koaličních partnerů se obával, že se budou snažit prosadit příliš svých požadavků a ty jejich nebudou zohledněny. Přece jen se stále jednalo o stranu, která se představovala jako islamistická, anti-sekulární a její demokratické hodnoty považovali mnozí za pochybné (Marks 2015: 1)

Z počátku byla hlavně západní média, ale i někteří Tunisané skeptičtí k vítězství strany Obrody ve volbách. Mezi roky 2011 a 2012 začal v Tunisku narůstat strach z podobného vývoje jako v Egyptě, kde už začínaly tou dobou probíhat reformy směřující k zakomponování islámskému fundamentalismu a práva šaría do státních struktur. Nicméně lze konstatovat, že role strany Obrody byla v jistém smyslu specifická a lišila se od rétoriky Muslimského bratrstva v Egyptě. Mendel připisuje hlavní zásluhy *Munisfu al-Marzúqímu*, který apeloval na Ghannúšího a aktivistické křídlo strany Obrody, aby se zdrželo útoků na představitele opozičních leaderů kritizujících stranu a jejího vůdce. Ve

studii zkoumající názory lidí aktivních při revoluci jasně vyplývá, že jediné společné s Muslimským bratrstvem měla strana Obrody některé programové body a nanejvýš ještě ideologickou podobnost. Každopádně valná většina z dotazovaných rezolutně odmítá, že by pro ně sloužilo Muslimské bratrstvo jako model (Mendel 2015: 195 a Marks 2015: 2).

Nicméně vláda se nutně potřebovala vyrovnat s ekonomickou krizí, která nejenže trvala dál, ale ještě se prohlubovala. Především turistický ruch se zastavil a pak také věřitelé a zahraniční firmy neměly zájem investovat v zemi, která byla nestabilní. Ghannúší jako předseda vlády nakonec po několika jednáních prohlásil, že jeho strana nemá zájem prosazovat právo šaría v plném znění. To byl krok, který uklidnil koaliční partnery, zahraniční věřitele a západ obecně a především to byl krok odlišný od postupu Muslimských bratrů v Egyptě. Kabinet pod vedením Ghannúšího veškeré otřesy překonal a nakonec dovedl zemi k schválení nové ústavy a parlamentním volbám v roce 2014 (Mendel 2015: 196-199).

V posledních volbách vyhrála s převahou sekularistická strana Tuniská výzva (*Nidda Tounes*) a hned jako druhá se umístila strana Obrody, která ani nepostavila prezidentského kandidáta a tak byl prezidentem zvolen Caïd Essebsi z Tuniské výzvy. Vláda měla vzniknout jen za podpory jedné ze stran, což se hrubě nelíbilo opozici, která si nakonec vymohla širší koalici stran a sama se zapojila do vlády (Arieff 2015: 6).

3.2 Egypt v průběhu Arabského jara

Podobně jako v Tunisku Buazízí se stal pro egyptskou revoluci symbolem Khaled Said, který byl umlácen k smrti policisty v civilu před internetovou kavárnou v Alexandrii. Na sociálních sítích vznikla skupina „My jsme Khaled Said“ a během několika dní měla tisíce následovatelů, kteří byli proti bezmezné aroganci a korupci policie, potažmo vládnoucí moci (Al Jazeera 25. 1. 2016).

Situace v Egyptě se na první pohled zdála být identická se situací v Tunisku. Vysoká nezaměstnanost, která podle některých autorů dosahovala až 20 %, vysoké rozdíly mezi bohatými a chudými,

všudypřítomná korupce, špatná životní úroveň, to všechno byly faktory vedoucí k nespokojenosti obyvatelstva (Jiránková 2013: 50).

V čem se ale egyptská společnost od tuniské zásadně liší, je vliv armády, který je v Egyptě mnohem silnější než v Tunisku. Zatím se o této problematice práce zmiňovala jen minimálně a to z důvodu problematičnosti a rozsáhlosti tohoto tématu. Nicméně pro vývoj revoluce v Egyptě byla role armády klíčová a proto jí zde bude věnováno několik dalších řádků, ačkoli by si problematika vlivu armády ve zkoumaných oblastech zasloužovala samostatný výzkum.

Armáda má v egyptské historii dlouho tradici s tím, že se vždy jednalo o jeden z hlavních pilířů stability systému. Všichni bývalí (i současný prezident Sísí) prezidenti patřili k vrcholným armádním představitelům a provázanost s armádou byla pro udržení jejich moci klíčová. Silná armáda mohla fungovat jen za předpokladu značného toku peněz, které v případě Egypta poskytovala vláda USA a vyžadovala udržení vrtkavého míru s Izraelem, vycházejícího z dohod podepsaných Saddátem (Mendel 2015: 200 a Jiránková 2013: 51).

Role armády se ukázala jako klíčová po rezignaci Mubáraka 11. února 2011. Vedení armády vytvořilo Nejvyšší radu ozbrojených sil a ta de facto fungovala jako provizorní vláda. Rada si dala za úkol pozvolnými kroky vytvořit novou ústavu, které by odpovídala požadavkům demonstrantů. To znamenalo především zakomponování demokratických mechanismů do ústavy. Nicméně nebylo stanoveno přesné datum, do kdy by měly být změny nejpozději provedeny. Mendel připisuje váhání na vrub armádním špičkám, které vlastně ani neměly zájem předat moc civilní vládě, která se mezitím pozvolna utvářela. Armádní špičky se obávaly, že by civilní vláda mohla snadno zjistit, co přivedlo zemi k tak špatnému ekonomickému a hospodářskému stavu (Mendel 2015: 210-219).

V prvních volbách jen o 2 % hlasů vyhrál kandidát Muslimských bratří před kandidátem, který byl úzce napojen na Mubáraka. V parlamentních volbách získala většinu hlasů strana *Práva a svobody*, která byla úzce napojena na Muslimské bratrstvo a hned jako druhá skončila salafistická strana *Světila* (Smith: Egypt's presidential election 2012). Vítězství těchto islamistických uskupení mělo podobný efekt jako

v Tunisku. Lidé se obávali toho, jestli budou respektovat jejich požadavky po demokratickém zřízení. Ale už první kroky ukázaly, že obavy jsou více než oprávněné. Muslimské bratrstvo začalo skrze stranu Práva a svobody do všech důležitých funkcí dosazovat své lidi. Mursí dosadil na místo náčelníka Nejvyšší rady Abd al-Fattáh as-Sísího, kvůli jeho mimořádně zbožnému vystupování (Mendel 2015: 220).

Nová ústava vytvořená novou vládou velmi znepokojila veřejnost. Nejen protože se potvrdily obavy veřejnosti z přílišného provázání práva šaría se systémem, ale také protože se začaly objevovat případy zavražďování odpůrců atd. 30. června vyšlo do ulic na několik milionů lidí, kteří pokojně protestovali proti připravované ústavě a obecně proti vládě Mursího. 3. července pak proběhl vojenský převrat pod vedením generála Sísího (Fayed 2013: Reuters a Mendel 2015: 213).

Jedním z prvních kroků Sísího bylo uvěznění Mursího a prohlášení Muslimského bratrstva za teroristickou organizaci. Podporovatelé Muslimského bratrstva se s danou situací nechtěli smířit a vyšli do ulic na podporu Mursího. Armáda proti protestujícím nemilosrdně zakročila a na několik stovek jich pozabíjela (The Economist: 2. květen 2015 a Mendel 2015: 223).

Podobně jako v Tunisku hráli islamisté, v případě Egypta zastoupení Muslimským bratrstvem, marginální roli, ale na rozdíl od Tuniska se stal prezidentem jeden z členů Muslimského bratrstva. Jeho přílišná snaha v zakomponování šariátských norem do nové ústavy vedla k nevoli obyvatelstva a to posléze nepřímo zapříčinilo i jeho svržení armádním pučem v čele s generálem Sísím, který využil situace a za cenu ztrát na životech a diskreditace demokraticky zvoleného prezidenta a celé jeho strany přinesl do revolučního Egypta alespoň částečné uklidnění situace.

4 Analýza

Nyní se v práci pokusíme analyzovat vliv sunnitského islámu na politickou kulturu a instituce. Jako jednou z hlavních proměnných byly stanoveny revoluce, během kterých dochází k mobilizaci obyvatelstva na základě rozdílných vlivů. To mohou být vlivy ekonomické, emancipační, hospodářské, ale i náboženské. Se sunnitským islámem (tedy náboženstvím), jako jedním z aspektů ovlivňujících mobilizaci obyvatelstva, se pojí sekularismus, který byl definován jako hlavní mobilizační prvek muslimů v mnou zkoumaných oblastech.

Definice sekularismu (výše zmíněná) ukazuje, že chápání sekularismu v kontextu islámského světa není jednoznačné. Sekularisté nemohou být považováni za zcela homogenní skupinu. Z tohoto důvodu nemůžeme beze zbytku deklarovat, že existuje přímá a jinými motivy neovlivněná souvislost mezi sekularisty v Egyptě a Tunisku a mobilizací během revolucí, protože se vždy objevují i další aspekty, které do revoluce zasahují (Bessinger et al. 2015: 3-4). Práce se snaží odhalit příčiny smýšlení sunnitských muslimů, které je s bojem proti sekularismu charakteristické a má v důsledku vliv na proměnu politické kultury a institucí.

Vývoj náboženských skupin Muslimské bratrstvo a Hnutí islámského směru, dvě hlavní sledované entity, ukazuje, že sekularismus hrál v mobilizaci jejich členů důležitou roli. Ačkoli ne všechny sekularizační procesy byly členy náboženských skupin apriori odsuzovány, ty nejmarkantnější obzvláště v Egyptě v období Násirovy vlády byly Muslimským bratrstvem snášeny velmi těžko. Z literatury vyplývá, že se spíše jednalo o nevoli obyvatelstva vůči Násirově populistické rétorice, ve které využíval islámských symbolů a úryvků z Koránu pro ospravedlnění své politiky, která byla ovšem ryze sekularizační.

Další důvodem spjatým se sunnitským islámem a jeho vlivem na revoluce, potažmo na politickou kulturu a politicky odpovědné instituce, je boj proti spolupráci režimů v Egyptě a Tunisku se sekulárními mocnostmi. Těmito mocnostmi jsou chápány jak USA, tak SSSR. Příklad mobilizace obyvatelstva proti spolupráci režimu s USA byl nejviditelnější v období vlády Sadata v Egyptě, kdy Sadat podepsal mírové dohody s Izraelem, který

byl vnímán jako úhlavní nepřítel muslimů. Většina egyptského muslimského obyvatelstva se domnívala, že šlo o zaprodání se USA, které na zprostředkování míru mezi Egyptem a Izraelem měly velký zájem. Tato krize nakonec vyvrcholila zavražděním Sadata. Sadat na druhou stranu na začátku své vlády vyhostil na několik tisíc sovětských poradců ze země, což bylo vnímáno jako velmi pozitivní gesto mezi muslimským obyvatelstvem v Egyptě. Oba tyto případy jasně ukazují korelaci mezi vlivem mocností na Egypt a mobilizací obyvatelstva. První případ vedl k protestům obyvatelstva a druhý k posílení prezidentovi pozice.

V Tunisku došlo k protestům hlavně v období ke konci vlády Bourguiby, kdy v roce 1985 došlo k leteckému útoku Izraelem (podporovaným USA) na cíle vojenského křídla OOP v Tunisu. Lidé vnímali tuto událost jako bezprecedentní útok a ohrožení vlastních životů a donutili Bourguibu k reakci v podobě vyhoštění vojenského křídla OOP, ačkoli udržoval dobré vztahy s USA. Nicméně i nadále pokračovala spolupráce s hlavními představiteli OOP.

Dalšími mobilizačními prvky sunnitského islámu, které měly bezesporu vliv na proměnu kultury a politických institucí jsou revoluce v Íránu a represe vůči náboženským skupinám. První ze zmíněných bodů byl zásadním pro celou muslimskou obec. Islámská revoluce v Íránu 1978 v určitém smyslu inspirovala sunnitské muslimy. Bylo evidentní, že pokud se většina nábožensky aktivních obyvatel semkne a začnou artikulovat své zájmy, lze nastolit teokracii, která měla v té době zřejmě nejbližší k sunnitskému chápání konceptu ummy, ačkoli se absolutně neslučovala s šíitským (Íránským) pojetím. Nicméně šlo o průlom, kdy se ukázalo, že může existovat stát založený v první řadě na náboženských základech. Tato skutečnost ovlivnila například islamisty v Tunisku, kteří začali požadovat větší díl participace na moci.

Represe vůči náboženským skupinám byly spojeny s obavou vládnoucí garnitury o vlastní mocenské postavení. Ať už to byl Násir, Sadat a Múbarak v Egyptě, nebo Bourguiba a Ben Ali v Tunisku podporovaní armádou a tajnou policií, vždy docházelo k zastrašování opozice ve snaze udržet náboženská hnutí a strany pod kontrolou, protože si byli vůdci vědomi silného potenciálu, které náboženství (tím spíše islám) má.

Politickou kulturu také významně ovlivnily osobnosti jako Sajjid Qutb a Rašid al-Ghannúší. První z nich svou snahou o celospolečenskou reformu islámu a odkazem na islámské fundamenty motivoval mnohé muslimy nejen v Egyptě k formulaci svých požadavků v podobě protestů a návratu k tradičním hodnotám, což bylo v rozporu s Násirovou politikou islámského socialismu a prosazování sekularismu. Nutně tedy muselo dojít ke střetu těchto dvou odlišných pohledů na svět.

Ve druhém případě se Ghannúší v Tunisku také snažil o určitou obrodu islámu a taktéž nebyl v milosti u vládnoucího režimu. Po několika pokusech o legalizaci islamistické strany se Ghannúší rozhodl pro emigraci. Až po začátku Arabského jara se vracel do Tuniska jako u muslimského obyvatelstva oblíbený disident a pomohl konsolidovat v Tunisku (s již povolenou stranou) demokratický politický systém.

Vrcholem emancipačních procesů muslimů, který se stal milníkem v arabském muslimském světě, bylo Arabské jaro, během kterého mobilizace obyvatelstva kulminovala na nejvyšší bod a vedla ke svržení mnohých zavedených a zdánlivě neotřesitelných režimů. Vývoji Arabského jara a jeho důsledkům se věnuje poslední část práce.

5 Závěr

Předkládaná práce si stanovila za cíl zjistit, jaký vliv měl sunnitský islám v období od roku 1952 v Egyptě a od roku 1956 v Tunisku až do začátku Arabského jara vliv na fungování politických institucí a politickou kulturu. Hlavním předpokladem práce je fakt, že ačkoli mají obě země společné historicko-společensko-náboženské fundamenty, liší se jejich výsledný výstup v podobě Arabského jara, které v obou zemích dopadlo odlišně. Zkoumanými subjekty jsou strany, které mají ve svém programu definován sunnitský islám jako jeden z hlavních bodů a obě se účastnily Arabského jara. Dále se práce zabývá vlivem politických činitelů na politickou kulturu, jejich roli v proměně politické kultury a s tím spojenou návazností na sunnitský islám, popřípadě radikální sunnitský islám. V práci jsou blíže zkoumány i další revoluce, u kterých se předpokládá, že v užším časovém úseku revolučního období, budou hnutí, strany a političtí činitelé náchylní k formulaci požadavků a tím se odhalí jejich hlavní motivace. Tedy, že intenzita a nekonceptní chování obyvatelstva a politických činitelů během stávek, revolucí či protestů odhalí hlavní motivační prvky, za které práce považuje právě náboženskou sounáležitost k sunnitskému islámu.

V první kapitole se práce zabývá bližším zkoumáním vývoje islámu a termínů s ním spojovaných, které bývají často dezinterpretovány a vedou tak k milnému chápání sunnitského islámu. Dále se práce věnuje typologii s islámem nejvíce spojované a definuje pojem sekularizace, který je považován za jeden z hlavních motivačních prvků vlivu islámu na politické procesy. Zvyšující sekularizaci opravdu lze považovat za jeden z hlavních motivačních impulzů pro mobilizaci obyvatelstva. Následující část práce zkoumá vliv kolonialismu na mobilizaci obyvatelstva a tím zvýšenou kumulaci prosazování islámské náboženské rétoriky. I zde dochází ke korelaci s předpokladem, že boj za osvobození vedl k mobilizaci obyvatelstva a to díky stresování a zveličování muslimské identity obyvatelstva. Práce se také dotýká problematiky kooperace vedení států se západními nebo východními mocnostmi, které jsou islamisty ztotožňovány se sekularismem. I na této problematice práce ukazuje, že to je jeden z mobilizačních prvků obyvatelstva za prosazování islámských hodnot a

tradic. Práce také zohledňuje vliv koloniálních mocností na oba státy, kdy se vliv koloniální Francie na Tunisko liší od vlivu Velké Británie na Egypt.

Druhá kapitola se zabývá konkrétními politikami v obou zemích, prosazovanými autoritativními vůdci, kteří kalkulovali s islámem buď jako oporou pro svůj režim, nebo se ho naopak snažili co nejvíce utlumit. Od jejich počínání se pak odvíjela intenzita snahy o emancipaci islámskými náboženskými skupinami a organizacemi, kterým je věnována předposlední část druhé kapitoly.

Práce dochází k závěru, že vliv sunnitského islámu na politickou kulturu a instituce byl nejvýznamnější právě během revolucí, stávek a protestů artikulujících požadavky ve formě většího zapojení islámu do státoprávního uspořádání. Na základě protestů byli vůdci nuceni vyslyšet hlas lidu anebo ho potlačit. Během let 1954 – 2011 v Egyptě se podařilo islamistům prosadit větší integraci práva šaría do mechanismů státu i přes represe a nemožnost artikulace zájmů na politické úrovni, které jejich snažení stěžovalo. Revoluční rok 2011 přinesl zásadní zlom, který vedl ke zvolení jednoho z hlavních představitelů islamistů do vrcholné politické funkce. Potenciál zůstal ovšem nevyužit a to dílem politické unáhlenosti a prosazování příliš radikálních změn do fungování státu.

Tunisko v období let 1956 – 2011 se vyvíjelo podobně jako Egypt. Nicméně menší počet obyvatel a menší území, kterým Tunisko disponuje, může být v porovnání s Egyptem jedním z hlavních důvodů klidnějšího průběhu zkoumaného období, co se týká revolucí, výskytu radikálního způsobu odboje proti vládě, tak i turbulentních změn ve vedení státu. Obecně lze konstatovat, že náboženské cítění v Tunisku je do značné míry kompatibilní s demokracií. O tom svědčí právě rozdílný výsledek Arabského jara, kdy podobně jako v Egyptě vyhrála islamistická strana volby, ale šetrnější přístup k implementaci radikálních požadavků, snaha o širší konsenzus mezi stranami a slabší návaznost politických špiček na armádu, vedli k odlišnému výsledku v podobě minimálních ztrát na životech demonstrantů, fungující konsenzuální vlády a plně fungujícího liberálního prostředí.

6 Seznam pramenů a literatury

Prameny

Internetové zdroje

Al Jazeera, 2016. Dostupné na: <http://www.aljazeera.com/news/2016/01/arab-spring-egypt-silent-protest-160124101244868.html> (4. 6. 2016)

Arieff, Alexis a Humud E. Carla, 2015. *Political Transition in Tunisia*. Congressional Research Service. Dostupné na: <https://www.fas.org/sgp/crs/row/RS21666.pdf> (10. 6. 2016)

Bessinger R., Mark et al., 2015. *Who Participated in the Arab Spring? A Comparison of Egyptian and Tunisian Revolutions*. Dostupné na: <http://www.princeton.edu/~mbeissin/beissinger.tunisiaegyptcoalitions.pdf> (18. 5. 2016)

Daily News, 2014. Dostupné na: <http://www.dailynewsegypt.com/2014/09/27/military-state-role-armed-forces-post-30-june-egypt/> (23. 5. 2016)

Grewal, Sharan. 2016. *A Quiet Revolution: The Tunisian Military After Ben Ali*. Dostupné na: <http://carnegieendowment.org/2016/02/24/quiet-revolution-tunisian-military-after-ben-ali/iucz> (14. 6. 2016)

Howard N. Philip et al. 2011. *Opening Closed Regimes*. Working paper 2011.1, Project on Information Technology & Political Islam. Dostupné na: <https://www.library.cornell.edu/colldev/mideast/Role%20of%20Social%20Media%20During%20the%20Arab%20Spring.pdf> (22. 5. 2016)

Marks, Monica, 2015. *Tunisia's Ennahda: Rethinking Islamism in the context of ISIS and the Egyptian coup*. Rethinking political islam series. Dostupné na: http://www.brookings.edu/~media/Research/Files/Reports/2015/07/rethinking-political-islam/Tunisia_Marks-FINALE.pdf?la=en (7. 6. 2016)

Paul, Jim, 1984. *States of emergency: The riots in Tunisia and Morocco*. Middle East Research and Information Project. Dostupné na: <http://edusfax.com/sfaxreader/english/1984Paul.pdf> (7. 6. 2016)

Reuters, 2013. Dostupné na: <http://www.reuters.com/article/us-egypt-protests-idUSBRE95QONO20130630> (30. 5. 2016)

Shepard, E. William. 2009. *Islam and Ideology: Towards a Typology*. Jstor. Dostupné na: <http://www.jstor.org/stable/163657> (30. 5. 2016)

Smith, Ben, 2012. *Egypt's presidential election 2012*. International Affairs and Defence Section. Dostupné na: <http://researchbriefings.parliament.uk/ResearchBriefing/Summary/SN06338#fullreport> (25. 5. 2016)

The Economist, 2015. Dostupné na: <http://www.economist.com/news/middle-east-and-africa/21650160-abdel-fattah-al-sisi-has-restored-order-egypt-great-cost-worse> (19. 5. 2016)

The New York Times. 2000. Dostupné na: <http://www.nytimes.com/2000/04/07/world/habib-bourguiba-independence-champion-and-president-of-tunisia-dies-at-96.html?pagewanted=all> (5. 6. 2016)

Webcite. 2012. Mid-East. Dostupné na: <http://www.webcitation.org/69sLPoWnZ>

Wittes, Cofman Tamara. 2016. *The United States can't save Egypt from itself*. Dostupné na:

<http://www.brookings.edu/blogs/markaz/posts/2016/04/04-egypt-advocacy-letter-wittes> (27. 5. 2016)

Literatura

Barša, Pavel. 2015. *Cesty k emancipaci*. Praha: Academia.

Coule, R. I. Juan. 1993. *Colonialism and Revolution in The Middle East*. New Jersey: Princeton University Press.

Herold, Vilém, Müller, Ivan a Havlíček, Aleš. 2011. *Politické myšlení raného a středověku*. Praha: Oikoymenh.

Ježová, Michaela a Burgerová, Helena, eds. 2011. *Současný Blízký východ*. Brno: Barrister & Principal.

Jiráňková, Adéla. 2013. „Nedemokratické režimy jako příčina revolucí v severní Africe“. In: *Arabské revoluce. Demokratické výzvy, politický islám a geopolitické dopady*. Beránek, Ondřej, ed. Praha: Academia, 23-65.

Kouřilová, Iveta. 2007. „Typologie islámského myšlení ve 20. století“. In: *Politický islám*. Souleimanov, Emil, ed. Praha: Eurolex Bohemia, 10-38.

Kubíková, Nataša. 2007. „Moslimské bratrstvo v Egypte“. In: *Politický islám*. Souleimanov, Emil, ed. Praha: Eurolex Bohemia, 148-168.

Kropáček, Luboš. 2006. *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad.

Mandaville, Peter. 2014. *Islam and Politics*. 2. vyd. New York: Roudledge.

Mendel, Miloš. 1994. *Islámská výzva*. Brno: Atlantis.

Mendel, Miloš. 2015. *Arabské jaro*. Praha: Academia.

Murphy, C. Emma. 1999. *Economic and Political Change in Tunisia. From Bourguiba to Ben Ali*. London: Palgrave Macmillan.

Ostřanský, Bronislav. 2009. *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*. Praha: Libri.

Qutb, Sajjid. 2013. *Milníky na cestě*. Praha: Academia.

Sartori, Giovanni. 2011. *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci*. Praha: Dokořán.

Župek, Pavel. 2013. Salafismus na křižovatce: případ Egypta a Tuniska. In: *Arabské revoluce. Demokratické výzvy, politický islám a geopolitické dopady*. Beránek, Ondřej, ed. Praha: Academia, 142-165.

Wickham, Rosefsky Carrie. 2013. *The Muslim Brotherhood*. New Jersey: Princeton Univeristy Press.