

UNIVERZITA JANA AMOSE KOMENSKÉHO PRAHA

**Bakalářské/Kombinované studium
2011 -2014**

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Pavel Lstiburek

Islámský fundamentalismus

PRAHA 2014

Vedoucí bakalářské práce:

Doc. Ing. Štefan Danics Ph.D.

JAN AMOS KOMENSKY UNIVERSITY PRAGUE

Bachelor/Combined Studies
2011 -2014

Bachelor thesis

Pavel Lstiburek

Islamic fundamentalism

PRAHA 2014

The Bachelor Thesis Work Supervisor:

Doc. Ing. Štefan Danics Ph.D.

Prohlášení:

Prohlašuji, že předložená bakalářská práce je mým původním autorským dílem, které jsem vypracoval samostatně. Veškerou literaturu a další zdroje, z nichž jsem při zpracování čerpal, v práci řádně cituji a jsou uvedeny v Seznamu použité literatury.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v univerzitní knihovně.

V Praze dne

Pavel Lstiburek

Poděkování:

Chtěl bych poděkovat vedoucímu práce Doc. Ing. Štefanu Danicsovi Ph.D. za odborné vedení, pomoc a rady při zpracování této práce.

Anotace

Tato bakalářská práce se zabývá islámským fundamentalismem. V práci jsou popsány charakteristiky náboženského fundamentalismu, jeho různé formy a konkrétní charakteristiky islámského fundamentalismu s příklady na úrovni jedinců, skupin a států. Na základě reálných příkladů islámského fundamentalismu jsou získána fakta o podstatě a projevech islámského fundamentalismu s výsledkem, že islámský fundamentalismus není demokracii ohrožující, jak je běžně popisován.

Klíčové pojmy

arabové

fundamentalismus

hadith

islám

islámský stát

Korán

muslimové

náboženství

nacionalismus

politika

šaría

terorismus

Annotation

This bachelor thesis is about islamic fundamentalism. The work describes the characteristics of religious fundamentalism, its various forms and the specific characteristics of islamic fundamentalism with examples at the level of individuals, groups and states. Based on the real-life examples of islamic fundamentalism are obtaining facts about the nature and manifestations of islamic fundamentalism with the result that islamic fundamentalism is not threatening democracy, as commonly described.

Key words

arabs

fundamentalism

hadith

islam

islamic state

Quran

muslims

religion

nationalism

politics

sharia

terrorism

OBSAH

ÚVOD	8
TEORETICKÁ ČÁST	
1. Fundamentalismus a jeho formy.....	9
1.1 Vymezení fundamentalismu	9
1.1.1 Vlastnosti fundamentalismu	14
1.1.2 Fundamentalismu a politika	19
1.2 Křesťanský fundamentalismus.....	24
1.3 Islámský fundamentalismus.....	32
1.4 Židovský fundamentalismus	44
2. Islám a právo Šaría	53
2.1 Historie islámu	53
2.2 Osobnosti islámského fundamentalismu	60
2.3 Islám a politika	68
2.4 Islámský stát.....	72
2.5 Hnutí islámských fundamentalistů	74
2.6 Muslimské státy a islám.....	82
2.7 Islámský fundamentalismus a nacionalismus	92
2.8 Islám a ženská práva.....	95
ZÁVĚR.....	98
SEZNAM POUŽITÉ ČESKÉ LITERATURY A PRAMENŮ	99
SEZNAM POUŽITÉ ZAHRANIČNÍ LITERATURY A PRAMENŮ	100

ÚVOD

Tématem bakalářské práce je islámský fundamentalismus. Islámský fundamentalismus je v posledních letech velmi frekventovaný pojem, který často zasahuje do vývoje událostí celého světa. Islám je nejen osobní víra 1,4 miliardy lidí na celém světě, ale zároveň společenský systém v mnoha muslimských zemích, státní systém v řadě států a základ myšlení mnoha radikálních teroristických skupin. Islámský fundamentalismus je pohled na místo islámu ve společnosti a ve státu, a proto určuje jednání nejen jedinců, ale i celých států. Toto téma jsem si vybral, protože považuji za chybné provádět úsudky o takto důležitém tématu bez jeho detailnější znalosti. Islámský fundamentalismus se v muslimské společnosti přesunul z pole osobního do politického a politikové světa musí rozhodovat, jak se k tomuto fenoménu postavit. Bohužel právě politikové, kteří disponují velikou mocí, mají často jen velmi omezené znalosti o této problematice, pokud ovšem jejich znalosti nejsou zcela mylné a nezakládající se na faktech. Proto považuji za důležité toto téma důkladně prozkoumat, abych byl schopen si na něj učinit přesnější a relevantnější názor.

Cílem práce je definování samotného pojmu fundamentalismus a jeho další upřesnění pro islámský fundamentalismus. Pro přesnější pochopení obou těchto pojmů bude dále prozkoumán i křesťanský a židovský fundamentalismus, aby bylo možné je porovnat a najít jejich společné vlastnosti, nebo případná specifika islámského fundamentalismu.

V bakalářské práci je pomocí odborné literatury řešena problematika fundamentalismu a vlivu Koránu a práva šaría na muslimskou společnost.

Přínosem této práce pro praxi je větší pochopení muslimské společnosti, islámských fundamentalistů a konfliktní linie mezi muslimským světem a Západem. Při těchto znalostech by mohla být větší naděje na vyřešení vzájemných konfliktů a obnovení přátelských vztahů mezi věřícími muslimy a sekulárním světem.

TEORETICKÁ ČÁST

1. FUNDAMENTALISMUS A JEHO FORMY

1.1 Vymezení fundamentalismu

Zprávy o fundamentalismus se pomalu stávají součástí našeho života. Ať už v televizi, na internetu, nebo v novinách se objevují pravidelně zmínky o fundamentalismu. Sebevražedné bombové útoky, nábožensky motivované vraždy, prohlášení politiků a policistů o jejich úspěších v boji proti terorismu a náboženským fundamentalistům, komentáře odborníků o souvislostech mezi terorismem a fundamentalismem. A samozřejmě neustálé opakování a odvolávání se na útok teroristické sítě Al-Káida, vedené Usáma bin Ládinem, který se konal 11. září 2001. Při tomto útoku zemřelo přibližně 3000 lidí, poté co tři teroristy unesená letadla narazila do věží Světového obchodního centra a do Pentagonu. Tento útok se stal pro většinu světa symbolem boje mezi západním moderním světem a islámským fundamentalismem. Zároveň se tato událost stala pro mnoho lidí definicí pro islámský fundamentalismus. Pro pochopení fundamentalismu je ale nutné si uvědomit, že nejenom islám je spojen s terorismem a násilím, a že fundamentalismus není jen o terorismu. Přestože není tolik viditelný, je ale i přesto neméně nebezpečný také křesťanský, židovský, či hinduistický fundamentalismus. Jako důkaz postačí události na Srí Lance, kde je sektářské násilí velmi časté. Po událostech 11. září je častá domněnka, že cílem fundamentalismu je boj se Západem a moderním světem. Situace v Severním Irsku, nebo konflikt mezi Palestinci a Izraelci je ale s touto domněnkou v očividném rozporu. Konflikt mezi Izraelem a Palestinci ukazuje skutečný problém, který představují náboženští extrémisté a také fundamentalisté. Konflikt by již dávno byl patrně vyřešen, neboť v minulosti již bylo mnoho podobných sporů a všechny byly postupně vyřešeny. Důvodem proč tento konflikt stále trvá je, že kromě konfliktu států a národů je tam také konflikt náboženství, který není zdaleka tak jednoduché vyřešit. Na obou stranách sporu stojí náboženští fundamentalisté, kteří odmítají ústupky druhé straně z náboženských důvodů. Ortodoxní židé se odmítají vzdát území Západního břehu, protože toto území jim dal Bůh do správy, než přijde Mesiáš. Palestinští muslimští fundamentalisté zase odmítají uznat existenci státu Izrael, protože celé území státu Izrael je „waff“, a tedy nemůže být spravováno bezvěrci. Obě tyto skupiny mají značnou politickou

moc a respekt, proto obejít je při jednáních o míru není jednoduché, pokud to není přímo nemožné.

Slovo fundamentalismus je ve sdělovacích prostředcích používáno ve velmi širokém kontextu a to ztěžuje pochopení tohoto pojmu. Ještě větším problémem je, že ani odborníci nejsou schopni přesně tento problém definovat, aby bylo možné určit, kdy je správné tento termín používat, a kdy nikoliv. Obecně se má za to, že fundamentalismus je striktní víra v pravdivost a nezměnitelnost určitého textu. Podle Heywooda je náboženský fundamentalismus snaha o propojení náboženství a politického a společenského života, kde politický a společenský život se musí podřídí náboženským principům.¹ Někteří z odborníků, ale jsou toho názoru, že termín fundamentalismus by se měl používat pouze v souvislosti s protestanty, tak jak původně vzniknul. Zejména pak odborníci z řad muslimů poukazují na nesmyslnost takto definovaného fundamentalismu. Důvodem takto nedefinovaného fundamentalismu je podle nich fakt, že protestantští fundamentalisté, podle kterých tento termín vzniknul, se takto odlišovali od liberálních protestantů. V případě muslimů toto dělení nelze použít, protože všichni muslimové věří, že text Koránu byl předán Muhammadovi bohem prostřednictvím archanděla Gabriela. Jakékoliv zpochybňování pravdivosti, či myšlenka na změnu Koránu je tedy nepřipustné a nemuslimské. Při použití této definice fundamentalismu by tak všichni muslimové museli být označováni za fundamentalisty a tento termín by ztrácel smysl. Výtky k této definici fundamentalismu mají i židovští odborníci, kteří tvrdí, že není možné pod stejné označení dávat ortodoxní a ultraortodoxní židy. Podle definice by totiž obě tyto skupiny patřili k fundamentalistům. Jejich názory jsou však často velmi rozdílné, zejména pak na existenci státu Izrael. Ultraortodoxní židé charedim odmítají uznat existenci státu Izrael, neboť podle nich budou mít židé stát teprve až s příchodem mesiáše. Ortodoxní židé z Gush Emunim naopak tvrdí, že území Izraele jim bylo darováno Bohem již dávno a je proto jejich povinností jej spravovat. Proti omezení významu slova na jeho původní obsah jsou někteří lingvisté na základě myšlenky, že slova se vyvíjejí samostatně. Některá slova v průběhu své existence významy získávají, jiná je naopak ztrácejí. Omezením významů slova fundamentalismus pouze na jeho původní význam by proto bylo nepřirozené. Argumentují také například tím, že pokud by měl být význam slova fundamentalismus omezen na protestanty, pak by termín nacionalismus měl být omezen na Německo. Takovéto omezování významů by bylo naprosto nesmyslné. Podle Bruce Lawrence je možné používat rozšířené pojetí pojmu fundamentalismus, protože díky globalizaci a moderním technologiím

¹ HEYWOOD, Andrew. *Politologie*. Praha: EUROLEX BOHEMIA s.r.o., 2004, s. 83. ISBN 80-86432-95-5.

nebyla myšlenka fundamentalismu omezena na americké protestanty, ale rozšířila se i do jiných států a náboženství. Jak přesně odlišit co ještě je fundamentalismus a co již fundamentalismus není je velmi obtížné a možná že to ani není možné. Pro popsání pojmu je lepší začít popsáním podobností mezi různými formami fundamentalismu, a teprve na základě společných jevů je možné přesněji popsat pojem fundamentalismus.

Začátek existence pojmu fundamentalismus se datuje k roku 1910. Oproti přesvědčení mnohých, kteří by předpokládali vznik v oblasti blízkého východu, nebo severní afriky, fundamentalismus vzniknul v Jižní Kalifornii ve Spojených Státech Amerických. Místo nábožensky založeného a zaostalého kraje to byl jeden z nejrychleji se rozvíjejících regionů Spojených Států Amerických. V té době Milton a Lyman Stewartovi, kteří byli věřící protestanti se značným jměním, získaným v ropném průmyslu, začali velkou pamfletovou kampaň. Pamflety rozesílali do celého světa protestantským pastorům, učitelům, pracovníkům, vedoucím škol i editorům protestantských novin. Nadpis pamfletu byl „*The fundamentals. A testimony of truth.*“². Články pamfletu napsala skupina britských a amerických teologů. V těchto článcích vyzývali věřící k soustředění se na to, co nazývali základy víry (anglicky fundamentals of faith). Příkladem těchto základů byla víra v neposkrvněné početí, nebo stvoření člověka bohem, což bylo v protikladu s tehdy velmi diskutovanou teorií darwinismu. Jedním z pravděpodobných důvodů, které vedly bratry Stewarty k tvorbě pamfletů, byla jejich víra v blížící se konec světa. Jako konzervativní protestanti a milenialisté věřili, že je jejich povinností zachránit co nejvíce lidských duší před příchodem soudného dne. Celkově rozeslali okolo tří milionů výtisků. Výraz fundamentalismus vůbec poprvé použil Curtis Lee Laws v roce 1920. Curtis Lee Law byl baptistický vydavatel, kterého Ruthven cituje „fundamentalisté...jsou ti, kdo jsou připravení vést královskou bitvu za Základy“³. Fundamentalisté se odkazovali na zlatý věk v minulosti a na jeho návrat. Problémem fundamentalistů, na který naráželi a stále narážejí je, že se nemohou shodnout, co jsou ty „základy“. Fundamentalisté se velmi odlišují v tom, na kterou část svatého textu se odkazují, a jak ji vykládají. Část také ve svých vybraných „základech“ nachází nové významy, což je velmi odlišuje od tradicionalistů. Přesto mají tradicionalisté s fundamentalisty mnoho společného. Pojem tradicionalismus se většinou chápe jako dodržování starých postupů, rituálů, textů a jejich interpretací. Tento jev je velmi patrný v katolické církvi. Islám však v tradicionalismu za katolickou církví nijak nezaostává. I u islámu existují staletími ověřené

² RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism The search for meaning*. New York: Oxford University Press, 2005, s. 11. ISBN 0-19-280606-8.

³ RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism The search for meaning*. New York: Oxford University Press, 2005, s. 12. ISBN 0-19-280606-8.

postupy, zákony, obřady a výklady textu Koránu. V případě katolické církve se již dříve objevovali různí reformátoři, kteří hovořili o návratu k základům víry. Velmi známí jsou například Martin Luther nebo John Calvin. Nejinak tomu bylo v minulosti i u islámu. Ibn Taymiyya taktéž žádal návrat k základům islámu a skončil za to ve vězení za protivení se autoritám a ulámům. V dnešní době by tento muž byl považován za fundamentalistu, ale on žil ve 14. století.

Náboženský fundamentalismus je obvykle spojován s termíny starý a tradiční, přičemž termín tradiční se často váže právě k termínu starý. Poněkud odlišný výklad pojmu tradice říká, že tradicí je to, co považujeme za součást našeho života a co je pro nás běžné. Při použití tohoto výkladu pojmu tradici, by o sobě museli téměř všichni mluvit jako o tradicionalistech. Pro křesťany je běžné věřit, že Bible byla člověku dána bohem prostřednictvím jeho proroků a apoštolů. Tradicionalistou by tedy byl každý křesťan, který v to věří. S rozvojem textové analytiky a za využití vyšší kritiky byla učiněna řada objevů o Bibli. Příkladem jsou změny provedené nad původním textem, nebo celých částí Starého zákona připisovaných Mojžíši, které patrně psalo více autorů. Dále vznik neposkvrněného početí, který je připisován špatnému překladu z řečtiny. Tyto objevy zasáhla mnoho tradicionalistů, kteří na to museli reagovat. Reakcí byl přechod do defenzívy a touto defenzivou byl přechod k fundamentalismu. Tradicionalismus tedy není možné pokládat za synonymum s fundamentalismem, ale je to jeho předpoklad. Tato obrana svatých textů naráží na problém velkého rozsahu svatých textů, a tedy velké množství textu k obraně. Proto se většina fundamentalistů zaměřuje na konkrétní oblast, kterou brání a se kterou argumentují. Tímto soustředěním ale riskují ztrátu kontaktu se zbytkem textu, a na úkor obrany víry ve vybraných částech se vzdalují od původní víry, kterou hlásají, že brání. Ve Spojených Státech Amerických je v ústavě zakotveno, že náboženství je odděleno od státu. Ruthven upozorňuje, že protestantští fundamentalisté ale tento zákon považují spíše za zákon o jisté toleranci k ostatním náboženstvím a Spojené Státy Americké byly podle nich založeny a vybudovány protestanty.⁴ To oni museli utéct před tyrany a náboženským pronásledováním starého světa a byli to oni, kdo vybojoval nezávislost nad Brity. Z těchto důvodů jsou podle jejich názoru Spojené Státy Americké protestantským státem a nikoliv ateistickým, či sekulárním. Jejich cílem je spojení náboženství se státní mocí.

K rozšíření významu fundamentalismu na islámský fundamentalismus dochází kolem roku 1937, kdy britský ministr sir Reader Bullard používá slovo fundamentalismus ve spojení

⁴ RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism The search for meaning*. New York: Oxford University Press, 2005, s. 24. ISBN 0-19-280606-8.

s králem Ab dal-Aziz ibn Saudem, který byl muslimem. Další objevení se slova fundamentalismus v knize Mohammedanism od H. A. R. Gibbse dokládá stálost tohoto rozšíření významu. V knize se odkazuje na Jamala al-Din al-Afghaniho islámského reformátora a politického aktivistu. V případě Sauda docházelo k vytváření ozbrojených skupin, které se snažili o návrat k původnímu islámskému pořádku. Al-Afghani zase mluvil o zkorumpovanosti a úpadku muslimského náboženství a požadoval jeho návrat do časů jeho vzniku. V tomto směru se al-Afghani velmi podobal Martinu Lutherovi. Přestože může protestantský a islámský fundamentalismus vypadat podobně, tak je mezi nimi rozdíl. Zatímco protestantský fundamentalismus tak jak vzniknul, byl antimodernistický, neboť požadoval návrat ke starému chápání a dodržování textu Bible, tak u islámského fundamentalismus to není tak jednoduché. Islámský fundamentalismus se na konci 19. století rozdělil na dvě hlavní školy. Ty si říkaly „Usulis“ a „Akhbaris“. Zatímco tradičnější škola Akhbaris měla jako základ text Koránu a jeho interpretaci vedoucími ulámy a jejich předchůdci, tak škola Usuli považovala za důležitější osobní interpretaci textu Koránu. Z těchto dvou škol jednoznačně vychází konzervativní Akhbaris jako více fundamentalistická, zatímco Usuli je modernější. Překvapivé proto je, že vůdce íránské revoluce v roce 1979 Ajatolláh Ruholláh Chomejní patřil ke škole Usuli a jeho rivalové byli především ti, kdo patřili ke škole Akhbaris. Chomejní se během íránské revoluce prezentoval jako ochránce víry, během jeho vlády byla ale provedena řada změn nejen v politice ale i v náboženství. O něco pochopitelnější jsou tyto události při porovnání názvu školy a arabského slova pro fundamentalismus. Arabština samozřejmě slovo pro fundamentalismus nemá, ale slovo „usul“, lze přeložit jako kořen, nebo základ, což je velmi podobný význam jako slovo „fundamental“, ze kterého vzniknul fundamentalismus. Slovo „usul“ a název školy „Usuli“ naznačuje, že považovat školu Usuli za modernější nemusí být příliš přesné. Podobný problém s překladem slova fundamentalismus lze nalézt i u židovství. Ani hebrejšтина nemá slovo pro fundamentalismus, proto se pro židovské náboženské extremisty používá výraz „yamina dati“, což lze volně přeložit jako „praví ve víře“. Mezi Yamina dati podobně jako mezi muslimskými fundamentalisty můžeme najít dva hlavní myšlenkové proudy, které na některé věci mají zcela odlišné názory, a které jsou mezi sebou občas i ve stavu nepřátelství. Ruthven uvádí jako příklad Ghush emunim a skupiny Charedim jako například Neturei karta.⁵

⁵ RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism The search for meaning*. New York: Oxford University Press, 2005, s. 30. ISBN 0-19-280606-8.

1.1.1 Vlastnosti fundamentalismu

Všichni fundamentalisté se při své obhajobě státu řízeného náboženstvím odkazují na „zlatý věk“. Tento zlatý věk se liší u každé víry, ale přesto lze mezi nimi nalézt řadu podobností. Pro muslimy je zlatým věkem doba Mohammeda a prvních kalifů. Pro americké protestanty je to doba po americké revoluci, nebo po vítězství ve druhé světové válce. U židů je zlatým věkem doba panování krále Davida a Šalamouna. Hinduisté za zlatý věk považují Ayodhya za panování Ramy. Cílem fundamentalistů je zlatý věk vrátit, vytvořit, nebo vytvořit stav podobný zlatému věku. Někteří židé z Charedim navíc se zlatým věkem očekávají příchod mesiáše, podobně jako někteří křesťané návrat Ježíše. Ti pragmatičtější z nich se omezují pouze na stav, kdy státu bude vládnout náboženství. Všechny zlaté věky mají některé společné vlastnosti. Za prvé všechny shodně tvrdí, že blahobytu bude dosaženo, jen pokud bude stát řízen náboženstvím, a to buď církví a jejími představiteli, nebo panovníkem, který bude plně oddán náboženství. Druhou vlastností je monokulturnost. V dřívějších dobách byla monokulturnost běžná a střet kultur se obvykle omezoval jen na určitou oblast. V moderní době je díky vývoji v dopravě a komunikacích střet kultur prakticky všudypřítomný. Dříve byla místní kultura normou, jak se v dané oblasti žije. V současné době to platí jen pro velmi málo oblastí. „*Tam kde byla dříve jedna nebo dvě instituce, tam jich je nyní padesát.*“⁶ Svět kde je velký výběr možností je místem, kde je velké množství možných konfliktů. Velkým střetem kultur byli v minulosti katolíci a protestanti v Evropě a trvalo staletí, než se dosáhlo statusu quo a klidu mezi oběma kulturami. Ačkoliv tento klid dosud nebyl dosažen všude, v Severním Irsku tento konflikt probíhá stále. Konflikt islámu s ostatními kulturami má jiný průběh, než jaký mělo křesťanství. V minulosti byl islám velmi tolerantní k ostatním náboženstvím. Tato tolerance ale byla jiného druhu, než si ji představujeme dnes. Tolerance znamenala, že nevěřící mohli žít v muslimských zemích, ale měli menší práva než věřící muslimové. Ačkoliv i některé skupiny muslimů, které byly muslimskou většinou považovány za heretiky, byly součástí této tolerance. Příkladem tolerance byly například vyšší daně, kdy ti kdo nevěřili v islám, platili „daň za jinou víru“. Že myšlenka na tuto jinou toleranci je stále živá, lze dokázat na pokusech vybírat speciální daň od křesťanů v horním Egyptě islámskými fundamentalisty.

Fundamentalisté se často velmi liší v pohledu na doslovnou víru ve svatý text. Tato míra doslovnosti je dokonce i důvodem ke sporům mezi fundamentalisty navzájem.

⁶ RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism The search for meaning*. New York: Oxford University Press, 2005, s. 44. ISBN 0-19-280606-8.

Příkladem je u křesťanů stvoření světa, které podle Bible proběhlo za šest dnů, a sedmý den bůh odpočíval. Část křesťanských fundamentalistů si myslí, že dny by měli být chápány spíše jako geologické období. Důkazem je podle nich citát z Bible „*Tisíc let je pro tebe jako včerešek*“⁷. Způsob interpretace textu proto nelze brát jako určující prvek pro rozpoznání náboženských fundamentalistů. Doslovný význam textu využívá literární kritika. Řada odborníků v oboru literární kritiky se zabývala jak starým, tak i novým zákonem v Bibli a našla v ní tolik rozporů, že asi žádný odborník by nemohl tvrdit, že pět knih Mojžíšových napsal sám Mojžíš, nebo jakákoliv samotná osoba. Fundamentalisté, kteří věří, že jejich text byl psán symbolicky a je třeba jej vykládat, naráží na problém, jak správně text vykládat, a který výklad je správný. Správný výklad je ten, který byl autorem textu zamýšlen. Pokud je však autor již mrtev, a zvláště pokud od jeho smrti uplynula už dlouhá doba, je správně pochopení textu velmi obtížné. „*Nazývat rýč rýčem je smysluplné, pouze pokud je člověk seznámen s určitým druhem zahradního náčiní.*“⁸ Ti, kterým byl původní text určen, žili v době života jeho autora, znali dobu, ve které byla práce napsána, a poměry, které v té době panovaly. Fundamentalisté tomu odporují tím, že tvrdí, že boží slova obsažená v textu jsou věčná a nezávislá na čase. Další způsob, kterým fundamentalisté brání pravdivost svatých textů proti kritice, je odkazováním na symboličnost textu. Pokud se najde důkaz o nepravdivosti výkladu svatého textu, pak mohou fundamentalisté připustit, že výklad byl chybný, ale text je pravdivý, ani ho pouze špatně pochopili. Výklad pak upraví, aby byl ve shodě s novým objevem, a prohlásí, že text odkazoval právě na onen nový objev, a protože oni tento objev dříve neznali, tak text správně pochopit nemohli. Jiným způsobem obrany svatých textů některými fundamentalisty je racionalizace svatých textů, tedy nalezení přírodních vysvětlení pro zázraky popisované ve svatých textech. Příkladem je vysvětlení Sayyida Qutba k zázračnému poražení abyssiniánské armády obléhající Mekku hejnem ptáků ozbrojených kameny. Toto vysvětluje tak, že ptáky byly popisovány mouchy a moskyti, kteří nakazili armádu nemocemi. Zázrak je tak vysvětlen a je přijatelný pro zkoumání pomocí moderních znalostí, a přitom zůstala zachována myšlenka, že se tak stalo z boží vůle. Muslimský fundamentalista Jamal al-Din al-Afghani v roce 1881 napadl darwinismus ve své knize „*The refutation of materialists*“. Později muslimští spisovatelé, již proti darwinismu nestáli a Afghaniho slova vysvětlují tím, že o myšlence darwinismu věděl jen málo. Dle jejich názoru není výklad Koránu v rozporu s darwinismem. V oblasti výkladu svatého textu se

⁷ Bible, žalm 90

⁸ RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism The search for meaning*. New York: Oxford University Press, 2005, s. 65. ISBN 0-19-280606-8.

Korán lépe přizpůsobuje novým poznatkům než Bible, a to díky své nejednoznačnosti a možnosti Korán vykládat různými způsoby.

Rozdílné interpretování částí svatého textu naznačují, že rozdílné mohou být i interpretace svatého textu jako celku. Qutb ačkoliv byl vzdělaným učencem, tvrdil, že Korán musí být chápán jako manuál k životu. Dle jeho názoru již první muslimové nečetli Korán za účelem pouhého získání informací o víře, či kultuře, nebo pro zábavu. Korán četli, aby věděli jak žít. Qutb přirovnává Korán k vojenské příručce, která vojákovi říká, jak se má v jakékoliv situaci zachovat. „*Pro Qutba a jeho následovníky verše „Meč“ v Koránu nebádající ke svaté válce proti nepřátelům Boha mají být interpretovány jako operační manuály, spíše než širší duchovní vedení proti silám zla.*“⁹ Práce Qutba byla inspirací pro Usámu bin Ládina a řadu moderních teroristů.

Obecně je možné tvrdit, že fundamentalismus je fenoménem postmodernismu. Kromě již zmíněných důvodů se nabízí teorie možností a nejistoty. Znakem postmodernismu je právo výběru. Každý má právo si vybírat a každá myšlenka má právo být vybrána. V dřívějších dobách bylo zvykem, že byl dán soubor myšlenek, které bylo třeba brát jako dané. Nyní je tento soubor minimalizován, což umožňuje nejistotu a chaos, která umění náboženství dobře využít. S možností volby je spojena i postmoderní teorie nejistoty. Nejistota co je správné a pravdivé, a tedy, že každý může mít pravdu i se může mýlit. Postmoderní svět tak zpochybňuje sám sebe, oproti náboženským fundamentalistům, kteří tvrdí, že oni jsou jediní, kteří znají pravdu. Globalizující se svět vytváří pro všechny věřící, fundamentalisty nevyjímaje, určitý paradox. V dřívějších dobách byly kultury vystaveny jen malému občasnému vlivu ostatních kultur. V současnosti je ale téměř nemožné najít kulturu, která by nebyla vystavena neustálému silnému vlivu ostatních kultur. „*V pluralistickém světě, kde muslimové musejí žít v sousedství s nemuslimy, kde mají téměř všichni přístup k televizním obrazům toho, co bylo nazýváno doména války a bezvěry (dar al-harb nebo dar al-kufr), průběh každodenního života vyžaduje nároky, které dřív nevyžadoval.*“¹⁰ Věřící jsou vystavení tolika vlivům, že se objevuje otázka, jak má žít věřící. Tento vliv kultur vytváří u věřících potřebu odlišit věřící od nevěřících, tedy vytvoření hranic, či pravidel, která jasně odlišují tyto dvě skupiny. O co přísnější jsou tyto hranice, o to více je daná skupina považována za fundamentalisty. Velkou změnou pro fundamentalisty bylo masivní rozšíření televize a rádia. Z jedné strany tak bylo možné šíření myšlenek fundamentalistů a z druhé to bylo zviditelnění

⁹ RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism The search for meaning*. New York: Oxford University Press, 2005, s. 91. ISBN 0-19-280606-8.

¹⁰ RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism The search for meaning*. New York: Oxford University Press, 2005, s. 199. ISBN 0-19-280606-8.

fundamentalistů. Šíření myšlenek pomocí moderních technologií bylo pro fundamentalisty logickou a nutnou volbou. Tradiční historická forma šíření náboženství byla pomocí kázání a svatých textů. Přičemž v oblastech s nízkou vzdělaností to byla jen forma kázání. Proto možnost kázání skrze média umožnila náboženství, a tím i fundamentalistům, nový rozkvět.

Mnoho věřících věří, že je jejich povinností šířit víru a konvertovat ostatní ke své víře, a nezáleží při tom, o jaké náboženství se jedná. Všichni tito šířitelé víry narážejí v současné době na stejnou výhodu i nevýhodu. Tou je moderní doba, která svými technologiemi umožňuje předat informace ohromnému množství lidí na velkém území. Lidé jsou tak vystaveni mnoha různým názorům a to je problém především pro náboženské fundamentalisty, kteří chtějí, aby lidé naslouchali pouze jim. Výhodou to je pro ně naopak v tom, že je pro ně mnohem jednodušší nalézt potenciálně silné věřící, kteří za nimi budou stát za všech okolností. „*John Lennon měl pravdu, když řekl, že Beatles byli ve své době slavnější než Ježíš ve své.*“¹¹

S rozvojem literatury se v průběhu historie měnil i styl psaní knih, a tak jsou staré svaté texty v originále jen obtížně čitelné a je stále větší potřeba hledat toho, kdo je schopen starý text přečíst a interpretovat. A právě média dávají možnost fundamentalistům svou interpretaci svatého textu snadno šířit. Zviditelnění fundamentalistů médii má svou světlu i stinnou stránku. Jednou je oslavování i zheroizování fundamentalistů, jako je například obraz Bin-Ládina, nebo Chomeneiního. Druhou je upozorňování na slabé stránky fundamentalistů. Moderní svět už neumožňuje mít monopol na interpretaci událostí. Jaký bude dlouhodobý dopad médií na náboženský fundamentalismus, se nedá dopředu odhadnout, buď ho posílí a zvětší moc fundamentalistů, nebo naopak postupně utlumí.

Problém fundamentalismu je úzce spjat s demokracií. Demokratický princip oddělení náboženství a státní moci drží fundamentalisty na uzdě. Na druhou stranu je demokracie během voleb na nich závislá a moc jim dává. U jiných druhů vlády tento paradox není. Náboženství tam buď je, nebo není součástí státu. Islám je v současnosti jedním z nejrychleji rostoucích náboženství na světě a islámský fundamentalismus je jednou z jeho aktivnějších částí. Při slovech islámský fundamentalismus dostává mnoho lidí strach, ale tento strach je především zapříčiněn nevědomostí, protože lidé se bojí toho, co neznají. Mnoho z těch, kteří mluví o hrozbě, kterou představuje islámský fundamentalismus, o něm neví skoro nic, o jeho podstatě, nebo jeho historii.

¹¹ RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism The search for meaning*. New York: Oxford University Press, 2005, s. 33. ISBN 0-19-280606-8.

Většina věřících vnímá moc boží jako schopnost, aby se boží vůle naplnila bez ohledu na lidské zásahy. U fundamentalistů se objevuje myšlenka, že lidé jsou nástroji boha, a proto je třeba, aby oni naplnili boží vůli. Tato potřeba naplnit boží vůli je dále posílena „konečným vítězstvím božím“. Tedy blížícím se okamžikem, kdy budou všichni lidé souzeni podle svých skutků a kdy budou věrní odměněni. Zajímavé je porovnání konečného vítězství božího s myšlenkami některých režimů a ideologií. Pro nacisty byla tisíciletá říše, kdy zvítězí německý národ, ideově velmi podobná s konečným vítězstvím božím. Stejnou myšlenku je možné nalézt i u komunistů, kteří věřili v porážku kapitalismu, který přinese blahobyť na zem. Z této podobnosti je možné usuzovat, že fundamentalismus může být zaměřen i na určitou politickou ideologii.

Náboženští fundamentalisté jsou velmi aktivní v oblasti ženských práv, rodinného života a postavení žen ve společnosti. V Americe u křesťanských fundamentalistů to dokazuje jejich rétorika spojující feminismus, sexualitu a úpadek mravů. U islámských fundamentalistů je důraz na sexualitu viditelný v zákonech přijímaných v muslimských státech, kde se fundamentalistům podařilo dostat ke státní moci. V těchto zákonech je často uplatňován princip nerovnosti pohlaví. Důvodů, proč se náboženský fundamentalisté staví proti feminismu, může být několik. Jedním z důvodů je nepochybně patriarchální systém, který je společný většině velkých náboženství. Jejich představitelé tak cítí, že jejich pozice je feminismem ohrožena, a tak se feminismu brání všemi dostupnými prostředky. Druhým důvodem, který fundamentalisté často zmiňují je ohrožení rodiny, která je základem nejen víry, ale i společnosti jako celku. „*Někteří muslimští fundamentalisté interpretují moderní životní styl žen...jako symptom západní korupce muslimské společnosti...takový fundamentalisté tvrdí, že pracující ženy zanedbávají svojí rodinu, mají tendence mít méně dětí, stávají se materialistickými a 'přebírají mužské charakteristiky' jako asertivitu a ambice.*“¹² Aby obnovili společnost, snaží se fundamentalisté obnovit hodnotu rodiny. O tuto obnovu se ale snaží omezením možnosti volby pro ženy. I přes tento fakt ale není fundamentalismus výhradní záležitostí mužů. Fundamentalisté mají mnoho příznivců jak mezi muži, tak i mezi ženami. Hlavním důvodem je rychlost a komplikovanost moderního světa. Fundamentalisté naproti tomu nabízejí stabilitu, řád a jasné místo ve společnosti. Kromě těchto výhod nabízí i životní jistoty a určitou dávku hrdosti. V západním světě je žena svobodná, ale její svoboda je patrná jen pokud má práci a může si vymoženosti západu a modernity dovolit. Práce ale není něco, co by bylo jistého, že vydrží věčně. Místo ve

¹² LAWRENCE, Davidson. *Islamic fundamentalism*. United States of America: Greenwood Press, 1998, s. 78. ISBN 0-323-29978-1.

společnosti není v západním světě pevně dané, může tedy být vysoké, ale i velmi nízké. Náboženští fundamentalisté mají organizace, které nabízejí sociální a materiální podporu těm, kteří se připojí k jejich hnutí. Tyto organizace získávají fundamentalistům silnou podporu prostých lidí, protože dokážou reagovat na potřeby prostého lidu lépe než státní byrokracie. Kromě podpory rodinného života, mají náboženský fundamentalisté i útočnou sexuální politiku. Jejím cílem jsou homosexuálové, kteří jsou označováni jako hrozba pro rodinu a tím i pro společnost. Příkladem je Írán, kde byli homosexuálové po revoluci věšeni. Pro náboženské fundamentalisty je žena určena k plození dětí a homosexualita tento princip porušuje a tím ohrožuje život.

1.1.2 Fundamentalismus a politika

Fundamentalisté, kteří chtějí prosadit svou víru pomocí státní moci, musejí multikulturnost přijmout, protože jednání se skupinami, které považují za heretické, nebo které podle nich sešli na scestí, je pro ně nezbytné k prosazení svých názorů v demokracii. I přes tuto potřebu vyjednávání však jejich cíle zůstávají neměnné. Tedy prosazení státu řízeného náboženstvím a omezení multikulturnosti. Zvláštním případem náboženské tolerance byla protestantská tolerance v některých státech Spojených států amerických. Zde fundamentalisté souhlasili s náboženským pluralismem, ale odmítali jeho aplikaci na heretiky, tedy hinduisty, islám a jiné, včetně ateistů. Náboženský pluralismus měl být podle nich aplikován pouze na jiné křesťany a židy. Z pohledu fundamentalistů by stát měl umožnit pluralitu „správných náboženství“, ale především by měl umožnit věřícím žít podle jejich přesvědčení a nevměšovat se do jejich náboženských záležitostí. Příkladem tohoto vměšování se státu do náboženství je zákaz motliteb na všech veřejně podporovaných školách, daňové znevýhodňování náboženských škol, které neučí podle státních norem. V jiných dobách nebo jiných státech, by takovéto vměšování státu bylo považováno za diktátorské a za snahu státu uzurpovat si moc, která mu nepatří. V dřívějších dobách bylo funkcí státu pouze dohlížet nad civilními záležitostmi, ale neovlivňovat je z politických důvodů. „...stát měl roli ‘hlídacího psa’ která umožňovala společnosti starat se o sebe s minimem státního vměšování.“¹³ Výsledkem těchto snah státu zasahovat do náboženských záležitostí je radikalismus náboženství. Pasivní fundamentalisté, jako třeba Amišové, kteří jsou spokojeni s myšlenkou,

¹³ RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism The search for meaning*. New York: Oxford University Press, 2005, s. 55. ISBN 0-19-280606-8.

že žijí ve víře sami pro sebe, se vlivem státních zásahů cítí ohroženi na své víře a stávají se aktivními fundamentalisty. Aktivní fundamentalisté, kteří zprvu brání svojí víru pro sebe, se dále radikalizují a jako protiváhu proti zásahům státu požadují řízení státu náboženstvím. Snaha osvobodit se od zásahů moderního světa se mnění na snahu osvobodit svět od moderního myšlení. Základem pro myšlení náboženských fundamentalistů je jejich svatý text. Tento text nelze zpochybňovat, neboť byl lidstvu předán samotným bohem. Ruthven píše, že průzkum provedený organizací Gallup v letech 1980 zjistil, že 40 procent Američanu prohlásilo, že Bible je slovo boží a musí být bráno doslova slovo za slovem.¹⁴ Obdobně většina ortodoxních muslimů věří, že Korán je slovo boží zjevené Mohammedovi bohem prostřednictvím archanděla Gabriela a následně sepsané třetím kalifem Uthmanem. Tento text je považován za kompletní a dokonalý. Jako takový na něj není možné používat kritickou analýzu, neboť by to bylo zpochybňováním jeho dokonalosti. Egyptský akademik Nasr Abu Zaid byl za pokus použít kritickou analýzu na Korán poslán do exilu. Práce na téma analýza Koránu mohou proto být prováděny pouze na Západě.

Fundamentalismus není vždy v rozporu s nacionalismem. Někdy se dokonce mohou spojit. Ruthven cituje Bruce B. Lawrence z knihy *Defenders God „Božský úkol! Nesmrtelná mise! Amerika vede zástup národů, aby se povznesly do tohoto řádu civilizace... průmyslové dobytí světa.“* a guvernéra Kolorádské oblasti Williama Gilpina z roku 1846 *„Osudem amerického lidu je podrobit si kontinent a spojit svět v jednu sociální rodinu.“*¹⁵ Americké vyzdvihování své role v dějinách světa je známé. Zajímavé ale je povšimnout si, jak často je úloha Spojených Států Amerických spojena s křesťanstvím. Mnoho států je spojeno s konkrétním náboženstvím, ale jen několik začalo své náboženství spojovat se státem. Ukázkovými případy jsou Spojené Státy Americké a Izrael. Američtí fundamentalisté spojují svoji zemi symbolicky s událostmi s Bible. Američané jsou jako židé, které Mojžíš vyvedl z Egypta do země jim přislíbené bohem. V americkém pojetí to jsou otcové poutníci, kteří vyvedli utlačované z Evropy do Ameriky, a Spojené Státy Americké bude největším ze států světa, dokud se budou Američané řídit božími příkazy. Důkazy pro pravdivost tohoto tvrzení hledají fundamentalisté v nezdarech a katastrofách Spojených Států Amerických, které spojují s porušováním božích příkazů. Například zavraždění prezidenta, nebo porážku ve válce přisuzují fundamentalisté tomu, že nejvyšší soud zakázal povinné modlitby ve školách, či šíření nemocí, připisují povolení zabít děti přerušením těhotenství. Podle protestantských

¹⁴ RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism The search for meaning*. New York: Oxford University Press, 2005, s. 59. ISBN 0-19-280606-8.

¹⁵ RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism The search for meaning*. New York: Oxford University Press, 2005, s. 128. ISBN 0-19-280606-8.

fundamentalistů ve Spojených Státech Amerických je jediným možným způsobem jak zachránit Ameriku a znovu ji povznést k velikosti navrácení k pravé víře a striktní dodržování božích příkazů. Ačkoliv americká a arabská kultura jsou velmi odlišné, podobnost ve spojování úspěchů a nezdarů státu s dodržováním božích příkazů, kterou hlásají fundamentalisté je očividná. Islámští fundamentalisté ukazují na úspěchy Mohameda, který byl plně oddán víře v boha. Kalifové, kteří následovali Mohamedova příkladu, rovněž dosáhli velkých úspěchů, protože byli oddáni bohu. Za vlády kalifů ovládali muslimové velkou část Španělska, severní Afriku a velkou část západní Asie. Kolonialismus, sociální a politický úpadek byl následkem odklonu lidí a především panovníků od islámu. Stejně jako fundamentalisté v Americe, tak i islámští fundamentalisté tvrdí, že řešením je příklon zpět k islámu, neboť státu, který je oddán islámské víře, dá bůh dosáhnout velikosti a očistí jej od zkaženosti Západu.

Vztah nacionalismu a fundamentalismu je velmi složitý. Ačkoliv v některých případech se fundamentalismus a nacionalismus spojují v jedno, v řadě dalších případů jsou si v přímém rozporu. Myšlenka nacionalismu vznikla při revolucích, kdy se dolní a střední vrstva postavili aristokracii. Vzhledem k podpoře církve starému režimu, bylo logické, že nacionalisté nebudou církev podporovat. Při porovnávání vztahů mezi nacionalismem a fundamentalismem, či církví, v různých zemích a při různých příležitostech, lze dojít k závěru, že nacionalismus a fundamentalismus nejsou přímo spojeny, ale je velká pravděpodobnost jejich kooperace, nebo naopak jejich nepřátelství. Během řeckého boje za nezávislost se spojilo nacionalistické hnutí za nezávislost s ortodoxní církví při pokusu o znovuzkřížení velké Byzantské říše. Myšlenka řeckého návratu k mocné říši spojené s náboženstvím je shodná pro řeky i araby s jejich kalifátem. Velkou podporu získal islámský fundamentalismus v Egyptě po porážce Egypta ve válce s Izraelem. Tehdy bylo silně oslabeno sekulární křídlo egyptského nacionalismu a posílilo spojení nacionalismu s fundamentalismem. „*Ohlas mu zjednala iránská revoluce v roce 1979...Třebaže šíitský iránský fundamentalismus podnítil krajně fanatickou oddanost svých stoupenců, byl islám obecně vzato nástrojem, jak skrze antipatii k neokolonialismu západních mocností vyjádřit protizápadní postoje a pokusit se bránit šíření svobodomyšlnosti, tolerance a materialismu.*“¹⁶

Začátek boje islámu proti západu je v době devatenáctého století, kdy se islámští náboženští vůdcové stavěli proti evropskému kolonialismu. Tehdy se ale ještě nejednalo o spojení nacionalismu s fundamentalismem, neboť hnutí nemělo národní úroveň. Vlivem

¹⁶ HEYWOOD, Andrew. *Politologie*. Praha: EUROLEX BOHEMIA s.r.o., 2004, s. 83. ISBN 80-86432-95-5.

rozdělení zemí podle evropských mocností, a nikoliv podle národnosti obyvatelstva, se nebylo možné obracet na národní cítění. Náboženští vůdcové se proto obraceli na vůdce klanů, či kmenů, kteří měli větší moc než centrální vláda, jejíž moc slábla se vzdáleností od centra vlády. Teprve se silícím vlivem nacionalistů vznikala náboženská hnutí s větší působností. Náboženská hnutí jako Wahhabisté, nebo Muslimské bratrstvo, se vlivem spojení s nacionalisty stávají převážně politickým hnutím. Přestože fundamentalismus může a nemusí být v rozporu s nacionalismem, tak vždy je v rozporu se sekulárním nacionalismem. Nacionalismus se rozšířil díky antikoloniálním hnutím, která byla silně podporována Spojenými Státy Americkými. Americký prezident Woodrow Wilson se proslavil svou výzvou k sebeurčení každého národa, která se stala podkladem pro americkou pomoc. Podle amerického názoru země, které získali nezávislost, měli vytvářet sekulární vlády, kde by fundamentalisté neměli velkou moc. Neúspěchy nově vzniklých sekulárních států však využívali fundamentalisté k podpoře svého hnutí a k destabilizaci vlády. Jedním z hlavních důvodů rivality mezi sekulárními nacionalisty a nacionálními fundamentalisty je jejich podobnost a zároveň rozdílnost, která neumožňuje nalézt společnou řeč mezi oběma skupinami. „*Opoziční síly, ať už nacionalistické nebo islamistické, žijí na obecné nespokojenosti a prezentují společnou touhu po více ‘autentické’ národní kultuře.*“¹⁷ Podobné jsou i jejich praktiky pokud získají moc, kdy vykazují podobnou míru netolerance k chování, či životnímu stylu, který považují za nemorální, nebo prostě cizí. Stejně tak útočí na politiku systému, ve kterém se nacházejí, nebo proti předchozímu nacionalistickému hnutí, které se zdiskreditovalo. Zajímavé je, že pro nacionalismus i fundamentalismus platí, že po získání státní moci, jejich elity přejímají některé prvky chování po elitách, které kritizovali, zejména pak autoritářské tendence a prosazování známých do státních funkcí.

„*‘Cíl každého nacionalistického hnutí je hledání svého boha, který bude jeho bohem a víra v něj bude jediná správná. Bůh je syntetickou osobností všech lidí vzatou od počátku až do konce’ napsal Fyodor Dostojevki v The Possessed.*“¹⁸ Náboženský fundamentalismus a nacionalismus jsou propojeny nejen snahou náboženských fundamentalistů působit na národní cítění, ale i tím, že nacionalisté hledají něco nadpřirozeného spojeného se svou zemí. Často proto používají náboženskou symboliku, aby svým slovům dodali na síle. Spojení jako ‘svatá povinnost, duch národa, vykoupení národa, víra v..., povznesení se, vyvolený národ’ by mohla vést k představě, že mluvčí je spíše kněz než politik. Prolínání víry do nacionalismu je

¹⁷ RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism The search for meaning*. New York: Oxford University Press, 2005, s. 145. ISBN 0-19-280606-8.

¹⁸ RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism The search for meaning*. New York: Oxford University Press, 2005, s. 153. ISBN 0-19-280606-8.

dobře viditelné ve Spojených Státech Amerických, ale obecně je možné říci, že je to stav spojené se silně věřícími státy. Ačkoliv je nutné dodat, že se toto propojení nacionalismu s fundamentalismem objevuje nejen v křesťanských státech, ale i v zemích s jinou vírou. Zvláštním případem je židovský fundamentalismus, protože ten už ze své podstaty stojí na myšlence vyvoleného národa.

Židovští fundamentalisté mají mnoho společných prvků chování a rétoriky nejen s židovskými nacionalisty, ale překvapivě také s Hamásem. V některých názorech mají dokonce židovští fundamentalisté blíže k Hamásu než k židovským sekulárním nacionalistům. Zatímco sekulárně smýšlející židé a Palestinci jsou ochotní k ústupkům a vzájemnému uznání svých práv, tak náboženští fundamentalisté na obou stranách takovéto ústupky odmítají a jakoukoliv dohodu neuznávají. Jejich rétorika se pravidelně vrací k pojmům dobra a zla, které jsou neslučitelné a všeobecná dohoda mezi židy a Palestinci je proto velmi obtížná. Rabbi Kook k problematice izraelsko-palestinských vztahů řekl, že se nejedná jen o konflikt dvou národů, ale že jde o problém celého světa, neboť znovuzkříšení izraelského národa přinese štěstí světu, neboť duch židovství ukončí spory a přinese rozkvět života. Rétorika Hamásu je té židovské podobná, podle ní je konflikt s židy komplotem nenávistných křesťanů, a jako takový je jen další etapou jejich boje dobra proti zlu. Nutno říci, že slabší není ani rétorika Spojených Států Amerických, kde v lednu 2003 George W. Bush označil Severní Koreu, Írán a Irák za „osu zla“. Takováto rétorika, která zjednodušuje konflikty na boj dobra a zla, často na základě náboženského přesvědčení, má svá pozitiva i negativa. Pozitivním aspektem je velký mobilizační potenciál v zemích se silnou náboženskou základnou. Nevýhodou je vyostřování konfliktů, které se následně obtížně řeší cestou kompromisů. V každém konfliktu hraje velkou roli osobní zájem každého zúčastněného, a to jak u jednotlivců, tak i celých stran. Pokud se však do konfliktu dostane náboženská tematika o absolutním dobru a zlu, pak jdou osobní zájmy stranou, neboť alternativní řešení znamená popudit proti sobě veřejnost. Příkladem takto vyhocených konfliktů je izraelsko-palestinský spor o vodu. Podle židů je Izrael zemí, kterou jim dal bůh a v Palestincích jsou viděny kmeny Amaletiků a Cannanitů, které jim bůh přikázal vyhladit. Je to tedy souboj dobra se zlem. Výběr mezi bohem a ďáblem, kde volba je jasná. *„Daleko od ideologického soupeře je náboženský fundamentalismus v Izraeli-Palestině, Čechensku, Kašmíru, Sri Lance a mnoha dalších světově nejproblematičtějších regionech, nejlépe je pochopitelný jako zintenzivnění nebo prohlubování nacionalismu náboženským mobilizačním potenciálem“*.¹⁹

¹⁹ RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism The search for meaning*. New York: Oxford University Press, 2005, s. 168. ISBN 0-19-280606-8.

Spojení fundamentalismu s nacionalismem jednoznačně slouží k posílení moci a vlivu jak fundamentalistů, tak i nacionalistů. Zajímavým faktem je, že toto spojení má tendence vést k sekularizaci, ačkoliv původně fundamentalisté vycházeli čistě z náboženství, a ačkoliv původním důvodem vzniku fundamentalistů byla sekularizace společnosti. Toto se děje ačkoliv navenek mohou fundamentalisté působit jako silně nábožensky založení a ortodoxnější než ortodoxní věřící. Důvodem toho je, že nacionalismus je usměřován náboženstvím a náboženství nacionalismem. Náboženství je tak důkazem nacionalismu a nacionalismus je cestou víry. Ve všech náboženských textech se objevuje smrt a násilí, ale účelem toho je připravit věřícího na setkání se smrtí a dostat tyto pocity z člověka pryč. Fundamentalisté tyto pocity obracejí. Dle jejich názoru je celý svět ve válce dvou principů. Dobra, které zastupují oni, a zla, které představují jejich odpůrci, nebo obecně ti jiní. A protože zlo musí být zničeno, tak symboly smrti a násilí ze svatých textů jsou interpretovány jako příklady toho, co má nastat ve skutečném světě. Události ze svatých textů tedy nejsou vykládány jako historie, ale jako současnost, která má předem daný průběh i výsledek. Dvacáté století bylo ve znamení sekularizace a oslabování vlivu náboženství. V polovině sedmdesátých let řada myslitelů tvrdila, že proces moderní industrializace a byrokratizace povede k úplnému, nebo téměř úplnému konci náboženství, neboť moderní věda dokáže odkrýt tajemství vesmíru a vyvrátit náboženská tvrzení o nadpřirozeném. Konec těmto teoriím učinila Íránská revoluce, kde moderní vláda byla svržena a nahrazena náboženským řízením. Původní očekávání, že vláda náboženství je jen dočasná, a že ve skutečnosti půjde jen o změnu politiků, se ukázala chybná. Íránská revoluce, stejně jako vzestup hnutí Hizballáh v Libanonu, byly aktivistické projevy islámu, který přešel od pasivního kritizování, k aktivnímu prosazování „správné“ vlády. Původně výjimečný jev návratu náboženství se rozšířil a v současnosti lze přesněji říct, že západní Evropa a Austrálie jsou místy, kde se náboženství nesnaží zasahovat do role sátu.

1.2 Křesťanský fundamentalismus

Fundamentalismus křesťanský je třeba rozlišovat na původní protestantský fundamentalismus a na katolický fundamentalismus. „*Katolický ekvivalent fundamentalismu je znám jako intégriisme ve Francii, integralism v Německu a Anglii*“²⁰. Důvodem rozdílu mezi protestanty a katolíky je v autoritě, která rozhoduje o otázkách víry. Zatímco islám, židé

²⁰ RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism The search for meaning*. New York: Oxford University Press, 2005, s. 71. ISBN 0-19-280606-8.

a protestanti mají za nejdůležitější svatý text, tak pro katolíky je nejdůležitější autoritou papež, který říká, jaký je jediný správný výklad Bible. Z toho vyplývá i rozdíl mezi slovy integralismus a fundamentalismus. V katolické církvi je text Bible vykládán knězi, tedy zástupci nejvyšší autority. Nové větve katolické církve tak mohou vznikat od kněží, kteří se neshodli s nejvyšší autoritou. Integristé jsou oddáni nejvyšší autoritě, a to až někdy fanaticky. Na rozdíl od fundamentalistů neodkazují na text, ale na prohlášení nejvyšší autority. Znak fundamentalistů v katolické církvi se spíše shodují s reformisty, kteří se oddělují od církve pro neshodu s nejvyšší autoritou o výklad Bible. Výhodou integristů je jediný výklad svatého textu. Fundamentalisté se často dělí, neboť nemají jednotný výklad a každý nový výklad většinou vytvoří novou větev. Na rozdíl od katolické církve, kde novou větev většinou vytvoří kněží, tak mezi fundamentalisty převládají větve vytvořené samoznalci, nebo vystudovanými „odborníky“ z univerzit. Přirozeně je proto prosazování reformních změn jednodušší pro integristy, kde je změna schválena autoritou, kterou všichni následují. Toto je samozřejmě podmíněno schválením reformy autoritou. Naproti tomu mezi fundamentalisty, pokud chce někdo prosadit novou myšlenku, pak se jen obtížně rozšíří mezi ostatní větve. Počet reformních změn je zase mnohem menší mezi integristy než u fundamentalistů. Integristé a fundamentalisté jsou si podobní v myšlence, že ostatní věřící jsou příliš liberální a jejich víra je slabá.

Vznik fundamentalismu je přímo spojen s křesťanským fundamentalismem ve Spojených Státech Amerických. Impulsem pro vznik křesťanských fundamentalistů bylo liberální pojetí křesťanství, které se začalo objevovat v Evropě na konci osmnáctého století a v průběhu devatenáctého století. Jedním z představitelů tohoto liberálního pojetí byl i Immanuel Kant. Ten stanovil některé základní myšlenky liberálního pojetí křesťanství, a ačkoliv se nemusí tyto myšlenky shodovat s jinými průkopníky liberálního pojetí, tak jasně ukazují směřování liberálního pojetí a naznačují, proč vznikla fundamentalistická reakce. První myšlenka byla, že bůh promlouvá k člověku skrz vědomí, a tedy člověk nepotřebuje církev. Druhá byla, že hřích je rozpor mezi dobrým a zlým principem a člověk je schopný žít bez hříchu, neboť neexistuje dědičný hřích. Třetí byla, že Ježíš Kristus je velikým příkladem pro všechny lidi, ale historické události o jeho životě nejsou důležité. Čtvrtá myšlenka byla, že církev je instituce, která se zajímá pouze o morální hodnoty. Tyto myšlenky jsou v očividném rozporu s pojetím víry, tak jak ji představovala církev, a její představitelé. Je tedy logické, že církev a její představitelé stáli proti liberálnímu pojetí. Liberální pojetí se ale především stavělo proti doslovnému citování Bible, což je patrné z Kantova zakládání si na hodnotách dobra a zla, což vyžaduje uvědomění si těchto hodnot a všeho co s tím souvisí, a

nikoliv provádění rituálů, tak jak jsou popsány v Bibli, a jak je popisuje církev. Tato myšlenka se proto nelíbila těm, kteří v křesťanství viděli pevný řád, a kteří trvali na doslovném pojetí Bible. Zároveň zde vzniknul rozpor v chápání původu Bible. Pro mnoho křesťanů je Bible slovem božím, nebo její stvoření považují za boží záměr, zatímco liberální pojetí stojí na myšlence, že Bibli napsali lidé, kteří jsou omylní, a jejich zdroje mohou být chybné, či lživé, a proto není možné brát Bibli za doslovnou absolutní pravdu. Tato myšlenka liberálního pojetí křesťanství vznikla v Evropě, ale postupně začala stále více ovlivňovat i Ameriku.

„Nejvlivnějším liberálem v raném období byl William Newton Clarke, který učil křesťanskou teologii ... jeho hlavní kniha byla 'An Outline of Christian Theology', vydaná v roce 1894 Charles Scribner's Sons v New Yorku.“²¹ Ve své práci zavrhnul myšlenku Bible jako knihy obsahující absolutní pravdu a veškeré informace o bohu a křesťanství. Podle jeho názoru není křesťanství neměnné vycházející z Bible, ale vyvíjející se, a Bible je pouze jedním z projevů tohoto vývoje. Clarke se vyjadřoval k tématům, ve kterých byl rozpor mezi konzervativci a liberálními křesťany, ale i ke kontroverzním tématům samotného křesťanství. Jedním z těchto témat byla i trojjedinnost boží, kterou popisoval jako tři pohledy na jedinou osobu a nikoliv jako tři samostatné osoby. Samotného boha pak definoval jako absolutní dobro a zavrhnul tak myšlenku boha jakožto osoby či bytosti. Z mrtvých vstání Ježíše Krista popisoval jako přechod z života fyzického do duchovního, což bylo v protikladu ke konzervativnímu učení, podle kterého se Ježíš Kristus vrátil fyzicky. Tuto myšlenku Clarke dále rozvedl na předpovědích Bible. Podle konzervativních křesťanů je známo, jak bude svět pokračovat, neboť je to popsáno v Bibli. Tomu Clark odporoval s tím, že v Bibli jsou sice popsány budoucí události v předpovědích, lidé ale nevědí, co přesně znamenají, nebo nejsou schopni s jistotou říct, že se nemohou mýlit, a podle Clarka je mnohem pravděpodobnější, že se lidé mýlí. V Bibli je například předpověď příchodu Mesiáše, kterým byl podle křesťanů Ježíš Kristus. Jeho příchod však nebyl takový, jaký byl předpokládán podle Starého zákona z Bible. Proto je možné předpokládat, že předpovědi budoucích událostí z Bible budou pochopena stejně chybně, jako byl pochopen příchod Mesiáše.

Proti stále populárnějšímu liberálnímu pojetí se postavili konzervativní křesťané. Nejsilnější osobností konzervativních křesťanů ve Spojených Státech Amerických byl Adoniram Judson Gordon. Gordon vystudoval na pastora a celý svůj život byl pastorem v baptistickém kostele v Bostonu. Celý svůj život byl literárně aktivní a napsal velké množství knih a článků, ve kterých se zabýval problémy křesťanské víry. Gordon byl skalním

²¹ DOLLAR, George W.. *A history of fundamentalism in America*. Greenville: Bob Jones university press, 1973, s. 7.

zastáncem konzervativního křesťanství a liberální křesťanství považoval za nebezpečné a ohrožující víru. To lze odvodit z jeho přístupu k jiným konzervativním pastorům, kteří se rozhodli přijmout evoluční teorii jako součást víry, což považoval Gordon za nebezpečný precedens. Podle jeho názoru má být Bible vykládána doslova není-li v Bibli přímo napsáno, že se jedná o podobenství, neboť podle něj byla Bible vytvořena díky Duchu svatému, a jako taková je dokonalá a bezchybná. Nejvýznamnějším Gordonovým dílem je *Ecce Venit*, ve kterém rozděluje historii světa do sedmi epoch. Jednou byla doba židů a další příchod Ježíše Krista v Soudný den. Epochou mezi těmito dvěma epochami je současnost neboli doba Církve. Gordonova práce se zaměřuje na příchod soudného dne, což ho řadí mezi protestantské fundamentalisty. Podle něj se židé s příchodem Ježíše Krista odvrátili od pravé víry, a ta pokračuje v křesťanech, ti se ale musejí držet doslovného znění Bible, neboť tam je zapsána pravá víra, tak jak ji zapsal Duch svatý. Doba Církve bude mít konec s příchodem Soudného dne, který bude předznamenávat příchod poslední epochy. Neboť podle Bible předchází Soudnému dni řada událostí, tak by bylo logické předpokládat, že křesťané začnou soudný den vyhlížet až poté, co se začnou tyto události naplňovat, tedy v nespecifikované vzdálené budoucnosti. Podle Gordona se však již řada těchto událostí odehrála od dob Ježíše Krista, proto křesťané musí očekávat příchod Soudného dne každým okamžikem. Právě toto je myšlenka, která byla příčinou vzniku fundamentalismu, ačkoliv pouze tohoto pojmu a nikoliv toho, co vyjadřuje. Gordon byl aktivní i ve své práci. Během jeho pastorační činnosti se razantně zvýšil počet lidí navštěvujících jeho kostel a kostelem podporovaných činností. Sám Gordon byl velikým bojovníkem proti alkoholismu a pracoval na podpoře sociálně slabých a řešení sociálních problémů.

Konzervativní křesťané nebyli aktivní jen jednotlivě, ale snažili se o sjednocení svých stanovisek a jednotný postup. Za tímto účelem začali pořádat na konci 19. století konference. Na konferencích se probíral úpadek pravé křesťanské víry, a byla na nich zformována myšlenka, že upíráním se na současnost je opomíjena finální část křesťanské historie, tedy druhý příchod Ježíše Krista a tisícileté království. Tato myšlenka se stala základem fundamentalistů, na které byla postavena myšlenka blížícího se návratu Ježíše Krista. Problémem bylo stanovení doby, kdy se má Ježíš Kristus vrátit. Podle konzervativního pojetí by měl tento návrat být skutečný, a Kristus by se měl vrátit osobně z masa a krve a křesťané tak budou mít zpět syna božího. Tento návrat spasitele je v Bibli popsán podrobně, avšak doba tohoto návratu už tak detailně popsána není. Doba návratu je pospána jen řadou podmínek, ale tyto podmínky nejsou jednoznačné a mezi teologií panují značné neshody o jejich přesnou interpretaci. Podle myšlenky fundamentalistů na přelomu 19. a 20. století byly

již podmínky návratu splněny a návrat by proto měl být očekáván každým okamžikem. Na konferencích promluvil mnoho pastorů i odborníků na teologii, a přestože se neshodli na přesné podobě a čase návratu Krista, tak to na čem se shodli, byla potřeba doslovného chápání Bible, a pouze pokud je v Bibli přímo napsáno, že se jedná o podobenství, pak je možné text vykládat jinak než doslovně.

S přelomem 19. a 20. století nastávají v náboženských podmínkách Spojených Států Amerických změny, neboť do Ameriky připlouvá velká vlna imigrantů z Evropy, mezi kterými bylo mnoho katolíků. „*Přicházeli a přinášeli s sebou robustní věrnost k tradicím a zvyklostem své domoviny, stejně jako silnou a jednoduchou loajalitu ke svému náboženskému zázemí, především římskému katolictví.*“²² Tato změna v dříve téměř čistě protestantské zemi ubrala síly jak konzervativcům, tak i liberálním protestantům. Kromě příchodu katolíků, bylo velkou změnou také prohibiční hnutí a střet kapitalistů se socialisty, kterých se protestanti také účastnili. U prohibičních hnutí se konzervativní protestanti angažovali na straně podporovatelů prohibice, neboť pití alkoholu v hospodách považovali za hřích. Ve střetu socialistů s kapitalisty stáli konzervativní protestanti na straně socialistů, kteří hlásali spravedlivější rozdělení bohatství a odstranění chudoby. Zajímavostí je, že to byli kapitalisté, od kterých dostávali protestantské kostely značné dary vzhledem k dobré ekonomické situaci.

První polovina 20. století je spojována s velkým nárůstem církevních škol a seminářů. Přestože byly tyto školy zakládány jako konzervativní, tak v mnohých se později rozšířilo liberální pojetí křesťanství. Konference konzervativních protestantů začaly ve 20. století postupně ztrácet na důležitosti, a to vlivem odchodu vůdčích osobností tohoto směru, nejvýznamnějším příkladem byl Gordon, po kterém nezůstala mezi konzervativci dostatečně silná autorita, která by dokázala převzít jeho místo a usmířovat znepřátelené frakce. Dwight L. Moody byl jedním z tvůrců amerického křesťanského fundamentalismu, ale byl především tvůrcem myšlenky použití masových médií a reklamního managementu pro šíření víry. Moody nebyl teolog, ani nábožensky vzdělaný, ale jeho jednoduchá slova dokázala ovlivnit milióny.

První třetina 20. století byla ve Spojených Státech Amerických ve znamení boje mezi liberálními a konzervativními křesťany. Tento boj byl bez krve pouze na polích diskuze, oslovování věřících a šíření svého pojetí křesťanství na křesťanských školách. Naproti konci 19. století však v této době konzervativní pojetí ztrácí a liberální pojetí posiluje. J. C. Massee se v roce 1921 stává vedoucím konzervativního shromáždění. Toto jmenování nepomáhá

²² DOLLAR, George W.. *A history of fundamentalism in America*. Greenville: Bob Jones university press, 1973, s. 67.

konzervativním křesťanům ale liberálním, neboť Masee je jako vedoucí slabý, a za cílem udržení jednoty shromáždění často přistupuje ke kompromisům, nebo sporná témata odkládá stranou mimo diskuzi. Toto neustálé přijímání kompromisních postojů a oslabování konzervativního pojetí víry se nelíbí fundamentalistům mezi protestantskými křesťany. Vleklé spory mezi liberály a konzervativci, a mezi konzervativci navzájem měly za následek rozdrobení konzervativních protestantů do mnoha menších organizací, které se sice hlásily k určité křesťanské větvi, jako byli Baptisté, či Anglikáni, avšak mezi sebou nespolupracovaly kvůli rozporům o výklad Bible. Několik z těchto organizací se otevřeně hlásilo k fundamentalismu, většinou se však jednalo spíše o menší organizace.

Největší organizací fundamentalistů v první polovině 20. století byla WCFA. Tato organizace byla založena v květnu 1919 ve Filadelfii a navazovala na konferenci z roku 1918, kde se mluvilo o úpadku křesťanství a nutnosti silného postupu proti liberálnímu křesťanství, které ničí pravou víru. Tato organizace působila ve Spojených Státech Amerických po třicet let a byla hlavní skupina zastupující názory protestantských fundamentalistů. Mezi fundamentalisty patřili především Baptisté, i když i jiné větve protestantského křesťanství bojovali s liberálním pojetím. Mezi Presbyteriány a Evangelisty však víc než fundamentalisté převládali ortodoxní křesťané. V současnosti je rozlišení mezi fundamentalisty a ortodoxními křesťany obtížné, ale v době vzniku fundamentalistů byly rozdíly zřetelnější.

V první polovině dvacátého století se ortodoxní křesťané od fundamentalistů odlišovali důrazem na příchod soudného dne, neboli druhý příchod Ježíše Krista, na který fundamentalisté kladli velký důraz. Proto byli fundamentalisté především mezi Baptisty, ačkoliv i jiné větve křesťanství kladly velký důraz na doslovnou víru v Bibli. Obecně bylo možné rozdělit protestanty ve Spojených Státech Amerických na liberály, konzervativce, ortodoxní a fundamentalisty, kromě těchto skupin existovali ještě „Middle-of-the-road“, neboli ti uprostřed cesty. To byli zastánci jednoho z konzervativnějších směrů, kteří souhlasili v některých věcech s liberály. Fundamentalisté však považovali tento směr za stejně špatný jako samotné liberály.

Ve druhé polovině 20. století se ve Spojených Státech Amerických objevil nový směr nazývaný Nový evangelismus. *„Žádný větší nepřítel k separatistickému postavení historického fundamentalismu se neobjevil v posledních dvaceti letech než Nový evangelismus.“*²³ Tento směr se hlásil k liberálům, ale velmi se od původního liberálního pojetí lišil ve svém názoru na konzervativnější směry a především na fundamentalismus.

²³ DOLLAR, George W.. *A history of fundamentalism in America*. Greenville: Bob Jones university press, 1973, s. 203.

Dalším rozdílem byl cíl, který Nový evangelismus sledoval. Liberální pojetí první poloviny dvacátého století se soustředilo na diskusi a objevování základů křesťanství bez ohledu na stará dogmata. Nový evangelismus se soustředil především na konvertování a získávání nových věřících, a to především od jiných křesťanských směrů. Prostředkem k přesvědčování už nebyly diskuse, ale především masová média a jejich používání k prezentování populárního křesťanství a vlastního směru.

Fundamentalisté nedokázali s Novým evangelistou bojovat a postupně ztráceli na důležitosti. Velký vliv na tom měla i úmrtí nejvýznamnějších postav fundamentalismu první poloviny dvacátého století. Pastorů Norise, Shieldse a Rileye, kteří úspěšně prosazovali protestantský fundamentalismus, ačkoliv jejich úspěchy neměly dlouhého trvání. Zatímco fundamentalisté kladli důraz na teologické problémy, tak Nový evangelismus se zaměřil na sociální problémy a teologii považoval za vedlejší. Přestože Nový evangelismus považoval teologii za druhořadou, tak to neznamena, že by nebyl aktivní na protestantských školách. Naopak jeho vliv byl ohromující a do té doby nevídaný. Pokud se nějaká část pastorů dříve oddělila od svého původního směru, pak obvykle přejala část pastorů a studentů od původního směru, ale nikoliv od ostatních. Nový evangelismus se však šířil mezi všemi skupinami a směry, a jeho učení převzalo mnoho protestantských škol, včetně škol původně fundamentalistických.

Obecně lze rozdělit činnost amerických protestantských církví do několika oblastí. Kázání a pastorační činnost, mise a charitativní činnost, konference a diskuse, vyučování mladých, konvertování mladých a činnost v masových médiích. Každá skupina se soustředila na jiné činnosti podle toho, jestli byla blíže fundamentalismu, nebo liberálnímu pojetí. Toto rozdělení neplatilo vždy, ale z velké části to odpovídalo charakteristice daného směru. Oblast pastorační a kázání je společná pro fundamentalisty i liberální pojetí, ale obecně je možné tvrdit, že větší význam má pro fundamentalisty, kteří je spojují s historií křesťanství. Mise a charitativní činnost má velký význam jak pro liberální pojetí, tak pro fundamentalisty, ale větší význam měli mise pro fundamentalisty, a charitativní činnost pro Nový evangelismus. Z toho je patrné, že tato oblast nemá přímou závislost na konzervativnosti skupiny, ale zároveň ukazuje na původ Nového evangelismu, který vzniknul z fundamentalismu. Konference a diskuse jsou mnohem důležitější pro fundamentalisty, ačkoliv z historie je patrné, že jsou fundamentalisté v této oblasti méně úspěšní. Vyučování mladých a konvertování mladých je znovu oblastí, ve které participuje každá protestantská skupina. I zde je však patrné, že v této oblasti byli fundamentalisté méně úspěšní než liberální pojetí a zejména Nový evangelismus. Používání masových médií je jednoznačnou dominantou

Nového evangelismu a liberálního pojetí jako celku. Postupně se i fundamentalismu připojil k využívání masových médií jakožto mocného nástroje a slavil s ním úspěch, přesto však v této oblasti jasně zaostává za Novým evangelistem.

Protestantští fundamentalisté se vyznačovali a stále vyznačují velkým separatismem, tedy snahou skupin se distancovat od těch, které mají jiné názory než oni. „*Fundamentalisté jsou jednomyslní ve víře, že není žádné biblické ospravedlnění pro společenství s, nebo podporu od, modernistů, nebo liberálů, kteří neuznávají zásadní autoritu Slova božího.*“²⁴ Mezi fundamentalisty existují tři názory na separatismus a čtvrtá varianta těch, kteří přijali, či částečně přijali liberální pojetí. Čtvrtou skupinu už ostatní fundamentalisté nepovažují za fundamentalisty. První skupina tvrdí, že je potřeba se jasně vymezit jak proti nevěřícím, tak i proti odpadlíkům od víry, neboť spolupráce s odpadlíky by oslabila pravou víru a taková spolupráce je proti Bibli. Druhá skupina je pro vymezení se proti nevěřícím, ale podle jejich názory by všichni křesťané měli spolupracovat na záchraně duší. Třetí skupina je podobná druhé, ale vymezuje se proti těm, kteří by lákali k herezi, a podle jejich názoru je jejich povinností pomoci těm, kteří sešli ze správné cesty. Další dělení fundamentalistů je podle jejich postoje k prosazování protestantského fundamentalismu. Podle tohoto kritéria se dělí fundamentalisté na militantní, umírněné a změněné. Militantní fundamentalisté si zakládají na historii a dle jejich názoru je Bible nezměnitelná, z toho vyplývá jejich odmítání jakýchkoliv změn jako heretických, a jejich hlavním cílem je přivést ostatní zpět k původní víře. Pro militantní fundamentalisty jsou nepřátelé všichni, kdo nesdílí jejich pojetí křesťanství. Vyznačují se separatismem od ostatních skupin a agresivním kázáním proti ostatním skupinám. Skupina smířlivých fundamentalistů si podobně jako militantní zakládá na nepozměněném výkladu Bible. Na rozdíl od militantních fundamentalistů však nepovažují ostatní skupiny za nepřátele, neboť jejich hlavním cílem je zachování pravé víry, a nikoliv přesvědčení ostatních skupin k přijetí jejich pojetí křesťanství. I tato skupina se vyznačuje separatismem od ostatních skupin, ale už se nevyznačuje agresivním kázáním. Naopak jejich kázání se nejvíce zaměřují na podstatu víry a méně na boj mezi protestantskými skupinami. Změnění fundamentalisté jsou ti, kteří přešli od militantních nebo smířlivých fundamentalistů k liberálům, nebo převzali jejich postoj. Tyto skupiny se naopak vyznačují snahou spojit se s ostatními skupinami. Nejznámější skupinou změněných fundamentalistů jsou Nový evangelisté, kteří vzešli z militantních fundamentalistů, ale jejich postoje a pojetí křesťanské víry se v mnohém přiblížilo liberálům.

²⁴ DOLLAR, George W.. *A history of fundamentalism in America*. Greenville: Bob Jones university press, 1973, s. 279.

Stejně jako se vyvíjeli američtí protestanti, tak se vyvíjel i pojem fundamentalismus a protestantský fundamentalismus. Zatímco na začátku 20. století se termín protestantský fundamentalismus vztahoval pouze k malé a jednotné skupině protestantů, kteří trvali na doslovném výkladu Bible a upozorňovali na blízký příchod Ježíše Krista a Soudný den, tak nyní na začátku 21. století se fundamentalismus pojí hlavně s islámským fundamentalismem a protestantský fundamentalismus obsahuje mnoho skupin, které mají jen velmi málo společných prvků. Klasičtí protestantští fundamentalisté se drží zvyků původních fundamentalistů. Moderní fundamentalisté se naopak vyznačují především důrazem na sociální problémy společnosti, které spojují s nedostatkem víry a řešením těchto problémů je dle jejich názoru důraz na víru a dodržování náboženských pravidel. Na rozdíl od původních protestantských fundamentalistů kladou jen malý, či žádný důraz na čistotu víry a Bible je pro ně spíše zdrojem citátů než svatým textem.

1.3 Islámský fundamentalismus

Moderní svět má tendence pohlížet na arabskou říši v jejích počátcích velmi zjednodušeně, a to ať už se jedná o muslimy, jejichž představy jsou zidealizované a zakládají se na romantických představách, nebo představy Západu o válečných fanaticích. Moderní islám má základy ve dvou myšlenkových směrech. Prvním je snaha o obnovu islámu a druhým je snaha o modernizaci islámu. Většina islámských hnutí v současnosti v sobě spojuje oba tyto směry, a pouze se rozlišují ve větším důrazu na jeden z těchto směrů. Pro modernizaci islámu je typickým znakem vzhlížení se v západním světě a hledání výhod, které by bylo možné přenést do islámu. Směr obnovy islámu se soustředí na muslimy a muslimskou společnost, a hledá způsoby, jak obnovit původní víru v islám. Obnovením víry není myšleno, že by muslimové nevěřili v islám, ale obnovení správné víry v islám, jejich víry v nadřazené postavení islámu ve světě a v nenahraditelné postavení islámu ve státech. Oba tyto směry byly reakcí muslimů na upadající postavení islámu a muslimů ve světě. Zatímco modernizace islámu je relativně nový směr, jehož počátky jsou v době koloniální nadvlády Evropy nad Afrikou, tak směr obnovy islámu má v muslimském světě dlouhou tradici. Počátky směru obnovy islámu se dají dohledat až do 7. století, tedy téměř až k počátku islámu. Hnutím obnovy islámu byli Šíité, kteří požadovali návrat k původnímu islámu. Stejně tak byli hnutím obnovy islámu i Abbasidé, kteří prosadili návrat k dominantní roli islámu v arabské říši. Dlouhou historii má i víra v příchod Mahdiho, tedy toho kdo napraví víru. Tato víra je založena na myšlence, že přibližně každých sto let přijde Mahdi, který napraví chyby ve víře a

napraví to, co komunita udělala špatně. Mahdi je rozdílný mezi Sunnity a Šíity. Klasické pojetí je sunnitské, zatímco u Šíitů je Mahdi nový politický a náboženský vůdce, který přinese mír a spravedlnost na zemi. Moderní obnova islámu jde částečně proti tradičnímu směru, který praktikují islámské školy. Ty již za vlády Abbasidů stanovily, že nová interpretace není možná, a že každá generace má následovat to, co již předchozí následovala, a komentáře, které k tomu daná islámská škola vytvořila. Moderní skupiny pro obnovu islámu tvrdí, že v průběhu staletí bylo právo šaría pozměněno vlivem nemuslimských vlivů, a správná víra je ta z doby Mohammeda a Správně vedených kalifů. Mohammed Abd al-Wahhab byl jedním z těch, kteří prosazovali obnovu islámu. Jeho pojetí však bylo velmi striktní a vedlo ke střetu s ostatními muslimy.

Islám je náboženství silně spjaté se svou minulostí. Islámští fundamentalisté rozdělují minulost do dvou období. Období vzestupu za života Mohammeda a poté jeho nástupců, prvních kalifů, a období pádu, které se projevovalo porážkami, ekonomickým úpadkem a kolonializací. *„Islámští fundamentalisté označují toto období muslimské historie za úpadek náboženské víry a svatosti. Podle nich je to lekce k poučení: pouze znovuoživení islámského způsobu života může vést k obnovení bohatství muslimského lidu“.*²⁵ Tato víra vede logicky k jedinému závěru. Cílem islámských fundamentalistů je propojení minulosti s přítomností a budoucností. Islám není pouze otázkou víry a náboženských obřadů, ale je to tradice života. Věřící muslimové jsou muslimy ne pouze, pokud věří v Alláha, ale teprve až když žijí jako muslimové. Pro věřícího muslima tak není možné přijmout západní kulturu takovou jaká je, protože pak by přestal být muslimem. Věřící muslim přijímá jen to, co není v rozporu s islámem a podle jeho názoru je pro něj prospěšné.

V případě islámských fundamentalistů a nacionalistů je spojujícím prvkem zavedení zákona Šaría, který by reguloval všechny aspekty lidského života, a vytvoření islámského společenství, jako jediného systému kde mohou muslimové žít. Islámští fundamentalisté se dělí do tří skupin, podle toho jak chtějí dosáhnout islámského státu. První skupina se soustředí na učení a organizování sociálních služeb, kterými chtějí dosáhnout nenásilné změny systému. Druhá skupina nechce ovládnout stát přímo, ale nejdříve vytvořit vlastní islámské společenství, a teprve poté tento systém rozšířit na stát, a tak ho ovládnout. Tato skupina se odvolává na proroka Mohameda, který nejdříve vytvořil islámskou komunitu v Medině, než se vítězně vrátil do Mekky. Třetí skupina nevěří, že by ti, kdo drží státní moc, se dobrovolně moci vzdali, a proto usilují o uchvácení státní moci silou. Islámští fundamentalisté slibují, že

²⁵ LAWRENCE, Davidson. *Islamic fundamentalism*. United States of America: Greenwood Press, 1998, s. 3. ISBN 0-323-29978-1.

zavedením zákona šaría a islamizací státu přijde věk prosperity a muslimové budou svobodní. „Výsledky jsou paradoxní. Tam kde islamisté skutečně získali moc jako v Alžírsku, v Íránu od roku 1979 po islámskou revoluci a v Súdánu od roku 1989, to je postkoloniální stát a zainteresované skupiny, které ho kontrolují, kdo byl odměněn, spíše než občané.“²⁶ Přes revoluční hesla o společnosti řízené bohem a konci systému, kde člověk vládne člověku, byly často nové režimy tyranštější než původní diktátoři svržení revolucí. Ekonomická prosperita jako jedno z hesel, kterým se fundamentalisté pokoušejí získat příznivce pro svoji věc, také nebývá naplněna po vítězství fundamentalistů a převzetí moci nad státem. Důvodem může být, že ekonomickou prosperitu fundamentalisté spojují s koncem předchozího režimu a jeho korupce, nikoliv však s činy nového režimu. Výsledkem bývá postupná změna priorit z ekonomické prosperity ke zlepšení veřejné morálky a duševní čistoty, protože to jsou oblasti, ve kterých se nový režim nejvíce angažuje, a k jejichž změně používá státní moc. Toto je další faktor, který způsobuje omezení osobní svobody proti původním heslům před ovládnutím státní moci fundamentalisty.

Paradoxní rozdíly mezi hesly a učením islámských fundamentalistů a jednáním po získání moci jsou viditelné v Íránské islámské republice. Za vlády Ajatolláha Chomeneiho bylo povoleno, že je možné používat jakýchkoliv prostředků pro dobro islámského státu, a to i v případě, že by takové jednání porušovalo zákon šaría. Tímto rozhodnutím porušil tradiční islámský zákon, podle kterého vládne panovník podle božích příkazů, tedy Koránu a z něj odvozených zákonů, a je sám těmto zákonům podřízen. Cílem islámských fundamentalistů je stát řízený dle islámu, ale v Íránu se jedná o stát řízený podle božích příkazů, kde někteří stojí nad bohem. Islámští fundamentalisté popisují ideální stav jako spojení všech muslimů v jednom islámském státě. V praxi ale vítězí mocenské zájmy a rivalita mezi státy a komunitami.

Velkou otázkou je, zdali může být islám demokratický, nebo dokonce zdali islámští fundamentalisté mohou vytvořit stát stojící na demokratických základech. Většina Američanu by na tuto otázku odpověděla jednoznačně záporně. Stejně tak i většina expertů souhlasí, že islám a především islámští fundamentalisté směřují k některé z forem diktátorského státu. Přesto ale někteří západní experti tvrdí, že přestože muslimské země, které se řídí islámským zákonem šaría, demokratické nejsou, tak islám ve své podstatě nemá antidemokratické směřování, a v některých oblastech se demokracii přibližuje. Těmito oblastmi je možnost vlastního výkladu Koránu neboli fakt, že Korán je možné interpretovat více způsoby a

²⁶ RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism The search for meaning*. New York: Oxford University Press, 2005, s. 147. ISBN 0-19-280606-8.

v islámském náboženství není osoba, která by mohla tvrdit, že zná jediný správný výklad koránu, a dále oblast konsensu neboli široké dohody nad určitou nejasnou oblastí. Část muslimského práva vychází právě z těchto konsensů, které jsou obdobou demokratických zákonů, kde také musí dojít k dostatečně širokému konsensu mezi zákonodárci. Tyto oblasti islámu dávají Západu naději, že se muslimským zemím podaří vytvořit alternativu demokracie kompatibilní s islámem. Bohužel pro západní země jsou faktory, které ztěžují prosazení demokracie v muslimských zemích. Prvním problémem je fakt, že myšlenka západní demokracie je založena na oddělení státu od náboženství, což je pro věřící muslimy obtížně přijatelná myšlenka a pro islámské fundamentalisty je to dokonce myšlenka naprosto nepřijatelná. Pokud tedy má vzniknout islámská verze demokracie, pak bude nutné nejprve vyřešit problém jak dát v demokracii moc náboženství bez toho, aby byla narušena rovnováha moci. Druhým problémem, na který naráží myšlenka spojit islám s demokracií, je historie muslimských zemí. Většina muslimských zemí již demokracii zažila během konce kolonializace. Přesněji řečeno se tomu demokracie říkalo, ale v řadě případů to byla spíše maska, která umožňovala koloniálním mocnostem dál vládnout. *„Tedy, muslimové nepotřebují jen restrukturalizovat koncept demokracie, aby seděl jejich vlastním tradicím, ale také překonat Západem naučenou zprávu, která říká, že demokracie je jen přetvářka – něco čím manipuluje zákulisní zdroj skutečné, autoritativní moci.“*²⁷

Zatímco Západ se snaží o vytvoření a udržení demokratických principů v muslimských zemích, tak přístup muslimů je obtížnější popsat, neboť existuje několik různých směrů. Obecně se dají rozdělit na napodobování Západu a jeho principu demokracie, napodobování minulosti, především doby proroka Mohammeda, a na autokratické či diktátorské vlády. Při hledání důvodu proč je v muslimských zemích častější systém autokratický než jakýkoliv jiný je nutné si uvědomit další velký rozdíl ve vnímání demokracie mezi Západem a muslimy. Kromě již dříve zmíněného oddělení státní moci od náboženství je rozdíl ještě v samotných základech. Podle Západu je demokracie vláda lidu, tedy lid má veškerou moc a to co je vůlí lidu, to se má stát. V muslimských zemích tato myšlenka ale úplně neplatí. Zatímco sekularisté se snaží prosadit demokracii jako vůli lidu, tak ulámové se s nimi prou, že všechna moc patří bohu, a teprve z jeho vůle mohou lidé rozhodovat a využívat své moci. Islám má jako vůli boží Korán, tedy podle ulámů je nejdříve Korán jakožto vůle boží a teprve po Koránu může být prosazována vůle lidu. S touto myšlenkou souhlasí mnoho muslimů a drtivá většina islámských fundamentalistů. Naráží se zde ale na již

²⁷ LAWRENCE, Davidson. *Islamic fundamentalism*. United States of America: Greenwood Press, 1998, s. 76. ISBN 0-323-29978-1.

dříve zmíněný problém demokracie jakožto oddělení státní moci od náboženství. Tedy znovu stejný problém s vytvořením demokracie v muslimských zemích, jakožto státu, kde je státní moc oddělena od náboženství, ale zároveň musí být státní moc podřízena Koránu. Příkladem spojení demokracie a islámu je Islámská republika Írán, kde platí islámské právo a zároveň se tam konají volby. Všichni se ale shodnou že takováto islámská demokracie má k západnímu typu demokracie velmi daleko, neboť islámská demokracie jak je v Íránu nedodržuje základní lidská práva a svobody, nezakládá se na principu rovnosti a má jen velmi omezenou politickou soutěž.

Jedním z velmi citlivých témat je otázka rovnosti a práv žen v islámské společnosti. Západ tuto myšlenku již přijal za vlastní a udělal z ní jeden z pilířů demokracie. Zde lze nalézt další rozpor mezi západní demokracií a islámskou demokracií. Myšlenka rovnosti mužů a žen je celosvětově nová a skutečnou podporu získala až v posledních sto letech, i přes tento fakt ale mnoho zemí považuje myšlenku na rovnoprávnost mužů a žen za samozřejmou a země, které tuto myšlenku nepodporují, za zpátečnické. Kde je problém v myšlence rovnoprávnosti pro ženy v muslimských zemích je jasné. Muslimové a islámští fundamentalisté se především snaží nalézt správný způsob života v minulosti než v přítomnosti, neboť minulost byla slavná, zatímco současnost je neslavná. V drtivé většině společností má muž dominantní postavení vůči ženě. Ani západní společnost donedávna v tomto nebyla výjimkou. Proto je pochopitelné, že ve společnosti, kde je postavení muže tak dominantní jako v islámu, je myšlenka na zrovnoprávnění nepřijímána s velkým nadšením. Důležitý pro pochopení problému rovnoprávnosti žen v muslimském světě je fakt, že rovnoprávnost mužů a žen v západním světě již velmi pokročila a má již dlouhou historii, což umožňuje muslimům a především islámským fundamentalistům upozorňovat na negativa, které přináší. Negativní stránkou, na kterou islámští fundamentalisté upozorňují, je snížení porodnosti a zanedbávání péče o rodinu. To je fakt, který nemůže popřít ani Západ, což dává islámským fundamentalistům do rukou silnou zbraň proti zrovnoprávnění žen a mužů a proti demokracii obecně. Poněkud odlišný stav panuje v Íránu, kde se ženám podařilo dosáhnout určité míry svobody díky svržení Šáha a díky válce s Irákem. Úspěšné byly argumenty, že pokud ženy přispěly ke svržení Šáha a vzniku islámské republiky, tak by měli také mít podíl na budování nové společnosti. Tento boj o rovnoprávnost pohlaví není v muslimském světě čistě soubojem mezi muži a ženami. Muslimové a to jak muži, tak i ženy jsou velmi tradicionalisticky založeni. Mnoho žen v muslimských zemích proto souhlasí, že myšlenka rovnoprávnosti, tak, jak jí praktikuje západní svět, není pro islám přijatelná. Jeden z problémů, který muslimské ženy západnímu světu vyčítají je komercializace ženského těla v televizi a reklamách.

Zároveň ale muslimské ženy chtějí úpravu částí Koránu, které je znevýhodňují s muži, a jsou dle jejich názoru nesmyslné. Příkladem jsou různé tresty pro shodné prohřešky, nebo rozdílná váha mužského a ženského svědectví. Lawrence uvádí, že po revoluci v Íránu přišli ženy o většinu práv, které jim dal autoritativní Šáh, a ačkoliv jim některá práva zůstala, tak jsou ženy aktivní v získávání některých práv, která mají ženy v západních zemích.²⁸

Ohledně postavení žen v muslimské společnosti je Korán i Hadith dost konkrétní. Jasně říkají, že žena patří muži, neboť ten jí zaopatřuje, a proto se má žena starat o muže, jeho rodinu, a jeho majetek. Na druhou stranu to vytváří i povinnosti pro muže. Pokud se má žena starat o muže, pak jí muž musí zaopatřovat. V případě, že má muž více žen, tak dokonce Korán říká, že se muž musí o všechny starat stejně a nedělat mezi nimi rozdíly. Pokud toho není schopen, pak má mít pouze jednu ženu.

Jedním z velkých problémů mezi západním světem a muslimským světem není zdaleka tak demokracie, jako spíše pochopení toho co je normální. Pro evropské země bylo dříve normální spojení víry a státu. Dnes je již normální pro západní svět oddělení náboženství od státu. Pro muslimské země naopak bylo a je normální spojení státu a náboženství. Naopak pro západní svět byla v minulosti normální velká náboženská nesnášenlivost. Teprve postupem času, se v západních zemích přijala myšlenka náboženské tolerance. Nyní je již taková myšlenka normální a proto Západ hovoří o muslimském světě jako o extrémistech, kteří nedokážou žít v moderním světě tolerance. To na co západní svět zapomíná, je, že muslimské svět byl ve své historii mnohem tolerantnější než západní křesťanství. Dokud Západ nepřijme, že slovo normální na celém světě neznámá to samé, a že západní definice normálnost není prototypem pro světovou normálnost, tak bude porozumění mezi západním světem a muslimským světem velmi obtížné, a pokud nezanikne islám tak nejspíš nemožné. Pro Západ se stala normální představa islámu jako násilného náboženství, které lidi pouze omezuje a nic pro ně nedělá. Pro muslimy ale tato představa normální není. Na rozdíl od lidí západního světa oni vědí, že islámští fundamentalisté provozují školy, nemocnice a charitativní organizace, a navíc na rozdíl od lidí ze západního světa žijí islámští fundamentalisté mravně a morálně. Pro budoucnost islámské demokracie jsou však důležitější názory muslimů, kteří by v ní měli žít, než názory Západu. Navíc je nutné si uvědomit, jak muslimové vnímají západní svět. Západ sám sebe vnímá jako nositele svobody, prosperity, rozvoje a míru. Tento pohled však mnoho muslimů nesdílí. Názory muslimů na západní svět se často rozcházejí v jednom nebo i více bodech. Svoboda Západu je

²⁸ LAWRENCE, Davidson. *Islamic fundamentalism*. United States of America: Greenwood Press, 1998, s. 44. ISBN 0-323-29978-1.

někdy vnímána spíše jako anarchie a systém postrádající řád a morálku. Někdy je ale také Západ spojován s nesmyslnými nařízeními, sledováním a zákony omezujícími vyznavače islámu. S prosperitou Západu souhlasí mnoho muslimů, rozdílné je ale chápání prosperity, kde někteří poukazují na velký rozdíl mezi bohatými a chudými, a prohlašují, že západní prosperita je pouze pro bohaté a vyvolené politiky, zatímco chudí zůstávají v bídě. Podobně je na tom západní technologický rozvoj, který naráží na víru islámu, že všechny myšlenky pochází od Alláha, a tedy důvodem proč se technologický rozvoj odehrává na Západě a ne v muslimských zemích je, že Alláh se odvrátil od muslimů a nápravou může být jen obrácení se k bohu a zavržení vlivu bezvěreckého Západu. Poslední a nejproblematičtější je mír, který by měl Západ přinášet, ale je to právě Západ, který vedl a vede mnoho válek a to i v muslimských zemích. Válek, které Západ začal alespoň z pohledu muslimů.

Mnoho lidí na západě si myslí, že islám je antimoderní a zpátečnický. To je však dojem získaný pouze na základě neochoty islámu přijmout demokracii a kulturu západního světa. Podobně jako křesťanství nebo židovství, tak i islám tvrdí, že svět a všechno na něm stvořil bůh. „*Většina vzdělaných muslimů vítá honbu za vzděláním jako něco podporovaného Bohem...*“²⁹

Problematický je i vztah islámu k násilí. Přestože podle Koránu je násilí povolené pouze v sebeobraně, při obraně své víry a práva na víru, nebo jako forma trestu, tak mnoho muslimů a především islámských fundamentalistů dokáže nalézt v Koránu nebo Hadithu výzvu, povolení, nebo příkazy k násilí. Příkladem takového povolení je v Koránu verš, který říká, že ten kdo se brání proti utlačovatelům, ten nenese žádnou vinu. V Hadithu je výzva k boji ve slovech Mohammeda, který říká, že jeho komunita nepřestane bojovat za pravdu, dokud nebudou její nepřátelé poraženi. Velmi snadné je tak pro islámské fundamentalisty za utlačovatele označit současné vlády v muslimských zemích, aby mohli převzít státní moc islámští fundamentalisté. Za utlačovatele však nemusí být označovány pouze vlády muslimských zemí, ale je možné označit za ně i vlády zemí, ve kterých muslimové žijí a mají z jakéhokoliv důvodu dojem, že jsou utlačováni. Velmi snadné je dát titul utlačovatele i Spojeným Státům Americkým, které se velmi angažují v záležitostech muslimských zemí, a vždy tam proto existuje nějaká skupiny lidí, pro kterou je jednání Američanů utlačováním. Stejně tak i nepřítel Mohammedovi komunity se dá interpretovat symbolicky jako nepřítel islámu, či muslimského světa a Spojené Státy Americké mají již delší dobu mezi muslimy a hlavně islámskými fundamentalisty titul nepřítel islámu.

²⁹ LAWRENCE, Davidson. *Islamic fundamentalism*. United States of America: Greenwood Press, 1998, s. 116. ISBN 0-323-29978-1.

Při pohledu do minulosti lze nalézt podobnost s islámským státem a evropskými státy v době největší síly křesťanské církve. Očividným rozdílem je způsob vlády tehdejších států, které byli monarchiemi, kde obyčejní lidé neměli právo zasahovat do záležitostí státu. Lze předpokládat, že změna z monarchie k demokracii je logická, otázka je proč Evropa šla cestou demokracie sekulární, zatímco muslimské země mají tendence jít cestou islámské demokracie. Rozdíl je nejspíš ve formě prvotních náboženských komunit těchto náboženství. Zatímco křesťanství bylo nestátní skupinou, která se snažila o oslovení lidské morálky, v tehdejší morálně upadajícím světě, tak islám se snažil o zřízení státu, který by umožňoval věřícím žít morální život. Tento trend se znovu začal objevovat v nedávné minulosti, kdy se křesťanství znovu stalo nadnárodní skupinou snažící se o obnovu morálky, a kdy se islám znovu stává myšlenkou o vytvoření státu pro muslimy, kde by mohli věřící žít morálním životem.

Moderní svět rozděluje náboženství a politiky jako dva rozdílné směry, kdy politika je věcí veřejné soutěže, tedy obecně voleb, či souboje o moc, a kdy náboženství patří do soukromého života, a musí být tolerováno s právem o něm diskutovat. Islámský fundamentalismus je proto těžké zařadit, a rozhodnout co s ním udělat. Islámský fundamentalismus je podle názvu jasně náboženský, avšak zároveň zasahuje do politiky. Toto spojení se blíží ideologii, která je politická, ale má prvky náboženství. Islámský fundamentalismus ideologií není, neboť v rámci islámského fundamentalismu existuje řada cílů, kterých chtějí fundamentalisté dosáhnout, a stejně tak řada metod jak jich dosáhnout. Každá skupina islámských fundamentalistů má nějakou ideologii více či méně podobnou ideologiím ostatních. Islámští fundamentalisté se shodují s běžnými věřícími muslimy na víře v boha, svatém textu Koránu, i na praktikování své víry. To čím se liší je pozice víry ve světě a organizace víry. Tedy věří, ale neuznávají tradiční náboženské autority. Náboženské autority uznávají, pouze pokud náboženská autorita souhlasí s jejich pojetím víry. Pokud tedy uláma souhlasí s názorem, nebo činností islámských fundamentalistů, pak jej jako autoritu uznávají i islámští fundamentalisté, pokud se uláma postaví proti jejich názorům, pak jej jako náboženskou autoritu neuznávají. Zde je zajímavý paradox autority islámských fundamentalistů. Sami tvrdí, že náboženství má být autoritou, která určuje základy společnosti a jejího fungování. Pokud ale souhlasí s jinou než vlastní autoritou, pak je to pouze náboženská autorita, ale nikoliv politická či společenská. Výjimkou jsou šíitští fundamentalisté v Íránu, kde jsou ulámové považováni nejen za náboženskou autoritu, ale i za světskou autoritu. V tomto ohledu se vztah islámských fundamentalistů k autoritě podobá křesťanským protestantům, kteří také věřili, ale odmítali uznat Vatikán jako autoritu. Rozdíl

mezi oběma je ve spojení s politikou. Protestanti se nesnažili o změnu v politice země, ale pouze o změnu v rámci církve. Zatímco pro islámské fundamentalisty je snaha o změnu politiky jedním ze základních rysů.

Islám, tak jak jej vidí islámští fundamentalisté, je neoddělitelný od politiky. Svůj názor opírají o prvopočátky islámu, kdy Mohammed byl nejen náboženským, ale i politickým vůdcem, stejně tak jako první kalifové. To o co islámským fundamentalistům jde, je návrat k těmto počátkům. Méně chtějí nemohou, protože i islám prošel za staletí své existence vývojem a politickou vládu kalifů nahradili sultáni a náboženské vedení přešlo na ulámy. Tedy systém islámu se změnil v systém oddělující náboženství a politiku, ačkoliv nelze říci, že by byly úplně oddělené, ale nebyly v rukou jediné osoby, či skupiny osob. Snaha o opětovné spojení islámu s politikou a tedy vznik, nebo přesněji definování termínu, islámských fundamentalistů, je relativně novodobým fenoménem. *„Teprve v pozdních sedmdesátých letech dvacátého století se to stalo všeobecně povšimnutým fenoménem; před sedmdesátými léty dvacátého století to absentovalo v západních hlášeních. Nebylo to vůbec zmíněno v knize o 320 stranách Wiliama Polka 'The United States and the Arab World' vydané v roce 1955.“*³⁰ Zprávy o islámském fundamentalismu se začali objevovat v roce 1975 se silnými revolučními tendencemi v islámském světě spojovanými s náboženskými fanatiky, ale i s obyčejnými lidmi. Definitivním potvrzením byla íránská revoluce vedená Ajatolláhem Chomenejím. Původně byly silné rozpory ohledně používání termínu fundamentalismus, který byl spojován především s hnutím amerických křesťanských protestantů. Postupně tyto dohady ustaly poté, co v muslimském světě zevšedněly termíny usuli a usuliyya, která jsou v anglickém překladu fundamental a fundamentalism.

Někteří islámští fundamentalisté jsou radikálnější a s vysvětlením, proč bůh opustil muslimy, zacházejí dál. Podle jejich názoru muslimové neopustili svého boha, ale byli k tomu přinuceni imperialisty během doby kolonialismu a poté. Tedy náprava nespočívá v duchovní obrodě muslimů, ale v boji s nepřáteli v Evropě a Americe, kteří to způsobili. Podle jejich názoru se Západ bojí síly muslimů, které podporuje bůh, a proto se je snaží porazit tím, že je přinutí opustit víru. Tato myšlenka je opodstatněná jen částečně, a to prohlášeními některých západních politiků, kteří mluví o nebezpečí islámu a o tom, že Západ nesmí dovolit šíření myšlenky islámu do západních států. Tyto myšlenky podporují myšlenku islámských fundamentalistů o úpadku islámu zaviněného západními státy. Na druhou stranu je tento přístup Západu pochopitelný, neboť pro Západ je nejlepší politická stabilita ve světě, a změna

³⁰ JANSEN, Johannes J.G.. *The dual nature of islamic fundamentalism*. New York: Cornell University Press, 1997, s. 13. ISBN 0-8014-3338-X.

systemu v některé z muslimských zemí tuto stabilitu narušuje. Navíc má Západ i zcela pochopitelné obavy z podporování islámských teroristů muslimskými státy, kde jsou silná hnutí islámských fundamentalistů. Strach Západu se netýká vnitřních záležitostí muslimských států, ale jejich vnějších projevů. „*Je někdo, kdo věří, že síly NATO – síly Evropy a Spojených Států – by zvažovaly vojenskou intervenci na Středním Východě, pokud by ruka zloděje byla amputována, nebo cizoložník ukamenován? Zákony a především zákony trestu, jsou vnitřní záležitostí, a státy se nevměšují navzájem do svých vnitřních záležitostí.*“³¹ Toto pravidlo se v posledních letech mění a zasahování do vnitřních záležitostí států se stává běžnějším. Zatím pouze kvůli občanským válkám, ale tyto zásahy jsou nejčastější v muslimských zemích. Pokud západní státy zasahují ve prospěch povstalců proti autoritativní vládě, pak posilují pozice islamistů, pokud zasahují v neprospěch islámských fundamentalistů, pak podporují tvrzení, že Západ bojuje proti islámu, neboť se ho bojí. Každé zasahování tak pouze podporuje islamisty, nebo přímo islámské fundamentalisty.

Přes agresivní rétoriku, kterou islámští fundamentalisté směřují proti Západu, tak jejich primárním cílem není Západ, ale vlastní země, konkrétně věřící muslimové. Přestože islámští fundamentalisté chtějí duchovní obrodu muslimů, často prostřednictvím omezení vlivů západních zemí, tak nejvíce represí směřují směrem k muslimům, tedy těm, které chtějí přivést zpět k čisté víře. Jistou podobnost ve způsobu obrody věřících lze nalézt i u křesťanských a židovských fundamentalistů. V případě křesťanských fundamentalistů se jedná především o akce proti potratům, které v některých případech přerůstají až k náboženským vraždám. V Spojených Státech Amerických v roce 1994 křesťanský fundamentalista Paul Hill zavraždil doktora a jeho asistenta, protože prováděli potraty. V případě židů šlo o vraždu izraelského premiéra Jichaka Rabina v roce 1995, provedenou židovským fundamentalistou Yigal Amirem. Tyto vraždy nebyly vedeny proti nepřítelům daného náboženství, ale proti jeho členům, kteří byli považováni za hrozbu pro náboženskou společnost. U takovýchto činů existuje spojitost s odpadlictvím od víry. V muslimských zemích je stále odpadlictví od islámu velmi závažným proviněním, ale ani křesťanství, či židovství není neznámá myšlenka na trestání odpadlíků od víry, a to včetně trestu smrti. Z tohoto pohledu nejsou vraždy těch, kteří odpadli od pravé víry daného náboženství ničím novým. Jsou to jen staré tresty, ale vykonávané na základě vlastního přesvědčení o jejich správnosti, nebo přesvědčení úzké skupiny. Teprve až tím vedlejším nepřítelem obvykle jsou Spojené Státy Americké nebo jiné západní státy. Speciálním případem je proto Palestina a

³¹ JANSEN, Johannes J.G.. *The dual nature of islamic fundametalism*. New York: Cornel Univerzity Press, 1997, s. 22. ISBN 0-8014-3338-X.

palestinští islámští fundamentalisté, kteří mají hlavní nepřátele dva. Jedním je stát Izrael jakožto náboženský nepřítel islámu a země, která ovládá území, která Palestinci považují za své. Druhým jsou však znovu sekulární muslimové. Sekulární muslimy reprezentuje v Izraeli Organizace pro osvobození Palestiny. Přestože jsou cíle Organizace pro osvobození Palestiny v zásadě stejné jako cíle palestinských islámských fundamentalistů, tak spolu tyto skupiny nejsou schopné dlouhodobé spolupráce právě díky rozdílům, které z nich dělají nepřátele. Z palestinských islámských fundamentalistů vzešla hnutí Islámský džihád a Hamás. Obě hnutí jsou velkými obdivovateli Íránské islámské republiky a vůdce Íránské revoluce Ajatolláha Chomeněho. Íránská revoluce je pro ně důkazem, že islámský stát může být v Palestině vytvořen, a že nepřátelé islámu Spojené Státy Americké a Izrael mohou být poraženi. Zde je tak vidět, že skutečným nepřítelem islámských fundamentalistů nejsou vnější nepřátelé, ale vnitřní, tedy sekulární muslimové. Íránský Šáh nepocházel ze Západu, ale byl to rodilý muslim. Íránský Šáh nebyl nevěřícím, ale byl to praktikující muslim. Íránská revoluce proto neporazila Západ a jejich špatný vliv na muslimy, ale porazila muslimy, kteří chtěli o své víře rozhodovat sami, a kteří chtěli, aby se stát do jejich víry nemíchal. Islámští fundamentalisté sice tvrdí, že íránský Šáh byl pěšákem Západu, a tedy oni bojovali se Západem. Proč pak tedy ale přestali bojovat se Západem, když získali státní moc a nepokračovali s bojem proti svému údajně skutečnému nepříteli, když zatím porazili jen jeho pěšáka. Jediným vysvětlením je pouze konstatování, že Íránská revoluce svého úhlavního nepřítel porazila. Íránští islámští fundamentalisté porazili sekulární muslimy a muslimové, kterým se nelíbila Šáhova prozápadní diktatura, získali islámskou diktaturu.

Zatímco většina vůdců islámských fundamentalistů pochází ze střední třídy, a řádový členové jsou spodní a střední vrstvy, tak vyšší třída a elita v muslimských zemích se do hnutí islámských fundamentalistů zapojuje spíše výjimečně, a když už se zapojí, tak většinou pouze finanční podporou. Na rozdíl od Evropy v druhé polovině dvacátého století se většina muslimské elity necítila příliš ohrožena komunismem, neboť ten neměl tak silnou podporu, jako bylo obvyklé v západních zemích. Komunismus se stavěl proti náboženství, což bylo v muslimských zemích problémem, neboť víra mezi muslimy je a byla silná a nemají církve podobnou křesťanské církvi, kterou by bylo možné očernit. Dalším důvodem bylo, že mnoho myšlenek komunismu se objevuje v určité formě i v islámu, proto mnoho muslimů tvrdilo, že v komunismu a islámu není rozdíl, a proto není důvod podporovat komunismus místo islámu. Pro muslimskou elitu byla vždy nejdůležitější politika, ale na rozdíl od Evropy, kde do tradiční politiky zasahovali komunisté, tak do politiky muslimských zemí zasahuje islám. Proto je islám nejen náboženstvím, ale i politickou záležitostí.

Vztah muslimů k židům je v současnosti velmi zpolitizované téma snad ve všech muslimských zemích. Korán se o židech často zmiňuje, takže by se dalo předpokládat, že tento vztah bude pro muslimy daný s pouze malým detailními nejasnostmi. Opak je ale pravdou, což je vidět na historickém vývoji tohoto vztahu, a v různých názorech různých muslimských zemí a režimů. V historii muslimských vztahů k židům existovaly doby, kdy muslimové s židy bez problému koexistovali, a doby, kdy spolu vedli války, jejichž cílem bylo druhou stranu zničit nebo vyhnat. Jisté zdůvodnění těchto změn lze nalézt v myšlence moci a nadřazenosti síly. V dobách největší slávy islámu byli židé i křesťané v muslimských zemích tolerováni. Naopak v době začátku islámu a v době vzniku státu Izrael se tato tolerance silně zmenšila, nebo nebyla žádná. Dobře je to vidět na době proroka Mohammeda na rozdílném přístupu k židům a ke křesťanům. „*Pokud byli křesťané v Medině, tak to byli jedinci bez kmenové ochrany; proto se nepovažovali za veliké a byli pokorní.*“³² Oproti tomu židé měli v Medině velmi silné postavení a značnou moc. Židé byli tehdy považováni za nepřátele, i když takové, kteří se dají tolerovat, pokud se podrobí a uznají nadřazenost islámu. V pozdější fázi islámu, kdy již byli židé malou součástí islámského státu, se stali židé stejně tolerovanými, jako byli na začátku křesťané. Další změna nastala během křížáckých válek, kdy začali být křesťané považováni za nepřátele islámu. Toto nepřátelství ještě dále zesílilo v době kolonialismu, kdy byla většina muslimských zemí ovládána evropskými státy. V době vytvoření židovského státu Izraele se znovu objevilo nepřátelství mezi židy a muslimy, které se ještě dále prohloubilo po prohraných válkách muslimských států s Izraelem. Z tohoto kontextu je poznat, že židé nejsou největším nepřítelem muslimů, jak tvrdí současní islámští fundamentalisté, ale pouze využívají nepřátelství, které již existovalo v Mohammedově době. Vzhledem k tomu, že speciální toleranci mají z náboženství podle Koránu pouze křesťanství a židovství, tak pokud by skutečně islámští fundamentalisté následovali slova proroka Mohammeda, pak by za největšího nepřítele islámu museli prohlásit hinduismu, buddhismus, či jiné náboženství. Není ale možné opomíjet také možnost, že tento vývoj vztahů mezi islámem a židovstvím s křesťanstvím má také spojitost s rozdělením náboženství a politiky. Na začátku islámu v době proroka Mohammeda byla politika plně propojena s náboženstvím, zatímco později se náboženství od politiky postupně oddělovalo. V současnosti je znovu patrné pozvolné přibližování náboženství k politice. Nelze tak se stoprocentní jistotou říci, že tolerance je čistě spjata s mocenskou nadvládou, nebo zda a jak silně tam působí i faktor oddělení náboženství od politiky. S jistotou je ale možné říci, že opak není pravděpodobný,

³² JANSEN, Johannes J.G.. *The dual nature of islamic fundamentalism*. New York: Cornell University Press, 1997, s. 119. ISBN 0-8014-3338-X.

tedy že by tolerance závisela pouze na oddělení náboženství od politiky a nezávisela na mocenské nadvládě. Nepřátelství mezi židy a současnými islámskými fundamentalisty je velmi rozšířené, ale neplatí pro všechny islámské fundamentalisty. Jansen cituje Sheikha Kishka „*Ukázali, že jsou schopni vytvořit stát kolem jejich Tóry, a ve školách učí Talmud, zatímco muslimové, kteří mají slavný Korán a šaría, která je platná na všech místech po všechen čas, nebyli schopni udělat něco podobného. Egypťská porážka v červnu 1967, hřmí, je důvodem této neschopnosti.*“³³ Z toho je patrné, že někteří islámští fundamentalisté nepohlížejí na židy jako na nesmiřitelné nepřátele islámu, ale jako na ty, kteří byli schopni se dostat ve spojení náboženství a státu dál než muslimové.

1.4 Židovský fundamentalismus

Židovský fundamentalismus je především spojen se státem Izrael. Přestože židé mají početné menšiny v mnoha státech světa, tak vliv židovského fundamentalismu je nejsilnější právě v Izraeli. Vliv židovského fundamentalismu je v Izraeli citelnější než vliv křesťanského nebo muslimského fundamentalismu v jakékoliv jiné zemi díky faktu, že židovství je historicky spojeno pouze s tímto jediným státem. Toto propojení je natolik silné, že přestože je Izrael demokracie, tak toto propojení vrhá určité pochyby na demokratičnost Izraele, a to především díky monopolu náboženství v některých společenských oblastech a propojení židovského zákona Halachy se zákony státu Izrael. V současnosti je vztah náboženství a státu stanoven „*Staturem Quo*“, což znamená nepsanou dohodou, která je výsledkem mnoha desetiletí sporů mezi sekularisty a příznivci náboženského státu. Tento Satus Quo zaručuje určitou míru vlivu náboženského směru v sekulárním státě. Tento střet sekularistů a náboženství trvá už od založení moderního státu Izrael a je viditelný i v jeho ústavě. Ta měla být vytvořena krátce po vzniku státu v roce 1948. Vlivem sporů mezi sekulárními a ortodoxními židy však dosud ústava v Izraeli nevznikla. Místo ní má Izrael Základní zákony. „*V roce 1958 byl Třetím Knesetem přijat první Základní zákon ‘Kneset’, po kterém postupně nepravidelným tempem následovaly další Základní zákony.*“³⁴ Tento stav je zapříčiněn židovskými fundamentalisty, kteří považují za nejvyšší zdroj zákona Tóru a z ní vycházející Halachu, a proto nejsou ochotní přijmout ústavu, která by z Tóry nevycházela.

³³ JANSEN, Johannes J.G.. *The dual nature of islamic fundametalism*. New York: Cornel Univerzity Press, 1997, s. 124. ISBN 0-8014-3338-X.

³⁴ ČEJKA, Marek. *Judaismus. Politika a stát Izrael*. Mezinárodní politologický ústav, 2002, s. 27. ISBN 80-210-3007-0.

Základní zákony jsou tak kompromisem mezi sekularisty a židovskými fundamentalisty a definují některé právní základy státu Izrael. Přestože základní lidská práva nejsou v Izraeli ústavou zakotvena, tak přesto existuje jejich základ v deklaraci nezávislosti, která je používána jako základ pro určování základních práv, které žádný zákon nesmí omezit. Tímto základem je svoboda svědomí, víry a náboženství. Ke konfliktu sekularistů a ortodoxních židů přispívá existence dvou typů soudů v Izraeli. Soudů státních a soudů rabínských. Tyto soudy jsou na sobě nezávislé s výjimkou nejvyššího soudu, který má právo rušit rozhodnutí rabínských soudů, pokud by byla v rozporu se základními zákony, nebo s deklarací nezávislosti. Zatímco sekulární a neortodoxní židé mají pocit, že se musí podřizovat ortodoxním rabínským soudům, tak ortodoxní židé si stěžují, že nejvyšší soud zasahuje do jejich náboženských svobod. Podobně rozděluje židy i otázka židovství, tedy otázka kdo je židem. Při vzniku státu Izrael bylo v deklaraci nezávislosti napsáno, že se jedná o obnovení původního státu, a že se každý žid může do Izraele vrátit. Na základě tohoto prohlášení byl přijat zákon o návratu, který umožňoval každému židovi, který přijede do Izraele, získat izraelské občanství. Problémem se ale stala povaha židovství, která je náboženská, politická i kulturní. Židé se tak rozdělili do několika skupin, kde každá skupina považovala jinou povahu, či kombinaci povah za určující. Extrémem se stal případ bratra Davida, křesťanského duchovního s židovským původem, který žádal o udělení izraelského občanství na základě svého židovského původu. Ortodoxní židé v jeho případě požadovali neudělení občanství a hrozili politickou krizí v případě udělení. Celou problematickou záležitostí musel nakonec rozhodnout nejvyšší soud. Ten rozhodl v neprospěch bratra Davida s odůvodněním, že v židovském případě splývá náboženství s národností a není možné je od sebe oddělit. Výsledkem byla definice žida jako osoby narozené židovské matce, nebo konvertita vyznávající židovské náboženství. Ani tato definice nebyla dokonalá, protože mezi reformními a ultraortodoxními židy vzniknul spor o způsob konverze, který může být ortodoxní podle Halachy, nebo reformní. Přesto nová definice postačovala k relativnímu zklidnění situace. Toto zklidnění bylo jen dočasné, neboť díky zákonu o návratu, který umožňoval získat občanství také rodinným příslušníkům židů, začal v Izraeli stoupat počet nežidovských občanů, který vystoupal na takový počet, že židovští občané ztratili většinu v Izraeli. To vedlo k omezení možností rodinných příslušníků získat izraelské občanství.

Kromě vlivu židovských náboženských skupin na politiku v Izraeli, se náboženství a stát prolínají také ve státní správě ve formě státních náboženských institucí. Tento jev je v moderních státech velmi výjimečný. Někteří proto v tomto spojení vidí ohrožení demokratických principů, nebo tvrdí, že Izrael se více blíží teokracii než demokracii.

Prolínání náboženství a státu je však jasně patrné i ve Spojených Státech Amerických, nebo v Polsku. Přesto obě tyto země jsou již dlouho demokraciemi a Spojené Státy Americké jsou dokonce považovány za vzor demokratického státu. Izrael sice není považován za vzor demokracie, ale přesto tam už desetiletí probíhají demokratické volby, které jsou navíc méně zpochybňované, než v jiných demokratických zemích, jako například v Rusku. Lze tedy říci, že prolínání státu a náboženství může být hroznou pro demokracii, avšak dosud to nebylo prokázáno. Největší státní náboženskou institucí v Izraeli je ministerstvo pro náboženské záležitosti, které se stará o všechny činnosti související s náboženstvím. Ačkoliv by se dalo předpokládat, že v Izraeli se bude toto ministerstvo starat pouze o židovství, tak ve skutečnosti má na starosti všechna státem uznaná náboženství a víry. Většina jeho činnosti se ale skutečně dotýká židovského náboženství. Kontroluje rituální čistotu potravin, rozděljuje dotační prostředky náboženským institucím, spravuje svatá místa a spolupracuje na legislativě v náboženských záležitostech. Tradičně připadá místo ministra pro náboženské záležitosti členu některé z náboženských stran, které se podílejí na vládě. Další náboženskou institucí je vrchní rabinát. Ten tvoří dva vrchní rabíni, z nichž jeden je sefarský a druhý aškenázský. Historicky byla funkce tohoto orgánu v komunikaci mezi židovskou komunitou a místní vládou. Po vzniku Izraelského státu se stal vrchní rabinát nejvyšší autoritou v záležitostech Halachy, kde rovněž působí rabínské soudy a nejvyšší odvolací rabínský soud. Tento orgán není mezi židy příliš oblíbený. Důvodem je silné zpolitizování tohoto orgánu a často nevhodně vybraní vrchní rabíni, kteří nemají respekt židovského obyvatelstva. Rabínské soudy působí zároveň s běžnými soudy a zabývají se především rodinným právem a židovským statutem, který je v jejich pravomoci. Ve svých rozhodnutích jsou tyto soudy nezávislé na běžných soudech s výjimkou nejvyššího soudu, který má právo rozhodnout, že se daný případ nenachází v pravomoci rabínského soudu, nebo že bylo porušeno přirozené právo. Účelem přezkoumávání rozhodnutí rabínských soudů nejvyšším soudem je především ochrana neortodoxních židů před ortodoxními rabínskými soudy. Poslední velká náboženská instituce ve státní správě jsou náboženské rady. To jsou lokální orgány zajišťující náboženské služby financované státem. I u této instituce byl sveden boj mezi ortodoxními a reformními a konzervativními židy, kteří trvali na svém právu zasednout v těchto radách. Tento boj byl ukončen až po třiceti letech rozhodnutím nejvyššího soudu, který jim toto právo garantoval. Podobný boj byl sveden i o právo žen usednout v těchto radách. Proti tomuto právu se stavěl ministr pro náboženské záležitosti, ale nejvyšší soud rozhodl, že ženy toto právo také mají. Paradoxní je, že nejvyšší soud argumentoval nejen zaručenou rovností pohlaví, ale překvapivě i Halachou, ve které žádný takový zákaz není.

Náboženství v Izraeli je kromě státní správy propojeno i s armádou, kde podobně jako Vrchní rabinát v soudnictví působí Vrchní vojenský rabinát, který má autoritu v záležitostech Halachy v armádě. I v armádě dochází ke střetu mezi sekularisty a židovskými fundamentalisty. Tento střet se týká práva ultraortodoxních studentů židovských škol nenastoupit povinnou vojenskou službu. Původně se jednalo jen o několik stovek studentů a tomuto problému se nepřikládala důležitost, postupně však jejich počet vystoupal až na několik desítek tisíc, což ve spojitosti s právem těchto studentů nepracovat a neplatit daně během studií vytvořilo velkou nevraživost především sekulárních židů.

V Izraeli existuje několik vnitřních sporů, které mají často spojitost s náboženstvím. Největším z těchto konfliktů je spor mezi sekulárními a religiózními židy. *„Stěží lze ale jednoznačně začlenit do jedné ze skupin i židovské Izraelce, neboť hranice mezi sekularismem a religiozitou je často jen obtížně stanovitelná.“*³⁵ Dalším konfliktem je spor mezi židy a araby. Ten se dělí na dvě části, a to na spor mezi židy a Palestinci a mezi židy a ostatními araby. Konflikt s Palestinci se týká míry autonomie Palestinců na izraelském území a požadavku Palestinců na vlastní stát. Oproti tomu konflikt s ostatními araby je otázkou náboženství a práva nežidovských obyvatel v Izraeli. Tento druhý konflikt je mnohem klidnější, než ten s Palestinci. Další konflikt je mezi aškenázi a sefarady, neboli mezi orientálními a západními židy. V případě tohoto konfliktu jde spíše o konflikt kulturní. První vlny židovských imigrantů přicházely především ze Západu, ale postupně začala být většina nových imigrantů z východu, především z bývalých sovětských zemí. Každá skupina přicházela do Izraele s vlastníma tradicemi. Tento konflikt v posledních letech ztrácí na významu, ale přesto je občas používán v politických bojích.

Konflikt mezi sekulárními a religiózními židy je velice komplikovaný už kvůli nejasnému dělení židů na sekulární a religiózní. Ve skutečnosti mezi židy existuje několik skupin sekulárních a religiózních židů, a řada skupin těch, kteří jsou někde mezi. Mezi sekularisty je základní dělení na nevěřící židy, pro které je židovství příslušností k židovskému národu, a občasně praktikující, kteří obecně příliš nevěří, ale dodržují některé tradice a rituály. Mezi sekularisty jsou především mladí lidé s vyšším nereligiózním vzděláním. Základní dělení religiózních židů je na ortodoxní a ultraortodoxní, neboli charedim. Mezi těmito dvěma skupinami jsou tradicionalisté, kteří jsou věřící, ale netrvají na konzervativním pojetí židovské víry a žijí moderním západním stylem. Nejkonzervativnější skupina charedim se dál dělí podle vztahu ke státu Izrael na ty, kteří neuznávají stát Izrael,

³⁵ ČEJKA, Marek. *Judaismus. Politika a stát Izrael*. Mezinárodní politologický ústav, 2002, s. 54. ISBN 80-210-3007-0.

kteří nebyl založen Mesiášem, a na ty, kteří považují stát Izrael za předfázi státu založeného Mesiášem, tento proud se označuje za pragmatický, neboť se účastní politického života, pobírá státní dávky a snaží se o prosazení větší role náboženství ve státním systému. Mezi náboženskými skupinami neexistují přesné hranice, proto nelze říct, jaké procento židů v Izraeli patří k ortodoxnímu směru.

Ultraortodoxní židé jsou v jasném konfliktu se sekulárními židy ohledně státního zřízení státu Izrael, které by podle ultraortodoxních mělo být spíše blízké teokracii než demokracii. Přes tento rozpor však mají obě strany společnou snahu o zachování a rozvoj státu Izrael. Problém nastává až u ultraortodoxních židů, kteří věří, že židé nemají právo na vlastní stát do příchodu Mesiáše. Tito židé považují stát Izrael za neoprávněně založený, či v rozporu s boží vůlí. Důvod k odmítavému postoji některých židů ke státu Izrael může být dvojnásobný. První verze může být oficiální verze nesionistických charedim o náboženské nepřijatelnosti židovského státu. Druhým důvodem, o kterém se oficiálně nemluví, je postavení rabínů a ultraortodoxních v Izraeli a v židovských komunitách mimo Izrael. Zatímco Izrael vzniknul jako sekulární stát a velká část Izraelců jej jako takový chce mít, tak židovské komunity mimo Izrael jsou velmi závislé na svém rabínovi a rabín tam má silné slovo nejen v náboženských, ale i ve světských záležitostech, a pro ultraortodoxní je takový systém příznivější. Ultraortodoxní židé žijící v Izraeli tvoří vlastní velmi uzavřená společenství, kde náboženská výuka probíhá již od raného dětství. Tato společenství se ale neoddělují jen od sekulárních a tradicionalistických židů, ale často i od ostatních ultraortodoxních komunit. Mezi ultraortodoxními židy existuje řada sporů a komunity často uznávají pouze vlastního rabína. Přesto mají ultraortodoxní velký politický vliv přesahující velikost tohoto směru a v politice jsou schopni jednotného postupu. Rabíni v těchto komunitách nemají pouze náboženský vliv, ale i politický. Politici náboženských stran obvykle postupují podle pokynů rabínů a politický názor rabína ovlivňuje, koho budou volit členové komunity. Antisionističtí židé jsou mezi charedim výjimeční, a vzhledem ke své politice neúčastnit se politického života v Izraeli, jehož existenci odmítají, tak se prezentují především pomocí demonstrací pořádaných hlavně v zahraničí. Zajímavý je vztah mezi religiozitou a nacionalismem. „Podle průzkumů o sobě takřka všichni ortodoxní i ultraortodoxní prohlašují, že jsou příznivci pravice...Mezi náboženskými sionisty o sobě toto tvrdí 80% stoupenců...Mezi sekulárními je naopak jen 22% příznivců pravice.“³⁶ Na tento vztah navazuje i fakt, že většina religiózních židů nevěří v dohodu s Palestinci a je proti

³⁶ ČEJKA, Marek. *Judaismus. Politika a stát Izrael*. Mezinárodní politologický ústav, 2002, s. 88. ISBN 80-210-3007-0.

výměně území za mír. K tomuto přispívá i skutečnost, že mnoho religiózních židů žije v nových osadách na Západním břehu, a že pravice je tolerantnější k požadavkům náboženských stran. Jedním ze základních požadavků náboženských stran je státní financování náboženských škol „Ješiv“. Systém náboženských škol je založen na celoživotním vzdělávání, a to doslova. Proto existují v Izraeli předškolní zařízení, ve kterých se děti od 3 let učí Tóru a dítě může pokračovat v náboženském vzdělávání až do postgraduálního studia. Výuka sekulárních předmětů je na náboženských školách silně omezena a na vysokých náboženských školách se sekulární předměty nevyučují vůbec. Tento systém vede k vysoké finanční náročnosti náboženského vzdělávání, což vede náboženské strany k častému politickému nátlaku na vládnoucí stranu. Tento problém se dále prohlubuje se zvyšujícím se počtem studentů náboženských škol.

Kromě židů odmítajících existenci státu Izrael je pro židy participace na politickém životě důležitá. To se týká jak sekulárních, tak i religiózních židů, včetně ultraortodoxních židů nesouhlasících se sionismem. Voliči kromě levice a pravice silně rozlišují i mezi náboženskými a sekulárními stranami. Pro sekulární strany platí, že je možné je rozlišit na levici, pravici a střed, zatímco to samé není možné u náboženských stran, a to protože i když má strana levicovou, nebo pravicovou rétoriku, či program, tak ten se může snadno změnit, případně se strana může rozhodnou podpořit stranu na druhé straně politického spektra. Nejčastěji jsou náboženské strany pravicové a vyznačují se silným nacionalismem, to ale neplatí pro ultraortodoxní strany, jejichž směřování je komplikovanější. Struktura náboženských stran odpovídá jejich představě o tom, jakým způsobem by měl být řízený stát Izrael. Náboženské strany sice reprezentují jejich poslanci v Knesetu, ale jejich postoje určují rabíni prostřednictvím vnitrostranických orgánů, jako je Rada velkých učenců Tóry ve straně Agudat Jisrael. Takovýto orgán sice není oprávněn podle zákona poslancům nic nařizovat, přesto jeho doporučení mají váhu nařízení. Tato strana se později spojila s dalšími náboženskými stranami a vytvořily stranu Jahadut Ha-Tora. Při přesvědčování voličů spoléhají náboženské strany na sliby ohledně zasazování se o podporu tradic a náboženství, ale i na náboženství jako takové, kdy za hlasy nabízejí požehnání a od voličů vyžadují přísahu, že budou volit danou náboženskou stranu. Přestože politiku strany zpravidla určuje náboženský orgán strany, tak ve skutečnosti v ní má hlavní slovo jen jeden, či několik málo rabínů s velkou autoritou. Zvláštností u tohoto systému je, že jeden rabín nemusí vést jen jednu stranu, ale neoficiálně může ovlivňovat několik stran. To byl případ rabína Eliezera Menachema Šacha, který oficiálně vedl stranu Šás, ale neoficiálně měl hlavní slovo i ve straně Degel Ha-Tora. Tento systém hlavního rabína sice přispívá k jednotě politické strany, ale má

to vliv na vztahy mezi stranami, kde je obtížnější dosáhnout dohody vlivem osobních antipatií hlavního rabína. Nevýhodou zároveň je nestabilita, která může ve straně vzniknout po odchodu rabína, pokud není jasný nástupce, který převezme úlohu hlavního rabína. Nejsilnější religiózní stranou je Šás, celím názvem Hitachdut Ha-Sfaradim Somrej Tora. Jedná se o sefardskou stranu, která oslovuje voliče třemi způsoby. Jednak jako religiózní strana, která se snaží o udržení židovského náboženství. Za druhé jako strana sefaradů, která bojuje za rovnoprávné postavení sefaradů ve společnosti. Za třetí sociálními programy, které pomáhají židům v těžké životní situaci. Voliči strany Šás tak nejsou jen religiózní židé, ale straně se daří oslovovat i sekulární sefardské židy, čímž stoupá její vliv.

Judaismus a radikální pravice se v Izraelské politice často prolínají. Přesto to nejsou pouze religiózní strany a hnutí, které jsou spojovány s radikální pravici. V posledních letech dochází k obecnému příklonu stran i jednotlivců k radikální pravici. Problém židovského pravicového radikalismu je spojen s chápáním pojmu pravicový radikalismus. Pravicový radikalismus je veřejností chápán jako nacionalismus a vyzdvihování vlastního národa, spojený s negativním, či dokonce nepřátelským postojem k jinému národu, či národům. Tuto definice je ale nesmyslné aplikovat na Izraelské židy, a především na religiózní židy, neboť vyzdvihování vlastního národa nad ostatní je jedním ze znaků judaismus. Navíc nepřátelství mezi araby a židy je silné na obou stranách a události posledních desetiletí tento stav spíše zhoršily, a proto se u židů nedá mluvit o bezdůvodně nepřátelských postojích vůči některému národu. Navíc tvrdit, že religiózní strany inklinují k radikální pravici, není přesné, protože je to často radikální pravice, která pouze využívá judaismus ke svým politickým cílům. Přestože je levice a pravice v Izraeli rozdělována podle svého postoje k arabům a v postoji k osídlování území získaného během šestidenní války, tak prvotní impuls k osídlování získaného území židi dala levice, přestože ta je obvykle pro mírová řešení arabsko-židovského sporu. Právě konec šestidenní války znamenal nástup pravice k moci v Izraeli a posun náboženských stran směrem doprava na politickém spektru. Osadnictví bylo ideově podporováno rabínem Abrahamem Jichak Ha-Kohen Kookem a následně jeho synem. Ti dali vzniknout pojmu „Země Izraele“, nebo také „Velký Izrael“, které ospravedlňovaly osídlování a zabránění území původního Izraelského státu, tak jak je popsán v Tóře. Nejvíce však osadnictví na získaném území nepodpořilo náboženství, ale státní podpora, díky které byly byty na získaném území finančně dostupnější, což přilákalo především ultraortodoxní charedim, kteří mají většinou nízké příjmy, ale naopak mají většinou početné rodiny. Výsledkem této státní podpory tak byl další posun náboženských stran směrem doprava a zvýšení napětí mezi ortodoxními židy a araby.

Problematika židovských osad a jejich soužití s araby dala vzniknout nejen politickým stranám prosazujících zájmy židovských osadníků, ale i hnutím, jejichž aktivity byly na hranici zákona, a někdy za touto hranicí. Nejvýznamnějším z těchto hnutí je Guš Emunim. „*Hnutí se oficiálně zrodilo v roce 1974 v kibucu Kfar Ecijon na Západním břehu jako reakce na Jom Kippurskou válku. Zpočátku bylo hnutí Guš Emunim spojováno s Národní náboženskou stranou a bylo jeho frakcí. Postupně se však Guš Emunim proti mateřské straně začalo vyhrazovat a odmítlo s ní být spojováno.*“³⁷ Hnutí chtělo původně řešit vztahy mezi židovskými osadníky a araby mírovou cestou avšak díky útokům arabů proti židům se hnutí postupně radikalizovalo. Změna přišla v 80. letech 20. století, kdy hnutí přišlo o duchovního vůdce, což provázelo odklon od náboženství. Vlivem těchto změn se hnutí stalo méně radikálním, ale i slabším.

Strana Kach je něco mezi politickou stranou, hnutím a teroristickou organizací. Jejím zakladatelem byl rabín Meir Kahane, který se proslavil zastáváním teorie „Terorem proti Teroru“. Strana Kach byla založena na kahanově teorii vyvoleného židovského národa a naprostém odmítání jakýchkoliv ústupků arabům. V roce 1988 již straně nebylo umožněno účastnit se voleb do knesetu pro její rasistickou filozofii, strana Kach se proto stala hnutím. Kahanovo řešení židovského sporu s Palestinci bylo odpovídat na teroristické útoky arabských radikálů židovskými teroristickými útoky. Největší publicity se hnutí dostalo roku 1994, kdy Baruch Goldstein zabil 29 arabů v Hebronské svatyni. Goldsteinovo napojení na hnutí Kach vedlo k označení tohoto hnutí jako teroristického. Většina podobných teroristických akcí měla spojitost s náboženstvím, ale většinou byly tyto akce spojovány spíše s radikální pravíci a byly připisovány malým skupinám, či jednotlivcům odtrženým od reality. Tato myšlenka musela být radikálně změněna po vražedném útoku na Jichaka Rabina židovským fundamentalistou Jigalem Amirem. Amir nebyl samostatně pracující jedinec odtržený od reality, ani nebyl jeho čin ospravedlňován čistou rétorikou radikální pravice. Podle jeho slov vycházely jeho činy z Halachy a měl podporu a konzultoval svůj čin v náboženských kruzích, které jeho čin schválily. Toto již nebyla vražda z důvodu rasové nenávisti, ale byla to vražda člověka vlastního národa pro náboženské neshody, i když závažné neshody. U většiny židovských teroristických akcí je třeba si uvědomit, že nejsou plánovány ani vykonávány lidmi z okraje společnosti, kteří jsou obvykle spojováni s kriminalitou, jedná se o osoby většinou ze střední třídy, které nebývají spojovány s nezákonnou činností. V případě státu Izrael je navíc otázka jak na podobné činy reagovat.

³⁷ ČEJKA, Marek. *Judaismus. Politika a stát Izrael*. Mezinárodní politologický ústav, 2002, s. 171. ISBN 80-210-3007-0.

Izrael je příliš propojený s náboženstvím, aby bylo možné nějaké omezení náboženství, navíc jsou v současnosti náboženské strany jednou ze dvou možností jak sestavit vládu. Druhou možností je dohoda mezi levicí a pravicí, která je sice možná, ale kromě časů velkých krizí je dlouhodobě neudržitelná.

O Izraeli se říká, že náboženské strany v něm mají ve vládních koalicích příliš velký vliv, který neodpovídá jejich úspěchům ve volbách. Toto je samozřejmě pravda, ale je nutné si uvědomit, že se jedná o jev objevující se v mnoha státech a mnoha vládách, kde nejmenší strana koalice má větší vliv, než by odpovídalo její velikosti. Jedná se o vlastnost demokratického systému s mnoha stranami v parlamentu. Druhá výtko často přisuzovaná Izraeli je, že spojení státu s náboženstvím ohrožuje demokracii Izraele. Zde je potřeba si uvědomit co je principem demokracie. Demokracie je o rovnosti lidí, státní moci v rukou lidu a o rozdělení státní moci. Je pravda, že židé se považují za bohem vyvolený lid, ale ve volebním systému dodržují princip jeden člověk jeden hlas a dokud náboženské strany nebo hnutí nezačnou mluvit o změně tohoto systému, tak v tomto bodě nedochází k ohrožení demokracie. Ohledně rozdělení státní moci lze považovat Izrael spíše za vzor, neboť rozdělil moc na zákonodárnou, výkonnou, soudní a náboženskou, čímž se v dělbě moci dostal dál než ostatní země. Jediné v čem je možné spatřit ohrožení demokracie je princip oddělení státní moci od státu. U tohoto principu je však nutné zdůraznit, že se nejedná o porušení přímo ohrožující demokracii, neboť porušení tohoto principu dosud v žádném státě nevedlo ke konci demokracie, pokud nebyl zároveň porušen další princip.

Teroristické skupiny náboženských fanatiků jsou nejočividnější hrozbou společnosti. Podobné skupiny jsou však součástí i levicových a pravicových hnutí, stejně jako environmentálních hnutí, proto nelze jednoznačně říci, že tyto skupiny vznikly díky náboženským fundamentalistům, ale je možné, že se u nich spojil pravicový nacionalismus a náboženský fundamentalismus, a toto spojení je vedlo k terorismu. Spojení terorismu s pravicovým radikalismem spíše než s náboženstvím podporuje fakt, že nábožensky ospravedlňované teroristické akce provedli religiózní, většinou ortodoxní, židé, a nikoliv ultraortodoxní židé, u kterých by takové činy byly pravděpodobnější, pokud by to bylo náboženství, co by podněcovalo židy k terorismu. Z dlouhodobého pohledu se konflikt mezi sekulárními a religiózními židy přiklání na stranu religiózních vlivem rozdílné natality, neboť v religiózních rodinách je běžné mít pět i šest dětí, zatímco v sekulárních rodinách je patrný vliv Západu, kde mají rodiny většinou dvě děti. Stejně jako terorismus není pouze záležitostí religiózních židů, tak ani konflikt mezi Izraelci a Palestinci není pouze konfliktem vytvářeným náboženskými fundamentalisty, a to jak na straně Izraelců, tak i na straně

Palestinců. Příkladem sekulárních zásahů, které zvyšují napětí mezi Izraelci a Palestinci, je výstavba osad na straně Izraelců, nebo žádost o členství v OSN na straně Palestinců. Nejaktivnější jsou židovští fundamentalisté v otázkách kdo je židem, co smí žid dělat a jak získat peníze na náboženské programy, což je vnitřní problematika mezi samotnými Izraelci.

2. ISLÁM A PRÁVO ŠARÍA

2.1 Historie islámu

Původ islámu je v 7. století našeho letopočtu v oblasti dnešní Saudské Arábie. Hlavní osobou byl prorok Mohammed. Podle muslimů je zdrojem všeho Alláh, který předal svoji vůli prostřednictvím proroků lidem. Těmito proroky byli prorokové z židovské Tóry a Ježíš Kristus z křesťanské Bible. Posledním prorokem byl Mohammed, který předal lidstvu boží vůli v Koránu. Podle muslimů byla všechna předchozí boží vůle, kterou bůh poslal lidem, lidmi pozměněna, a proto poslal Alláh lidem ve svém milosrdenství posledního proroka Mohammeda, který měl lidstvu přinést pravou a nepozměněnou boží vůli. Muslimové, jakožto komunita, která se řídí boží vůlí, má proto u boha zvláštní postavení, neboť díky znalostí dobrého a zlého mohou jednat podle dobrého a vyhýbat se zlému. V myšlence vyvoleného lidu se muslimové blíží židům, ale s tím rozdílem, že židé jsou vyvoleným lidem podle narození, zatímco u muslimů je to zásluhou jejich dodržování pravé vůle boží. Podle muslimů však není boží vůlí pouze Korán, ale i skutky Mohammedovi a příklad jeho následovníků. Nejvyšší boží vůlí je rozšíření islámu na celý svět, aby boží vláda zahrnovalo všechno a všechny.

Islám vznikl v Mecce, ale skutečné expanze dosáhl až po odchodu Mohammeda z Mekky a jeho příchodu do Mediny. V Mecce se Mohammedovi nepodařilo získat dostatečnou podporu a nakonec musel kvůli neshodám s politickými a náboženskými elitami město opustit. Různí se názory na důvod odchodu Mohammeda o jeho následovníků z Mekky. Podle tradičního muslimského vysvětlení byl důvodem strach politických a náboženských elit z Mohammedovi moci a jejich snaha o udržení své vlastní moci, navíc prý proti Mohammedovi a prvním muslimům intrikovali židé, kteří v té době měli v Mecce silné postavení. Podle verze založené na známých historických faktech a znalosti života kmenových systémů, které byly v té době běžné, se Mohammed dostal do sporu s městskými elitami díky své agresivní rétorice a neuznávání tehdejších autorit. Tuto verzi podporuje fakt, že tehdejší muslimská komunita byla velmi malá i přes fakt, že Mohammed působil jako prorok v Mecce přes 10 let. Logicky proto neměli místní elity důvod obávat se o svoji moc, neboť v Mecce působilo v té

době mnoho náboženství a islám nebyl svojí mocí významnější než ostatní. Důvod konfliktu kvůli dodržování pravidel je mnohem pravděpodobnější, neboť pravidla, která prosazoval Mohammed, byla ve značném rozporu s kmenovými pravidly. „*Prorokovo volání po komunitě věřících, božském ustanovení Mohammada jako vůdce a požadavek, že všechny lidské činnosti se zodpovídají nikoliv kmenovým nastavitelným pravidlům nebo slepé pomstě, ale všeobjímajícímu božskému právu obsahujícímu samotné základy arabské společnosti.*“³⁸ Zde je možné jen hádat, ale je možné, že podobně jako islámští fundamentalisté v současnosti odmítají uznat státní zákony, které nejsou podle islámského práva šaría, tak i Mohammed se odmítal řídit pravidly města, ve kterém žil. Skupina, která se odmítá řídit pravidly místa, kde žije, je nebezpečná pro každou společnost, a logicky musí následovat reakce společnosti. Přesně opačný by však byl efekt, pokud by se taková skupina dostala do společnosti, jejíž pravidla selhávají a která je v chaosu. To byl případ Yatheib, města později přejmenovaného na Medina neboli „Prorokovo město“. Medina se v té době nacházela v chaosu díky kmenové válce. V takových podmínkách byla nová pravidla a silný vůdce, který by ukončil boje, vítanou změnou. Podle tradičního islámského výkladu byl Mohammed do Mediny pozván, aby ji spravoval a byl soudcem. Tato část odporuje předchozí části tradičního výkladu, neboť pokud byl z Mekky vyhnán elitami kvůli jejich strachu ze ztráty moci, pak jaký důvod by měli elity v Medině jej zvát do svého město, když bylo jasné, že tím přijdou o část své moci.

Události po příchodu Mohammeda do Mediny jsou známé, v roce 632 Mohammed umírá a během 10 let jeho vlády v Medině se islám válkou a diplomacií rozšířil do většiny centrální Arábie. Společnost se změnila z kmenového systému na systém komuny, do které patřil každý věřící muslim, bez ohledu na kmenovou příslušnost. Důležitým faktem však je, že kmenový systém z Arábie nezmizel, jeho nahrazení systémem komuny bylo jen dočasné, a brzy existovaly oba systémy současně. To co udržovalo systém muslimské komuny pohromadě, byla válka s nepřáteli a strach z velkých sousedů, kteří již tehdy byli mocnými státy. Velmi významnou epochou pro muslimy je období kalifátu. Dvě nejdůležitější jeho části jsou doba Správně vedených kalifů a doba před koncem kalifátu. Doba Správně vedených kalifů je pro muslimy druhým vzorem islámského státu. Prvním vzorem je doba, kdy muslimskému státu vládl prorok Mohammed. Tento druhý vzor je pro muslimy skoro stejně důležitý jako ten první, a paradoxně právě na tento druhý vzor se často odkazují islámští fundamentalisté, neboť je pro ně příkladem islámského státu vedeného náboženstvím. Naproti tomu konec kalifátu pro islámské fundamentalisty vzorem není, ale je důkazem

³⁸ ESPOSITO, John L.. *Islam and politics*. Forth edition. New York: Syracuse University Press, 1998, s. 6. ISBN 0-8156-2774-2.

velikosti, které dosáhli muslimové, velikosti, která se podle nich navrátí, pokud se muslimové vrátí k islámu a přijmou jej za své náboženství stojící nad státem. Přestože je doba Správně vedených kalifů považována muslimy za vzor, tak jí provázely mnohé rebelie a dokonce občanská válka. Rebelie byly projevem toho, že systém muslimské komuny nenahradil kmenový systém, ale pouze ho dočasně odsunul do ústraní. Projevem navrácení kmenového systému byly rebelie proti kalifovi. Islámský stát nebyl jednotný ani ve svých základech, což vedlo k občanské válce, ve které bojovali muslimové proti muslimům. Tato občanská válka nakonec skončila určitým příměřím, které však podkopalo vládu kalifa, a v konečném důsledku ukončilo epochu Správně vedených kalifů.

Důvodem tohoto vnitřního rozkolu byla otázka nástupnictví po Mohammedovi a obecně způsob výběru vůdce komuny. Přestože muslimové a především islámští fundamentalisté tvrdí, že v Koránu lze nalézt odpovědi na vše, tak už začátek islámského státu dává této teorii zásadní trhlinu, neboť ani ti, kteří žili za života Mohammeda, nevěděli jak vybrat vůdce komuny. S problematikou výběru vůdce komuny je spojeno i první větší rozštěpení islámu na frakce Sunnitů a Šíitů. Milníkem pro konec epochy Správně vedených kalifů se stal přesun hlavního města z Mediny do Damašku.

V době vlády Mohammeda a Správně vedených kalifů vznikl systém řízení a spravování státu, který se pro pozdější muslimské státy stal normou, ačkoliv k jistým úpravám později docházelo. Základem systému bylo rozdělení říše na centrum a provincie. Centrum spravoval vůdce komunity a v provinciích jej zastupovali guvernéri, kteří řešili místní záležitosti a další expanzi islámu. Z tohoto důvodu byla centrem provincie obvykle vojenská pevnost a politickým centrem mešita. Všechno obyvatelstvo islámského státu bylo rozděleno do několika skupin, přičemž příslušnost ke skupině dávala určitá práva a povinnosti. Nejvyšší skupinou byli věřící arabové, tedy ti, kteří přijali víru jako první. Druhou skupinou byli věřící nearabové. Zde je jasně viditelná vyvolená skupiny, neboť podle Koránu jsou si všichni věřící rovni, ale ve skutečnosti měla první skupina jasně vyšší postavení. Třetí skupiny tvořili nevěřící židé a křesťané, kteří byli v některých oblastech znevýhodněni, ale mohli praktikovat svojí víru a řídit se svými náboženskými zákony. Tato skupina byla důkazem dodržování Koránu, který stanovil, že židé a křesťané mají speciální ochranu islámu a mezi nemuslimy mají zvláštní postavení. Poslední skupinou byli otroci, u kterých však platilo, že otrokem se nesměl stát muslim, žid ani křesťan. V této oblasti práva však v průběhu dějin došlo ke změnám. Zajímavou otázkou je, jaký mají názor na otroctví současní islámští fundamentalisté, kteří hlásají návrat ke starému systému z dob proroka Mohammeda. Stejně

jako si nový islámský stát vytvořil nový organizační systém a systém členění obyvatel, tak si vytvořil i nový systém expanze.

Základem systému expanze byl „Jihad“, neboli svatá válka, která byla založená na příkazu Alláha, aby Alláh vládnul nad celým světem. Postupně se základ expanze měnil na misijní, kdy se islám šířil hlavně nenásilným konvertováním. Původní impuls však byl v drtivé většině násilný. Pravidlem násilné expanze bylo dát tři možnosti každému, kdo nebyl muslim a nebyl součástí islámského státu. První možností bylo stát se muslimem a součástí islámského státu. V takovém případě získal všechna práva a povinnosti muslima a zvýšil tak sílu a moc islámského státu. Druhou možností bylo zachovat si svou víru a stát se součástí islámského státu. V takovém případě neměl práva muslima, ale ani jeho povinnosti, ale za poplatek měl právo na ochranu před vnějšími nepřáteli. Poslední možností byl boj, který mohl skončit buď smrtí, nebo otroctvím. Důležité je si uvědomit, že v případě druhé možnosti měli speciální ochranu jen židé a křesťané, pro ostatní nebyla tato možnost zdaleka tak lákavá. Právě tato politika tří možností umožnila islámu jeho nevídaně rychlou expanzi, neboť s každou další expanzí bylo pravděpodobné další posílení islámského státu, které následně umožňovalo další expanzi.

Přes velké úspěchy v expanzivní politice, byla skutečným problémem islámského státu vnitřní jednota a soudržnost. Zatímco musel kalif pravidelně potlačovat rebelie kmenových vůdců, tak rozkol panoval i mezi arabskými muslimy. „*Když Umayyadský kalif Yazid přišel k moci v roce 68, Husayn, který žil v Medíně, odmítnul uznat jeho legitimitu, a byl přesvědčen k vedení vzpoury v Kufě.*“³⁹ Husaynovi se však nepodařilo získat dostatečnou podporu a byl Yazidem tvrdě poražen. Tato porážka definitivně rozdělila Šíity od Sunnitů a definovala rozdíl mezi vůdcem Šíitů a Sunnitů. Vůdce Sunnitů byl především vojenský vůdce, který byl vybírán nebo volen, zatímco vůdce Šíitů byl především náboženským vůdcem a musel pocházet s Mohammedova rodu. S tímto rozdělením vzniklo i rozdílné posuzování úspěchu vládců. Zatímco u Sunnitů byl úspěch posuzován podle vojenských úspěchů, ze kterých byla usuzována míra spokojenosti Alláha s muslimy, tak u Šíitů se úspěch posuzoval podle boje Šíitů s nepřáteli, kterými byli míněni Sunnité uzurpující si vládu na muslimy. Vnitřní rozkol vedl kalify k centralizaci vlády a větší autokratizaci vlády. Velkým krokem k oddělení státu od náboženství bylo prohlášení dědičného práva kalifova rodu na úřad kalifa. Tento krok vedl mnoho muslimů k prohlášení arabské říše za neislámskou, neboť dle jejich názoru již nebyla podle Koránu. Zároveň s prosazením dědičného práva na úřad kalifa byla prosazována

³⁹ ESPOSITO, John L.. *Islam and politics*. Forth edition. New York: Syracuse University Press, 1998, s. 13. ISBN 0-8156-2774-2.

aristokratizace muslimské společnosti, která oddělovala arabské muslimy od nearabských muslimů. Tyto kroky dále prohlubovaly vnitřní nepokoje a nespokojenost prostých muslimů se systémem. Vývojem prošlo i soudnictví, které se také měnilo vlivem autokratizace a byrokratizace. Původně byl systém soudů založen na prosazování vládních dekretů a rozhodování rozepří. Řízení soudů bylo původně z provinčních úřadů. Postupně ale bylo zavedeno oddělení soudů od provinčních úřadů, tak aby podléhaly centrální vládě, a k jejich povinnostem přibýlo řešení prohřešků proti morálce, tedy dnešní právo šaría. „*Centralizace Umayyadské soudní administrativy se objevuje v posledních letech prvního století, politika která označila změnu v povaze soudního jmenování.*“⁴⁰ Se zaváděním práva šaría vznikaly i úřady pro kontrolu veřejné morálky, jejichž úkolem bylo kontrolovat dodržování práva šaría, a pokud našli prohřešek, tak osobu předali soudu. Arabské říše se tímto odklonila od starověkého práva k právu modernímu, které se vyznačuje veřejnou žalobou, což znamená, že v případě, kdy není poškozeného, pak žaluje stát a požaduje trest.

Autokratická vláda kalifa vytvořila paradox islámského zákona. Vlivem rozdílných tříd a jejich zastoupení v různých částech říše vznikly zákony rozdílné v různých částech říše. Přestože by se měl každý muslim řídit Koránem, tak jejich výkladů bylo příliš mnoho. Důsledkem byla snaha ulámů o definování islámského práva šaría. Toto právo se však lišilo od práva praktikovaného kalify z Damašku, což po mnoha rebéliích vedlo k pádu kalifů z Damašku a úřad kalifa získal nový rod, který hlavní město přesunul do Bagdádu. Nová dynastie Abbasidů přijala myšlenku jediného práva šaría platného pro všechny a starala se o duchovní blaho obyvatel arabské říše stavbou mešit a náboženských škol. Přestože Abbasidé hlásali návrat k původnímu islámu z dob Mohammeda, tak tento návrat se projevoval pouze posílením role náboženství ve státě. Pozice kalifa ve státě se však spíše oddálila od původního islámu. Nový kalif neomezil autokratický systém vládnutí, naopak posílil svou pozici v náboženství. Zatímco Správně vedení kalifé a rod Umayyadů prohlašovali úřad kalifa za zástupce proroka Mohammeda v muslimské komunitě, tak Abbasidé prohlásili úřad kalifa za zástupce Alláha na zemi. Stejně jako Umayyadé si Abbasidové ponechali dědičné právo na úřad kalifa. Zrušeno však bylo výsadní postavení arabských muslimů, neboť centrem říše se stal Bagdád, a tedy perští muslimové. K udržení říše pohromadě se Abbasidé také spoléhali na silnou armádu, navíc ještě posílili státní byrokracii, což následně vedlo k potřebě kalifa delegovat své pravomoci na své vezíry. Systém zákonů prošel za vlády Abbasidů největším vývojem.

⁴⁰ HALLAQ, Wael B.. *The origins and evolution of islamic law*. New York: Cambridge University Press, 2005, s. 57. ISBN-13 978-0-511-26407-8.

Práce započatá ulámy za Umayyadů byla postupně dokončena a na jejím základě vzniklo právo šaría. Také právě během této doby vzniknul titul uláma, neboli moudrý muž. Islám nemá systém kněží jako ostatní náboženství, ale komunita vede sebe sama. Snaha o sjednocení názorů v komunitě vedla k potřebě znalců islámu, kterými se stali ulámové. Postupně však ulámové přestali být znalci islámu a stali se náboženskými vůdci, učenci a soudci. Samotné právo šaría, tak jak jej ulámové vytvořili, není, jak by se mohlo zdát, jen právem vycházejícím z náboženství, ale ve skutečnosti je to směs náboženství, tradic a nově vytvořeného práva. Obecně se právo šaría skládá z Koránu, sunny, qijás a idžmá. Korán jsou výroky proroka Mohammeda, kterým je připisována největší spolehlivost o zdroji, který si je pamatoval. Sunna jsou další výroky Mohammedovi, kterým je připisována nižší věrohodnost, nebo Mohammedovi skutky, ale které jsou dostatečně spolehlivé. Qijás je systém odvozování pravidel, která nejsou popsána v Koránu ani v sunně, ale je možné je z nich analogicky odvodit. Idžmá je konsensu muslimské komunity, neboť podle Koránu komunita nepřipustí chybu. *„Ve skutečnosti byl skutečný vývoj islámského práva daleko víc komplikovaný a kreativní, než tato idealizovaná verze zachovaná islámskou vědou o zákoně. Klasický záznam zdrojů práva přehlédnul důležitou roli, jakou hrály osobní interpretace nebo soudy raných soudců a znalců práva. Ještě důležitější byl množství volitelných praktik, které pokud nesoudili opačně než islám, byly adoptovány a zapracovány do právních knih.“*⁴¹ Náboženským zákonem se tak staly tradice, které s islámem nesouvisely a zákony vytvořené na základě odhadu nebo dohody. Milníkem v islámském právu se stalo 10. století, ve kterém ulámové prohlásili islámské právo šaría za dokončené. Od tohoto okamžiku již nebylo možné měnit právo šaría a znalci soudního práva, tedy ulámové, psali pouze komentáře. Interpretování práva šaría bylo v konečném stavu možné pouze pro náboženské školy.

Abbasidé zavedli v soudnictví propojení náboženských a sekulárních soudců. Princip byl, že soudce podléhal kalifovi, ale soudil podle náboženského práva, kdy mu asistoval mufti, jehož úkolem byla interpretace práva. Soudce tak právo interpretovat zákony neměl. Právní praxe postupně ukázala nekompletnost práva šaría v některých oblastech. Řešením tohoto problému se stal systém dvou zdrojů práva. Prvním zdrojem byla šaría, která byla hlavním zdrojem ohraničujícím působnost druhého. Druhý zdroj se nazýval Mazalim a obsahoval nařízení kalifa. Soudy mazalim vznikly původně na potřebě soudit spory neřešitelné právem šaría a pro řešení případů ve státní správě, kde by mohlo docházet k problému, že by měl soudce nižší postavení než některá ze stran sporu. Varianta tohoto

⁴¹ ESPOSITO, John L.. *Islam and politics*. Forth edition. New York: Syracuse University Press, 1998, s. 20. ISBN 0-8156-2774-2.

systému dvou zdrojů práva existuje v současnosti v Saudské Arábii. Vláda Abbasidů jako kalifů arabské říše byla spojena s kulturním a náboženským rozkvětem. Celistvost říše na druhou stranu naopak dále upadala a i přes snahu centralizovat řízení se říše stále více štěpila. Guvernéři provincií zjišťovali, že kalif není schopen je z Bagdádu kontrolovat a vojenští velitelé zakládali vlastní státy, které byly pouze formálně součástí arabské říše. V roce 945 byl Bagdád dobyt rodem Buyidů, kteří ponechali kalifa Abbasidů hlavou arabské říše, ale bez jakékoliv skutečné moci. Konec arabské říše jakožto islámského státu přišel v roce 1258, kdy byl Bagdád dobyt Mongoly, neboť rozštěpená arabské říše nebyla schopná jednotného postupu na svou obranu.

Konec dynastie Abbasidů znamenal i konec islámského státu, neboť Mongolové byli první, kdo obsadil kalifův úřad nemuslimem. Podle původního islámu byl kalif vůdcem komunity, a to jak politicky, tak i nábožensky. Mongolové jako nemuslimové nemohli být vůdci komunity, které nebyli sami součástí, a ani duchovními vůdci náboženství, které nevyznávali. I přestože muslimská komunita přišla o svého vůdce a neporazitelnost, tak islám přežil a z politického hlediska posílil. Mongolové, kteří dobyli arabskou říši, postupně konvertovali k islámu, a přestože arabské říše se rozpadla, tak na jejích troskách vznikly tři nové muslimské státy. Byly to Osmanská říše, Safavidé a Mughalové. Jednotná muslimská komunita jako stát zanikla, ale myšlenka šíření islámu zůstala zachována. Díky zachování původních zákonů a systému společnosti nebyla změna příliš citelná pro běžné muslimy, a z toho důvodu se to nestalo ani důvodem pro zpochybnění víry v islám. Protože islám zůstal zachován a v novém uspořádání se dál šířil, tak to bylo důkazem pro muslimy, že Alláh přeje muslimům, neboť je spokojen s jejich vírou. Konec arabské říše také nijak razantně neovlivnil ulámy. Ti zůstali ochránci zákonů a tradic. Zatímco panovníci se soustředili na válku a vedení říše, ulámové dostali podporu pro zakládání mešit a škol, kde bylo zvyšováno vzdělávání a víra v islám. Neboť vzdělávání vedli ulámové, tak to byli také oni, kdo interpretoval islám, přestože každá škola jej interpretovala trochu jinak.

Kromě problémů jak udržet tak velkou říši pohromadě, čelili kalifové problémům náboženské a politické jednoty. Tento problém vznikl příliš rychlou expanzí islámu. Zatímco hranice se příliš rychle vzdalovaly od středu říše, tak náboženská jednota byla zaváděna jen pomalu, a stejně tak politické funkce pro správu provincií byly udělovány rychle bez velké kontroly. Tento fakt taktéž posílil nestabilitu arabské říše, což později vedlo k rebeliím. Úspěšné rebelie, které měnily zdroj moci v arabské říši, postavily muslimy před otázku, jak se pozná správný vůdce muslimské komunity. Postupně se tak ustálil názor, že kalif musí

dodržovat a prosazovat zákon šaría. To bylo jediné kritérium, které postupně splňovali všichni, kdo zastávali úřad kalifa.

2.2 Osobnosti islámského fundamentalismu

Mezi islámské reformisty patřila řada vůdců muslimských zemí. Těm však většinou nešlo o skutečnou obnovu islámu, ale o reformu jejich muslimského státu, tento fakt vyplývá z faktu, že většina reformem se soustředila na armádu a úřední aparát. Snaha o reformu společnosti byla buď vedlejším efektem, nebo v té oblasti nebyla snaha žádná. Tyto změny však postavily tyto vládcy před dilema, jakou kulturu chtějí ve své zemi prosazovat. Reformy v armádě a v úřadech sebou nesly reformy v zákonech a školství, a ty znamenaly reformy ve společnosti. Vznikl tak velký kulturní střet mezi modernizující se společností, která se stávala prozápadní, a společností, která chtěla být nacionální, a jako součást své identity měla i islám, který byl modernizací vytlačován. Často se v tomto případě mluví o příliš rychlých změnách, na která nebyla muslimská společnost připravena. Příkladem toho byl proces modernizace Egypta na konci 19. století, kdy díky modernizaci vzniknul nový právní systém, který odsunul tradiční islámské právo na okraj, a kdy začaly vznikat sekulární školy. Tento nový systém vzal ulámům jejich tradiční roli učitelů a znalců zákona, což vedlo k rozdělení populace na vzdělanou sekulární část a nábožensky smýšlející většinu. Vlivem zásahů Francie a později Velké Británie došlo k dalšímu odcizení těchto skupin, neboť sekulární část byla většinou prozápadní, nábožensky smýšlející část prosazovala nacionalismus. Systém reformy islámu vládcem se postupně ukázal jako problematický a většinou nefunkční. Reformní snahy přicházející ze střední vrstvy většinou neměli dostatečnou podporu. Mnohem úspěšnější byly snahy o modernizaci islámu spojené se snahami o jeho obnovu. Taková hnutí nenarážela tolik na problémy konfliktu mezi sekulárním státem a islámem.

„Dvě osobnosti dominovaly historii islámu v dvacátém století: Gamal al-Din Al-Afghani a Taqi al-Din Ahmad Ibn Taymiyya.“⁴² Al-Afghaniho byl nejsilnější v Egyptě. Tehdy byl Egypt pod nadvládou Angličanů a byl tam stále silný vliv Francie po Napoleonu Bonaparte. Evropské mocnosti tak prosazovali své zájmy bez ohledu na aktuální politickou situaci. U al-Afghaniho není jisté, zda byl sunnitský muslim, nebo šíitský muslim. Podle zpráv z té doby bylo možné obojí. Tento fakt však nic nemění na jeho pozorováních, podle kterých byl úpadek muslimského světa způsoben fanatismem a tyraníí. Fanatismus v al-

⁴² JANSEN, Johannes J.G.. *The dual nature of islamic fundamentalism*. New York: Cornell University Press, 1997, s. 26. ISBN 0-8014-3338-X.

Afghaniho pojetí neznamenal to co dnes, tedy silné náboženské zanícení, radikály, či fundamentalisty, ale fanatikem byl ten, kdo reinterpretoval, či chybně vykládal Korán tak, aby to odpovídalo současné situace, a tím oslaboval islám a víru muslimů. Tyranií byly vlády al-Afghaniho doby, které měli být nahrazeny parlamentním systémem. Al-Afghani spolupracoval na svých pracích s Mohammedem Abduhem. Ve své společné práci tvrdili, že úpadek muslimského světa způsobil odklon od víry, a že obnova je možná, neboť Západ není tak silný, aby v tom dokázal muslimům zabránit. Některé části textu však nejsou jednoznačné a nevyplývá z nich jasně původní smysl. V případě obnovy islámu, tak není jasné, jestli byl myšlen návrat k původní víře z dob proroka Mohammeda, nebo jestli to mělo znamenat přizpůsobení islámu moderní době. Názor na tento problém se postupně vyvíjel. V době kolonializace a přetrvávající nadvlády Západu nad muslimskými zeměmi se jako správná varianta považovalo reinterpretování Koránu na moderní dobu. Jak postupně získávali muslimské země nezávislost, a vliv Západních mocností slábl, začali muslimové považovat za správnou variantu aplikování původního islámu na moderní svět. Abduh tvrdil, že starý typ učení je nejasný a neumožňuje skutečné učení se islámu. Podle jeho názoru mělo být islámské učení modernizováno, stejně jako muslimské soudy. Podle klasického muslimského pohledu je spravedlivým vůdcem ten, kdo má znalosti práva a konzultuje své názory. To je důvodem tak silného postavení ulámů v muslimské společnosti. Podle Abduha však pouze spravedlivý diktátor může modernizovat islám. Abduh se stal jedním ze zakladatelů moderního islámského fundamentalismu hlavně díky své funkci Velkého Muftího Egypta, která z něj dělala postavu hodnou následování. Jeho hlavní společnou práci s Al-Afghanim byly články, které psaly. V nich tvrdili, že neexistuje žádná příslušnost k národu, ale pouze příslušnost k náboženství a víře. Tato myšlenka se stala ospravedlněním islámských fundamentalistů, kteří bojují proti sekulárním vládám, neboť podle této neexistence národní příslušnosti je národní vláda nelegitimní a pouze uzurpuje moc, která jí nepatří.

V roce 1897 se k Abduhovi přidává Syřan Mohammed Rashid Rida, a začíná s ním spolupracovat. Rida pomáhal Abduhovi s prací na komentářích ke Koránu známých jako Tafsir al-Manar, které se staly mezi muslimy velmi rozšířené. Ve svých pracích Rida dospívá k poznání, že cílem muslimů by mělo být aplikování práva šaría. Nejvýznamnějším Ridovým skutkem bylo však znovuobjevení Ibn Taymiyya. Ibn Taymiyya se díky tomu stal otcem moderního islámského fundamentalismu. Jeho názory se v mnohém lišili s tehdejšími moderními muslimy. Například v systému státního řízení se velmi odlišoval i od řady islámských fundamentalistů, neboť byl pro monarchii. Podle jeho zápisků byla nespravedlivá vláda sultána lepší, než země bez sultána. Na druhou stranu v přístupu muslimů k nevěřícím a

odpadlíkům od víry dával za pravdu radikálním islámským fundamentalistům, když tvrdil, že nevěřící mají být vyloučeni z muslimské komunity a odpadlíci zabiti. Odpadlíci od islámu byli podle jeho tvrzení největší hrozbou pro islám. Už na samotném počátku čelila islámská komunita občanské válce a toto nařízení mělo občanským válkám zabránit. Svého uplatnění našla myšlenka boje s nevěřícími za Taymiyyova života, kdy muslimské země čelili útoku Mongolů. Taymiyya je považoval za ještě větší zlo než odpadlíky od víry a tvrdil, že stejně jako každý muslim musí bojovat s odpadlíky, tak musí také bojovat s Mongoli. Situace se mění po konverzi muslimského krále Ghazana k islámu, ale ani to nemění nic na Taymiyyovu názoru na boji s Mongoli, a proto vyzývá k džihádu proti mongolským odpadlíkům a jejich králi. „*Jakým standardem mohl být Ghazan považován za nevěřícího po jeho konverzi k islámu v roce 1295? V tomto bodě přichází Ibn Taymiyyova právní genialita do hry ... Ibn Taymiyya opakovaně prohlašuje, že neaplikují muslimské právo šaría, ale následují jejich vlastní právo známé jako Yasa.*“⁴³ Ibn Taymiyya tak vytvořil základ pro definici muslima a muslimského státu pro islámské fundamentalisty. Muslim je ten, kdo přijal islámskou víru a řídí se právem šaría. Muslimský stát je takový, kde platí právo šaría, a kde toto právo stojí nad všemi ostatními zákony.

Významnou osobností moderního islámského fundamentalismu byl Ibrahim Husayn Shadhili Sayyid Qutb. Byl to on, kdo přišel s obhajobou násilí a zabíjení vycházejícího z Koránu. Qutb studoval na Dar al-Ulum a šest let byl učitelem, poté nastoupil k ministerstvu vzdělání, kde byl vyslán do Spojených Států Amerických, aby se vzdělával. Ke Společenství muslimských bratrů se přidal po návratu v roce 1951. Když v Egyptě proběhla revoluce Svobodných důstojníků, To již s nimi úzce spolupracoval, což mu zajistilo funkci kulturního poradce v novém režimu. Krátce po převratu se však s režimem rozešel kvůli ideovým neshodám. Režim se po převratu začal ubírat ve směru sekulárního státu, zatímco Qutb věřil, že Egypt by měl jít cestou islámského státu, a své základy postavit na právu šaría. Qutb se dostal do střetu s režimem díky svým článkům v novinách Společenství muslimských bratrů a své další literární tvorbě. Byl několikrát zatčen a v roce 1955 odsouzen na 15 let do vězení. V roce 1964 byl předčasně propuštěn, ale o rok později je znovu zatčen a obviněn ze zrady, pokusu o zavraždění prezidenta a pokusu o převrat. V srpnu 1966 je Qutb popraven. Ve své knize *Ma'alín fi al-Tanq* obviňuje muslimské komunity, že je Gahili, což je termín, který lze přeložit jako bezvěrecká, antimuslimská, či odpadlická. Jeho práce obsahuje komentáře ke Koránu pod názvem *Ve stínu Koránu*. Část těchto komentářů napsal na svobodě a část až

⁴³ JANSEN, Johannes J.G.. *The dual nature of islamic fundametalism*. New York: Cornel Univerzity Press, 1997, s. 36. ISBN 0-8014-3338-X.

během svého pobytu ve vězení. Zajímavý je jeho komentář k Josefovi, když byl správcem v Egyptě. Egypt byl podle Qutba pod vládou faraóna bezbožný, ale protože byl Josef prorokem, tak jeho správcovství bylo podle božích zákonů, neboť bůh zamezuje tomu, aby prorokové jednali hříšně. Qutb ve své práci tvrdí, že zákony společnosti jsou irelevantní a nemají skutečný význam, neboť jedinými pravými zákony jsou ty, které dal bůh lidem, tedy zákony islámu. Tedy ten kdo žije podle islámských zákonů, ten žije civilizovaně, ten kdo žije podle jakýchkoliv jiných zákonů, ten žije jako barbar. Nikdo tak nesmí nikomu zákony nařizovat, jak má žít, protože všichni musí žít podle božích zákonů, tedy podle Koránu, kde je již vše napsáno. Přestože Qutb neměl klasické náboženské vzdělání, které je časté u myslitelů a vůdců islámských fundamentalistů, ale vystudoval literaturu, tak jeho slovům naslouchá mnoho muslimů, neboť dle jeho slov k němu promlouval bůh skrz Korán.

Rozdílnost mezi muslimy, a to především mezi islámskými fundamentalisty a ulámy podporovanými státem, je velmi dobře viditelná na případu Shukriho Ahmada Mustafi. Ten byl obviněn z účasti na vraždě Sheikha Mohammeda Husayna al-Dhahabiho bývalého ministra náboženských záležitostí v Egyptě. Podle vlády byla za smrt al-Dhahabiho odpovědná Shukriho skupina islámských fundamentalistů a Shukri byl jedním z organizátorů. Soud Shukriho za účast na vraždě odsoudil k trestu smrti. Tím zajímavějším ale je průběh soudu, na kterém dostal Shukri možnost obhajovat myšlení své skupiny a svou práci. Proces se odehrál v listopadu 1977 a vzbudil velkou pozornost mezi muslimy. Shukri, kterého je možné označit za islámského fundamentalistu podle jeho teze návratu společnosti a státu k počátkům islámu, se v mnohém velmi odlišoval od ostatních islámských fundamentalistů. V některých věcech se dokonce odlišoval natolik, že si byli islámští fundamentalisté s běžnými muslimy bližší. Shukri před soudem zmínil svojí literární tvorbu spolu s tvorbou své skupiny, která obsahovala několik knih, každá o několika stech stranách. Ve svých knihách, které mu byly dle jeho slov zkonfiskovány režimem, popisuje, jak by měla vypadat muslimská společnost podle islámu, jak tohoto cíle dosáhnout, a jakých cílů má muslimská společnost dosáhnout. Takovéto myšlenky by byly běžné pro většinu islámských fundamentalistů, a i mnoho běžných muslimů by proti nim nic nemělo. To v čem se Shukri odlišoval od běžného vnímání státu a muslimské společnosti ve spojení s islámem je jeho důraz na detail a autentičnost, spolu s otázkou náboženské autority. Podle Shukriho je jedinou autoritou islámu Alláh a prorokové, skrz které hovořil k lidem. Podle všech muslimů je nejvyšší autoritou Alláh a prorok Mohammed, ale Shukri zašel dál, tím že je považoval za jediné, tedy že ulámové, znalci práva a vykladači víry, nemají žádnou autoritu při výkladu božího slova. Tato myšlenka sama o sobě by otrásla celým muslimským světem, neboť

současný islám je postaven kromě Koránu také na konsensech ulámů a na tradici vykládání islámského práva. Shukriho však prohlásil, že ani ulámové, ani tradice nemají žádnou hodnotu, neboť jsou vytvořeny lidmi, a lidé jsou nedokonalý, tedy i pravidla, která vytvoří, jsou nedokonalá a chybná. Jediným dokonalým zákonem je ten získaný od Alláha, tedy Korán. Ve vztahu k autentičnosti zachází Shukri ještě dále. Vzhledem k faktu, že tradice i konsensy jsou vytvořeny bez vztahu na boží slova, tak nejsou autentická, a tedy lze pochybovat o jejich pravdivosti vzhledem k božím slovům. Na druhou stranu je i Korán dílem stvořeným člověkem, a proto lze pochybovat i o jeho pravdivosti vzhledem k božím slovům. Shukriho kritika zavedeného pořádku v Egyptě, a v muslimských zemích obecně, připomíná 16. století, kdy vznikala protestantská hnutí, která se stavěla proti moci katolické církve, a to buď z důvodu, že církvi jde pouze o moc, a ne o náboženství, nebo proto, že si církev přivlastňovala boží pravdu. Právě v přivlastňování si boží pravdy lze nalézt spojitost mezi protestanty a Shukrim. Historie ukázala, že takovýto spor vede k násilí, zabíjení a válkám. V případě současného islámu to vede k terorismu namísto válek, neboť začít v moderní době válku je problematické. Oproti katolické-protestantským sporům ze 17. století, tak stojí sunnitsko-šíitsko-alávistické spory 20. a 21. století. Shukriho kritika muslimských autorit tak jen přilila olej do ohně vnitřních náboženských sporů a povzbudila islámské fundamentalisty, kteří náboženské autority neuznávají. Asi nejodvážnějším Shukriho výrokem před soudem bylo, když tvrdil, že cílem muslimů není boj s Izraelem. Na otázku zda by se mu líbilo, kdyby do jeho domu vstoupili Izraelci, odpověděl kontroverzně, avšak příznačně, že by se mu něco takového nelíbilo, ale stejně tak se mu nelíbilo, když do jeho domu vstoupili příslušníci egyptské tajné policie. Tímto svým tvrzením jasně prohlásil, že někteří věřící muslimové jsou podle něj rovni s židy. Větší urážka vlády muslimského státu už snad ani nebyla možná. Přes tato všechna fakta, by nejspíš shukriho skupina mohla dál existovat, nebýt doby, ve které vznikla, neboť v osmdesátých letech dvacátého století panovaly spory mezi vládou a náboženstvím a vláda potřebovala ukázat silnou ruku proti náboženským fundamentalistům.

Vlády v islámských zemích čelí nepříjemnému paradoxu, pokud jsou sekulární. Na jedné straně musí ukázat, že jsou silné a na náboženství nezávislé, na druhé straně musí působit, že jsou v souladu s islámem, aby proti sobě nevyvolaly náboženský převrat. Z toho důvodu, se egyptská vláda v době shukriho procesu soustředila na skupiny islámských fundamentalistů a extrémistů, kteří neměli silnou podporu, a kde vláda mohla ukázat svou sílu. Během procesu byla shukriho skupina vystavena silnému tlaku, kdy byla popisována jako nemilosrdná zakazující členům opustit ji pod trestem smrti. Byla popisována 'svědectví' zavražďovaných členů, kteří se náhle odhodlali vypovídat. Skutečná myšlenka shukriho

skupiny se zakládala na faktu, že pouze společnost, kde platí islámské právo z Koránu, je skutečně muslimská. Proto vznikla shukriho skupin, kde bylo dodržováno písmo Koránu, a členové skupiny tak byli skutečnými muslimy. Nebýt členem, tak pouze znamenalo nebýt pravým muslimem, nikoliv být zabit. Mnoho skupin islámských fundamentalistů již před Shukrim tvrdilo, že ti kdo nedodrží právo šaría nejsou skutečnými muslimy, a proto požadovali zavedení práva šaría mocí státu. Cílem shukriho skupiny bylo pouze, aby existovalo společenství pravých muslimů, nikoliv přinucení ostatních k víře silou.

Soudce Muhammad Said Al-Ashmawi je jedním z příslušníků muslimské vyšší třídy a o islámských fundamentalistech mluví jako o odpadlících od islámu, neboť podle něj je povinností každého muslima být spravedlivý. Islámští fundamentalisté podle jeho názoru narušují spravedlnost tím, že se uchylují k násilí, kde nerozlišují mezi vinnými a nevinnými. Al-Ashmawi dále tvrdí, že islámské právo šaría je vytvořené člověkem a tedy chybné, neboť chybovat je lidské, pouze bůh je dokonalý. „*Korán, Al-Ashmawi ukazuje, nezmiňuje, dokonce ani nepředepisuje, trest mnoha zločinů, které egyptský trestní řád trestá tvrdě: uplácení, špionáž, ... obchod s drogami a mnoho dalších, a některé z nich nejsou také řešeny islámským trestním právem.*“⁴⁴ Al-Ashmawi dává příklad problému islámského práva na alkoholu a drogách. Alkohol je neustále v muslimských zemích odsuzován, jako největší nebezpečí pro každého muslima a jsou za něj přísné tresty, přestože je to ve skutečnosti problém ojedinělý a porušení zákazu alkoholu nezpůsobuje velké problémy. Naproti tomu jsou drogy řešeny jen málo a islámští fundamentalisté je zmiňují zřídka nebo vůbec. Ve skutečnosti však tento problém s drogami v muslimském světě daleko přesahuje rozsahem alkohol a soudy jej musí řešit neustále. Jak tedy může být Korán navždy platný, pokud tento problém neřeší.

Snahy muslimské vyšší třídy o reformu islámu se dají shrnout obecně jako nenásilné, se silným zaměřením na logiku, diskuzi a znovuprozkoumání starých textů. Tímto se velmi liší od ostatních islámských fundamentalistů, kde je hlavním směrem nekritické přijetí starých pořádků a jejich vynucení mocí státu. Navíc se často hnutí islámských fundamentalistů snaží prosadit své požadavky násilím nebo hrozbou použití násilí, ačkoliv tomu tak není vždy. Odlišnosti jsou patrné také při používání logiky při interpretování Koránu. Zatímco muslimský myslitelé z vyšší třídy se obvykle snaží o pochopení celého Koránu a z jednotlivých poznatků pak složit směřování celého islámu, tak mezi islámskými fundamentalisty převládá princip předdefinování správného směru islámu, a na základě tohoto směru pak nalezení ospravedlnění v některé části Koránu. Toto logické ospravedlňování

⁴⁴ JANSEN, Johannes J.G.. *The dual nature of islamic fundamentalism*. New York: Cornell University Press, 1997, s. 107. ISBN 0-8014-3338-X.

islámských fundamentalistů tak vychází jen z omezené části Koránu, ačkoliv jiná část Koránu může tuto logiku popírat. Přestože jsou postupy muslimské vyšší třídy při práci s Koránem založeny na lepší logice, a jejich zásady jsou méně radikální, tak mají menší podporu než islámští fundamentalisté, a také mají méně úspěchů při prosazování svých myšlenek. Většina úspěchů muslimské vyšší třídy v oblasti islámu se většinou týká spíše akademické půdy než praktického života. Příkladem je Nasr Hamuid Abu Zayd, kterému se podařilo zavést debatu na téma reinterpretační islámských tradic a konsensů vzhledem k historickému kontextu. Abu Zayd se však podobně jako mnoho jiných umírněných reformistů islámu střetává nejen se stávajícím režimem, ale i s islámskými fundamentalisty, kteří mají odlišný názor na revitalizaci islámu. Poté co byl obviněn z opuštění islámu, musel opustit zemi a odjet do Evropy. Důvodem k tomu nebyl trest smrti, neboť ten by mu hrozil pouze v případě, že by v Egyptě platilo právo šaría, a který by si přáli islámští fundamentalisté, ale konec manželství. Na rozdíl od opuštění islámu, které egyptské právo netrestá, tak zákaz manželství nemuslima s muslimkou zakazuje egyptské právo stejně, jako ho zakazuje právo šaría. Vzhledem k tomu, že Abu Zayda prohlásil egyptský soud v roce 1995 za nemuslima, tak by mu v případě, že by zůstal v Egyptě, nebezpečí stíhání za cizoložství. Na tomto příkladu je tak dobře patrné, že islámští fundamentalisté umějí dobře využívat i systému sekulárního státu, přestože jsou zásadně proti takovému systému.

Jedním z myslitelů muslimské vyšší třídy byl i milionář Farag Foda. Ten upozorňoval na skrytá nebezpečí aplikování islámského práva šaría. Například podle práva šaría musí být přiměřeně zahaleno tělo nejen ženy, ale i muže, což by ve svém důsledku znamenalo tresty pro hráče fotbalu, kteří hrají v šortkách, a tak porušují právo šaría, neboť mužská lýtka by neměla být odhalena na veřejnosti. Mnoho nepřátel mezi islámskými fundamentalisty mu udělaly jeho články proti islámským fundamentalistům a ulámům. V nich Foda tvrdil, že islámští fundamentalisté jsou posedlí sexem, a to je důvod, proč tolik prosazují omezování žen, neboť pokud ženy nemají oni, pak chtějí ženy zakázat ostatním. V roce 1992 byl Farag Foda zavražděn, a po jeho smrti vyšel článek, který vypisoval důvody jeho zavraždění. Bylo mezi nimi snižování obrazu islámu, ponižování ctnostných a respektovaných ulámů a zavrhování práva šaría jako jediného práva pro islámský stát. Farag Fodovi knihy jsou v muslimském světě stále čteny, ale jejich čtenáři jsou především vzdělaní umírnění muslimové. Ti oproti islámským fundamentalistům nepreferují radikální akce, ani nemají tendence uchýlovat se k násilí.

Podobně jako byla reformní hnutí v Egyptě a na středním východě, tak podobná hnutí byla i v muslimské Indii. Indie byla na přelomu 19. a 20. století pod britskou nadvládou a

původní vládce byl jen symbolem, avšak žádnou skutečnou moc neměl. Nejvýznamnějším muslimským reformátorem v 19. století byl Sayyid Ahmad Khan. Jeho život poznamenala jeho práce pro Východoindickou společnost, kde získal jiný pohled na vládnoucí Brity. Jeho snaha o obnovení muslimské společnosti proto neobsahovala revoluční prvky, ale soustředila se na postupnou obnovu společnosti. Důležitým předpokladem khanovi obnovy islámu bylo spojení islámu s moderními vědeckými poznatky a nikoliv slepé následování původních historických interpretací Koránu. Právě potřeba spojit islám a vědu vedla Khana k založení univerzity islámu v západním stylu. „V roce 1864 Ahmad Khan založil Vědeckou společnost, která překládala důležité západní texty do Udu. V roce 1874 založil Muhammadskou Anglo-Orientální školu v Aligarhu (přejmenovanou na Aligarhskou muslimskou univerzitu v roce 1920) po vzoru univerzity Cambridge, kterou navštívil.“⁴⁵ Ve své snaze o spojení islámu s vědou se snažil dojít k harmonii obou pomocí symbolického výkladu Koránu. Tímto se velmi lišil od klasických islámských fundamentalistů, kteří naopak striktně prosazovali doslovný výklad Koránu a Hadithu. Při nové interpretaci Khan rozlišoval zákony náboženské a zákony sociální, neboť zákony náboženské byly dle jeho názoru neměnné, zatímco společenské zákony bylo možné vykládat. Podobně jako mnoho moderních reformátorů islámu i on označoval nerovnost mezi mužem a ženou za nemuslimskou a prosazoval právo žen na vzdělání a rovné postavení v manželství. Kahanovi pokračovatelé dále rozvedli myšlenku potřeby modernizace islámu a upozorňovali na fakt, že mnoho islámských zákonů v oblasti společenského života vzniklo postupně na základě aktuálních tradic platných v té době, a přitom nevycházely z Koránu. Pokud tedy tyto zákony vznikly na základě historického vývoje islámu a společnosti, pak je pro reformu islámu potřeba, aby tyto zákony byly přezkoumány a pozměněny podle aktuálních poměrů. Oproti názorům na změnu společnosti, kde Khan trval na nezávislosti změn na politickém režimu, také v otázce nacionalismu se Khan jasně postavil proti spojení muslimů s indickým nacionalismem. Podle jeho názoru nebyla dlouhodobá koexistence možná vzhledem k převládajícímu hinduistickému přesvědčení v indické populaci. Z toho důvodu prosazoval samostatnost muslimů.

Představitelem hnutí obnovy islámu v Indii byl Shah Wali Allah. Podobně jako al-Wahhab i on prosazoval návrat k původnímu islámu. Na rozdíl od al-Wahhaba však jeho pojetí návratu nebylo tak radikální, neboť neprosazoval zavržení současného islámu, ale jeho postupnou změnu zpět k základům. Jeho skupina proto nemusela bojovat s ostatními

⁴⁵ ESPOSITO, John L.. *Islam and politics*. Forth edition. New York: Syracuse University Press, 1998, s. 55. ISBN 0-8156-2774-2.

muslimy. Na druhou stranu v Indii a jejím okolí bylo mnoho jiných náboženství, které již tato skupina za nepřátelské považovala. Hnutí vzniklo vlivem úpadku Mughalské moci, což jako většina hnutí obnovy islámu připisovali opuštění pravé víry muslimy, a jen návrat k této pravé víře mohl tento úpadek zvrátit. V jeho hnutí po jeho smrti pokračoval jeho syn Shah Abdul Aziz a po něm Sayyid Amad Barelewi. Barelewi zavedl jako součást hnutí džihád jako nutnost pro prosazení islámu, a jako centrum aktivit hnutí si vybral území dnešního Pákistánu.

Nejpočetnějšími a nejaktivnějšími byla hnutí obnovy islámu v Africe. Tato hnutí se lišila v militantnosti, způsobu změny islámu i v povaze jejich náboženského vůdce. Některá hnutí jako to al-Wahhaba se striktně vymezovalo proti ostatním muslimům a někdy s nimi i bojovalo, zatímco jiná se odkazovala na společnou muslimskou komunitu a prosazovala hlavně konvertování. Některá hnutí prosazovala striktní návrat k původnímu islámu, jiná dávala přednost změnám současného islámu po vzoru původní komunity, ale s přihlédnutím k nové době. Někteří vůdci hnutí za obnovu islámu se prezentovali jako obyčejní muslimové, kterým jde o dobro muslimské společnosti, zatímco jiní šly až tak daleko, že se prohlásili za Mahdiho vybraného Alláhem, který napraví muslimskou společnost. „*Súdánský Mahdi, stejně jako Sayyid Ahmad Barelewi v Indii, Uthman Fodio v Nigérii a Muhammad Ali ibn al-Samusi v Libyi, se stal nábožensko politickým vůdcem islámského hnutí, které chtělo založit teokratický stát, který by znovu vytvořil ideální ranou islámskou komunitu / stát.*“⁴⁶ Tato raná hnutí obnovy islámu se shodovala v požadavku na obnovu původního islámu, neboť současný úpadek byl důkazem, že Alláh se od muslimů odvrátil. Úpadek chápali jako vnitřní úpadek muslimské společnosti. Důležité proto podle nich bylo napravit chyby, které do islámu vneslo následování tradic. Tato náprava byla možná pouze silou státu, neboť úpadek postihl jak jedince, tak komunity, a tedy jak společenský tak soukromý život se musel znovu podřídit islámu.

2.3 Islám a politika

Vazby politiky na islám a islámu na politiku jsou velmi silné v obou směrech a události v Egyptě za posledních několik desetiletí jsou toho jasným důkazem. Přestože egyptský prezident Nassir zakázal Společenství muslimských bratrů, tak to neznamenovalo, že by se egyptská politika zbavila závislosti na náboženství. Nálady mezi Egyptany postupně donutily egyptskou vládu k přijetí zákonů vycházejících z práva šaría, například zákaz

⁴⁶ ESPOSITO, John L.. *Islam and politics*. Forth edition. New York: Syracuse University Press, 1998, s. 41. ISBN 0-8156-2774-2.

prodávání alkoholu v letadlech egyptských aerolinií. Tyto zákony a nařízení však nevedly, jak vláda doufala, k oslabení islámských fundamentalistů v Egyptě, ale naopak k posílení jejich vlivu a nárůstu jejich činností. Stejný efekt mělo i znovupovolení Společenství muslimských bratrů. Největší posílení hnutí islámských fundamentalistů dosáhlo po prohraných válkách s Izraelem. Vítězství Egypta nad Izraelem mělo být triumfem egyptského režimu nad islámskými fundamentalisty. Porážka měla logicky opačný efekt, kdy islámští fundamentalisté tvrdili, že porážka dokazuje neschopnost vlády řídit zemi, a proto by mělo politickou moc převzít náboženství. Někteří členové egyptské vlády dokonce ani nechápali skutečnou povahu a nebezpečí islámských fundamentalistů. „*Ahmad Rushdi totálně sekulární, z tohoto světa vysvětlení náboženského extremismu, a dokonce ani nevážil možnost, že něco z toho může mít jiné než ekonomické základy.*“⁴⁷ Na základě pozorování a statistik došli egyptští ministři vnitra k závěru, že nejhorší co se dá udělat s islámskými fundamentalisty, je zavřít je do vězení, neboť ve vězení získají kontakty a dále se radikalizují. V oblasti školství šla egyptská vláda cestou ovládnutí náboženských škol ulámy loajálními režimu. Výsledkem však byl pouze přenos moci v náboženském školství na ulámy, kteří jí využili k šíření konzervativního islámu, což oslabovalo sekulární vládu a posilovalo islamisty. 31. září 1992 vyšel článek v týdeníku Ruz al-Yusuf, který se zabýval možností, jak by vypadal Egypt, pokud by islámští fundamentalisté v Egyptě získali politickou moc. Článek se zabýval dopady zavedení striktního práva šaría, které reprezentoval především na kultuře, která by tím silně utrpěla. Zabýval se také změnou sociální a politické atmosféry v Egyptě po nástupu islámských fundamentalistů k moci. V tomto ohledu je částečně možné srovnávat díky událostem po zvolení egyptského prezidenta Muhammada Mursího. Článek tvrdil, že v Egyptě vznikne nejednota, budou trestáni sekularisté, budou podniknuty kroky ke zničení, nebo zbavení se památek z dob před islámem, boj s levicí a podpora islámských organizací. Co se týká nejednoty Egypta, tak ta se jasně projevila nejen v konfliktu muslimů s křesťany a sekularisty, ale i v boji kmenových vůdců s centrální vládou. Trestání sekularistů islámskou vládou se v Egyptě nekonalo, na druhou stranu režim prezidenta Mursího dlouho nevydržel, takže je možné, že by k tomu později došlo. Kroky islámské vlády proti památkám z dob před islámem podniknuty nebyly, ale vzhledem k tomu, že se o tom vážně mluvilo, tak je velmi pravděpodobné, že by k tomu došlo. Boj s levicí se v Egyptě neodehrával, neboť islamisté měli tak velikou politickou sílu, že se levice nemuseli obávat. Znovu platí, že pokud by režim existoval delší dobu, tak mohlo dojít i k boji islamistů s levicí, to ale nelze s jistotou potvrdit,

⁴⁷ JANSEN, Johannes J.G.. *The dual nature of islamic fundamentalism*. New York: Cornell University Press, 1997, s. 172. ISBN 0-8014-3338-X.

ani vyvrátit. Podpora islámských hnutí a organizací je v zemích se silným vlivem islámského náboženství běžná, rozdíl bývá spíše v typu skupin, které jsou podporovány. Nelze tedy říci, že by se v tomto ohledu v Egyptě něco výrazně změnilo. V závěru článku měl jeho autor sto procentní pravdu, když tvrdil, že vládu islamistů ukončí vojenský převrat, protože to byla právě armáda, která svrhla vládu prezidenta Mursího. Vnitřní politický dopad vlády islamistů byl vcelku zřejmý, ačkoliv se vláda nestačila plně rozvinout, aby bylo možné ji detailněji prokoumat. Dopad na vnější politiku nelze přesně určit. Byly slyšet hlasy o nové válce s Izraelem, ale takové hlasy se v muslimských zemích ozývají pravidelně, a proto z nich nelze nic konkrétního vyvozovat ohledně vnějších vlivů politiky islámské vlády v Egyptě.

Podle studií z poloviny dvacátého století, se v zemích s velkými sociálními problémy, které ohrožují společnost, razantně zvyšuje vnitřní napětí, které může vyústit ve vnitřní kulturní střety. Přesto byla islámské hnutí považována za nevýrazná, bez podpory a dočasná. Islámští fundamentalisté získali popularitu slibováním zavedení pořádku a spravedlivějšího sociálního systému. To bylo podle studií pochopitelné a běžné, ale nepředpokládaným, nebo spíše nedoceneným elementem, byl kulturní střet. Pro západní svět byla hloubka kulturního střetu nepochopitelná, neboť v západním světě takový střet nebyl. V Evropě i Americe se samozřejmě kultury střetávaly, nebyly však tak rozdílné, ani tak protichůdné, jako v případě islámu a západní kultury.

Podle některých muslimů je povinností muslima být politicky aktivní a snažit se přispět k vytvoření a udržení islámského státu. Tato myšlenka se opírá o některé verše Koránu a některé části Hadithu. Příkladem jsou verše z Koránu, ve kterých se říká, že věřící muslim by měl bránit spravedlnost, že Mohammed by měl vést lidi v tom co je špatné a co je dobré, a že věřící muslimové mají docházet ke konsensu v otázkách víry. Tyto věty jsou některými islámskými fundamentalisty spojovány a užívány v symbolice, takže je možné v nich nalézt jiný než zřejmý význam. Příkladem je symbolika proroka Mohammeda jako vůdce muslimů. Pokud pak je ještě Korán brán jako zákon nařizující muslimovi jak správně žít, pak by po úpravě mohl znít „vůdce muslimů vede lidi v tom co je dobré a co správné“. Tato věta se dá spojit s obranou spravedlnosti a výsledek je výzva pro všechny pravověrné muslimy k následování vůdce, který brání spravedlnost, neboť ví co je správné a co muslimskému světu škodí. Pokud se k tomu ještě přidá konsensus muslimů silných ve víře, pak je výsledkem povinnost každého muslima k napravení toho co většina muslimů považuje za špatné, o čemž rozhoduje silný vůdce islámu, který ví co je pro muslimy dobré.

Po získání samostatnosti se začala většina muslimských zemí snažit o modernizaci státu a společnosti, za účelem posílení ekonomiky, rozvoje vědy a posílení postavení státu na

mezinárodní úrovni. Postupem času se ukázalo, že proces modernizace muslimských zemí nekompenzuje kulturní úpadek dostatečným ekonomickým růstem. Takovýto dojem z modernizace měli především prostí muslimové, kteří tvoří většinu populace muslimských zemí. Tento problém modernizace a sekularizace tak vytvořil prostor pro islámské fundamentalisty. Frakce islámských fundamentalistů se shodují v několika společných názorech. Zaprvé úpadek vzniknul tím, že muslimové přestali dodržovat nařízení islámské víry a to jak v soukromém životě, tak ve veřejném. Za druhé tento úpadek umožnil proniknutí západní kultury do muslimských zemí a vedl k experimentům v politické, sociální a vojenské oblasti, vyznačující se sekularizací a rovností pohlaví. To následně vedlo k ignoranci a úpadku islámu. Za třetí tento proces je možné zvrátit pouze reislamizací soukromého i veřejného života, zavedením islámského práva Šaría a zbavením se západních vlivů. Přičemž západními vlivy se myslí západní oblečení, rovnost pohlaví a sekularizace, nikoliv však západní technologie, jako jsou elektřina nebo moderní zbraně. Za čtvrté jedinou možností reislamizace společnosti je opuštění cesty apolitického islámu a jeho nová repolitizace. Podle islámských fundamentalistů se ulámové stali apolitickými a proto to musí být fundamentalisté, kteří se chopí moci. Ne všichni muslimové jsou islámští fundamentalisté, na druhou stranu, tím že fundamentalisté často spojují svojí činnost se sociálním programem podpory slabých, kterou vlády nezvládají, tak mají silnou podporu mezi velkou částí muslimů. Velkým problémem pro úspěšné převzetí státní moci pro islámské fundamentalisty představují vyznavači ostatních náboženství. Ačkoliv byl islám ve svých začátcích znám svou tolerancí, tak nyní má politický islám k toleranci daleko, což vede k nepokojům a někdy i k občanské válce. „*Súdánští křesťané, egyptský koptští křesťané, Bah'í a Zoroastriánská populace Íránu jsou skupiny, jejichž situace se zhoršila jako následek islámské obnovy*“.⁴⁸ Proti ovládnutí státní moci islámskými fundamentalisty se staví nejen jiná náboženství a i příznivci sekulárního státu, ale i Evropa se Spojenými Státy Americkými a překvapivě i Rusko. Západní svět má přirozený strach z vlády islámských fundamentalistů. Vedou k tomu dva důvody. Za prvé je to ohrožení zájmů západních států, a to jak politických a ekonomických, tak nebezpečí ze ztrát na životech, které jsou s přechodem moci časté. Za druhé je to historická nedůvěra a nenávisť. Ze strany Západu z dob křižáckých výprav, ze strany muslimů z dob kolonializmu. Přestože existuje velké napětí mezi Západem a islámskými fundamentalisty, tak mír a regulérní stabilní vztahy mezi nimi jsou možné. Příkladem toho je Saudská Arábie, se kterou má Západ velmi dobré vztahy, přestože tam

⁴⁸ LAWRENCE, Davidson. *Islamic fundamentalism*. United States of America: Greenwood Press, 1998, s. 14. ISBN 0-323-29978-1.

vládnou islámští fundamentalisté. Do budoucna bude muset Západ v každém případě vyřešit své vztahy s islámskými fundamentalisty, neboť rozsah vlivu a podpora islámských fundamentalistů jsou takové, že je zřejmé, že se nejedná o krátkodobou, či nepodstatnou záležitost. Teprve budoucnost ukáže, zda sliby islámských fundamentalistů o obnově morálky, prosperity a moci po reislamizace jsou pravdivé, či nikoliv. Do té doby nejspíš neexistuje jednoduché řešení konfliktů Západu s islámskými fundamentalisty.

2.4 Islámský stát

Velmi se liší představa islámského státu z pohledu západních států, běžných věřících muslimů a islámských fundamentalistů. Západ vnímá islámský stát jako nedemokratický a omezující lidské práva a svobody. Islámští fundamentalisté vidí islámský stát jako zemi, kde osvícená a zbožná vládnoucí elita, tedy islámští fundamentalisté, se stará o morálku a zbožnost obyvatel prostřednictvím zákonů, které vynucuje státní moc, a kde nesmí docházet k vlivu Západu, který by ohrozil víru zbožných muslimů. Pro běžného muslima, který vychází z islámského práva šaría, je islámský stát něco mezi západní demokracií a státem, který si představují islámští fundamentalisté. Tato definice však není úplně přesná, neboť islámský stát, tak jak jej popisuje Korán, má prvky mnoha různých státních systémů, jako komunismu, nacionalismu, teokracie, diktatury, monarchie, či demokracie. Obecně lze proto tvrdit, že islámský stát v jeho ideální podobě, neboli podle Koránu a Hadithu, je samostatným typem státního zřízení. Podobnost s teokracií je v myšlence, že všechna moc patří bohu. Tím se značně liší od demokracie, kde veškerou moc vlastní lid. Od běžné teokracie se však liší tím, že moc nemá žádná speciální vrstva kněží, či učenců, kde by jako příklad mohl sloužit Vatikán. V islámském státě je právo šaría bráno jako základ pro mravnou a zbožnou společnost, vše ostatní si společnost může určit sama pomocí konsensu. Zde je viditelná silná podobnost s demokracií, pro kterou je základem ústava, jakožto základ pro fungování společnosti, a zbylé zákony a nařízení si lidé vytvářejí konsensem, neboli voleným parlamentem, či podobným systémem. Rozdíl je v možnosti tyto základy určit, nebo je změnit. Mezi demokraciemi světa by se obtížně hledala ústava, která je stejná pro dvě demokracie. Tyto ústavy také nejsou naprosto stálé a v demokratické zemi je možnost ústavu změnit, pokud to chce dostatečně velká většina obyvatel dané země. Islámský stát naproti tomu má tyto základy pevně dané pomocí práva šaría, případně jsou tyto základy dány Koránem. Tyto základy jsou po jejich ustanovení nezměnitelné, a změna není možná, i kdyby

si ji přáli všichni obyvatelé. Podobnost s demokracií má islámský stát i ve svém účelu. Účelem demokracie je každému jedinci zajistit bezpečnost a prostor pro život. Islámský stát se s tímto cílem plně ztotožňuje, avšak navíc se snaží také starat o morální rozvoj jedince. Tento rozdíl je však velmi zásadní a podobnost u něj lze nalézt u komunismu, který se také snažil o výchovu lidí. Tato snaha je v přímém rozporu s demokracií, která se snaží nezasahovat do soukromého života jedince, ačkoliv se jí to často příliš nedaří. V islámském státě je velmi tenká hranice mezi soukromým a veřejným životem, a v rámci morální výchovy je téměř vše veřejné. Stejně jako většina ostatních státních zřízení, i islámský stát je řízen určitou ideologií, které musí vše ostatní podléhat. Podobně jako u teokracie je tato ideologie posilována vírou, a proto je silnější a radikálnější. Toto je dobře poznat v přístupu islámského státu k nevěřícím, tedy nemuslimům. Přestože islámský stát má chránit práva nábožensky odlišných skupin, tak v praxi jsou pod vlivem silné ideologie zákony určené pouze věřícím muslimům aplikovány i na nemuslimy. Příkladem je zákaz pití alkoholu v muslimských zemích a tvrdé tresty za porušení tohoto zákona, a to i pro nemuslimy. Korán zakazuje pít alkohol věřícím muslimům, tedy nevěřícího by se tento zákon týkat neměl, ten je Koránem akorát označen za morálně slabého. Přesto kvůli ideologii, se tento zákon týká i cizinců, a to za účelem, aby tak nesváděli věřící muslimy k hříchu, a jejich víra neslábla.

Přestože se islám označuje většinou jako neslučitelný s demokracií, tak islámský stát může být demokracií. Demokratická povaha vychází z Mohammedových slov, ve kterých mluví o rovnosti všech lidí. Podle jeho slov jediné v čem jsme jeden druhému nadřazení, je naše víra a zbožnost. *„Toto je co opakovaně a výslovně tvrdil Svatý prorok: Nikdo není nadřazen jinému kromě víry a zbožnosti. Všichni lidé vzešli z Adama a Adam byl vytvořen z hlíny. Arab nemá žádnou nadřazenost nad nearabem a nearab nad arabem; ani bílý muž nemá žádnou nadřazenost nad černým mužem, ani černý muž nad bílým mužem, kromě víry...“*⁴⁹ Islámská myšlenka kalifa, která vede muslimskou společnost, pochází z Koránu a je definována jako předání vlády nad muslimy bohem tomu, kdo je pevný ve víře a činí dobré skutky. V Koránu není řečeno, že by taková osoba měla být jen jedna, ale že každému věřícímu muslimovi je dáno právo vést muslimy jako boží zástupce. Pokud tedy platí, že každý věřící muslim má právo vést muslimy, pak mezi muslimy musí dojít ke konsensu buď v otázce, který muslim je povede, nebo musí nad každou otázkou ohledně komunity dojít komunita ke konsensu. Stejně je to i u demokracie, kde musí, buď dojít konsensu společnosti nad tím kdo bude hovořit hlasem lidu, nebo musí společnost dojít ke konsensu nad

⁴⁹ LAWRENCE, Davidson. *Islamic fundamentalism*. United States of America: Greenwood Press, 1998, s. 125. ISBN 0-323-29978-1.

konkrétním problémem společnosti, který musí být vyřešen. Islámský stát trpí stejným problémem jako demokracie, neboť islámský stát selhává stejně jako demokracie, pokud se právo rozhodovat dostane do rukou omezené skupiny lidí. V případě islámského státu to bývá skupina islámských fundamentalistů, nebo část armády, kteří se rozhodnout převzít moc do svých rukou. V případě demokracie je příkladem totalitní komunismus nebo nacismus, kdy se moc dostane do rukou úzké skupin lidí. V obou případech takovým okamžikem končí daný systém a začíná nový. To je důvodem proč je třeba rozlišovat islámský stát od státu řízeného islámskými fundamentalisty, neboť se jedná o rozdílné systémy, které sice mají určitou podobnost, ale jako celek jsou stejně rozdílné jako demokracie a totalitní komunismus.

2.5 Hnutí islámských fundamentalistů

Islámský fundamentalismus se do arabštiny překládá jako al-Usuliyyah al-Islamiyyah. Islámský fundamentalismus jako hnutí se objevuje v devatenáctém století po kolonializaci Afriky západními státy. Nejvíce se rozšiřuje v Egyptě, který byl vždy nejlidnatější zemí středního východu. Zároveň byl Egypt jedním z center islámu. Pro přesnost univerzita al-Azhar je nejstarší a nejslavnější islámskou institucí vyššího učení. Právě v Egyptě na začátku dvacátého století vznikla organizace 'Společenství muslimských bratrů'. Byla to vůbec první sociální, kulturní a politická organizace spojující islámské fundamentalisty v takovém měřítku. Zakladatelem organizace Společenství muslimských bratrů byl Hasan al-Banna, který se narodil v Egyptě roku 1906. Byl nejstarším z pěti dětí a jeho otec, který učil v místní mešitě, na něj přenesl svou víru a lásku k učení a vědomostem. Hasan se rozhodl následovat svého otce a šel studovat na učitele do Dar al-Ulum. Hasan byl členem mnoha sociálně aktivních skupin a během svého studia si uvědomoval morální i náboženský úpadek své země, který dle jeho názoru byl způsoben vlivy cizích kultur. Po dokončení školy začal učit a v březnu roku 1928 s přáteli založil Společenství muslimských bratrů. Tato organizace neměla být politická, ale čistě sociální a antikoloniální. Hasan se domníval, že egyptské politické strany jsou zkorumpované a příliš pozmeněné západním myšlením. Cílem organizace bylo prosazovat tradiční islámské hodnoty, tedy víru, rodinu, ženy do domácností, sociální spravedlnost a život v komunitě. Společenství muslimských bratrů měla spojovat staré s novým, staré způsoby života z dob Mohammeda a nové technologie. Tato myšlenka nepocházela od Hasana, ale od islámských učenců z konce devatenáctého století. Ale zatímco tehdy to byla pouze teorie, o které se debatovalo, tak Hasan jí dokázal uvést do praxe.

Hasan považoval za nejdůležitější stmelující prvek organizace následování božích příkazů, způsob organizace samotného společenství považoval za nepodstatný a inspiroval se Mohammedem. Společenství bylo vedeno skupinou učených znalých Koránu, které si společenství vybíralo mezi sebou. Nad nimi stál vůdce, který se s nimi radil, a dohromady vedli celou komunitu. Celková myšlenka Společenství muslimských bratrů byla natolik úspěšná, že brzy získala masovou podporu ve všech vrstvách egyptské společnosti. Organizace zakládala školy, nemocnice a charitativní organizace. Ačkoliv Hasan chtěl, aby bylo Společenství muslimských bratrů nepolitické, dokud se egyptská společnost kompletně nereislamizuje, tak její vliv a moc jí politickou učinily. Její nejsilnější politická angažovanost byla proti britskému zasahování do egyptských záležitostí. Kromě toho také společenství podporovalo palestinské hnutí proti Izraelcům. Zvrat nastal po vypuknutí Druhé světové války, kdy společenství podporovali myšlenku, že Egypt by měl být nezúčastněným státem. Tímto se dostali do střetu s vládou, což vedlo k zatčení Hasana a několika dalších vůdců společenství, a v roce 1941 bylo Společenství muslimských bratrů dočasně zakázáno. „*Během těchto let střetu mezi Bratrstvem a vládou, al-Banna vytvořil kontakty s několika mladými, nespokojenými armádními důstojníky. Tato skupina známá jako 'Svobodní důstojníci', obsahoval muže jako Gamal Ab dal-Nasser a Anwar al-Sadat*“.⁵⁰ Dalším důležitým krokem Hasana bylo v letech 1942-1943 vytvoření 'tajného aparátu', to byla skupina radikálních členů Společenství muslimských bratrů, která byla skrytá a zodpovídala se pouze Hasanovi. Jejím úkolem byla jak ochrana společenství před Brity a vládou, tak i útočné akce proti Britům i vládě, často nezákonného charakteru. Nicméně tajný, speciální status tajného aparátu způsoboval, že nikdy nebyli pod plnou kontrolou Společenství muslimských bratrů, ale pouze pod kontrolou Hasana. Vytvoření tajného aparátu, se tak paradoxně stalo Hasanovi osudným. Po konci Druhé světové války zasáhla zemi krize. Zvyšující se nezaměstnanost vedla k silnému sociálnímu napětí. Na rozdíl od vlády, která tento problém nebyla schopná řešit, nebo se o něj příliš nezajímala, což byl názor nezaměstnaných, tak Společnost muslimských bratrů rozšiřovala svou činnost na podporu sociálně slabých. To vedlo k dalšímu posilování oblíbenosti a vlivu společenství na úkor egyptské vlády. Důsledkem bylo nové nařízení o ukončení činnosti Společenství muslimských bratrů a další vlna zatýkání. Tentokrát nebyl Hasan zatčen, ale byl podroben přísnému sledování. V důsledku sledování nebylo možné, aby tajný aparát Hasana informoval o situaci, ale nemohl od něj ani získávat nové příkazy. Postupně si tak tajný aparát začal vytvářet vlastní rozkazy. Výsledkem bylo zavraždění

⁵⁰ LAWRENCE, Davidson. *Islamic fundamentalism*. United States of America: Greenwood Press, 1998, s. 24. ISBN 0-323-29978-1.

egyptského premiéra Mahmuda Naqrashi 28.12.1948. Vláda z příkazu k zavraždění premiéra podezřívala Hasana, ale vzhledem k nedostatku důkazů proti němu, byl 12.2.1949 Hasan al-Banna zavražděn pravděpodobně egyptským agentem.

Smrt Hasana Společenství muslimských bratrů nezničila, ani nezmírnila konflikt mezi bratrstvem a egyptskou vládou. Výsledek byl spíše opačný. Muslimské bratrstvo nemohlo být bez vůdce, a ačkoliv zakázané, brzy si vybralo nového vůdce Hasana Isma'íl al-Hundaybi. Ten již ale nebyl tak silnou osobností, jako Hasan al-Banna, ačkoliv i on měl myšlenku nepolitického hnutí, které provede změnu muslimské společnosti nenásilně. Na rozdíl od al-Banna neměl al-Hundaybi nikdy skutečnou kontrolu nad tajným aparátem. 27.7.1952 provedly jednotky pod Svobodnými důstojníky vojenský převrat a byl zformován Revoluční řídicí koncil, v jehož čele stanul Abdel Nasser. Ačkoliv se dostali k moci revolucionáři díky podpoře Společnosti muslimských bratrů, vedlo to pouze k opakování toho, co se dělo za minulé vlády. Revoluční řídicí koncil prosadil sekulární stát, kde měl absolutní moc, což si podpořil zakázáním všech politických skupin s výjimkou Společenství muslimských bratrů, které jej v revoluci podporovalo. Postupně se znovu objevily neshody, jak by měl být stát řízen a koncil začal mít strach z vlivu Společenství muslimských bratrů. Historie se opakovala, a Revoluční řídicí koncil zakázal Společenství muslimských bratrů a jeho představitelé byli zatčeni roku 1954. Znovu se dostal ke slovu tajný aparát a pokusil se zavraždit hlavního představitele vlády Abdela Nassera 24.10.1954. Tentokrát byl atentát neúspěšný a začal skutečný boj mezi vládou a Společenstvím muslimských bratrů. Vláda zahájila masivní zatýkání a lidé obvinění z účasti na atentátu byli popraveni. Vláda nařídila zavření center Společenství muslimských bratrů a zahájila tvrdou propagandu proti společenství, kde jeho členy označovala za obchodníky s vírou. Společenství muslimských bratrů střet s vládou přežilo, ale znovu obnovilo svoji činnost až po Nasserově smrti roku 1970. Během tažení vlády proti společenství se Nasserovi podařilo zničit tajný aparát, to však neznamenalo konec radikálů ve společenství, ale pouze vznik nových, méně kontrolovatelných a často i radikálnějších skupin, jako třeba Jamaat al-Jihad, která zavraždila Nasserova nástupce Anwara al-Sadata 6.10.1981. Společenství muslimských bratrů, které založil Hasan al-Banna, slouží jako vzor pro muslimské organizace a ačkoliv Společenství muslimských bratrů byla založena jako nepolitická a nenásilná, tak jí mají za vzor nejen nepolitické, ale i politické organizace, a dokonce i násilné organizace. Ačkoliv hlavním zájmem Společenství muslimských bratrů byla sociální a náboženská činnost, není možné zapomínat, že konečným cílem bylo převzetí státní moci.

Ačkoliv Společenství muslimských bratrů je nejsilnější a nejvlivnější skupinou islámských fundamentalistů v Egyptě, tak její aktivity jsou nenásilné, což nechává prostor pro radikálnější násilné skupiny, jako třeba Jamal al-Jihad neboli Společenství svaté války, ale i řadu dalších podobných skupin. Společenství muslimských bratrů je pro tyto skupiny jednak oporou, ale zároveň i přítěží. Podporou v tom, že islámský fundamentalismus zůstává v Egyptě silným, což vytváří široké prostředí pro získávání nových radikálních členů. Přítěží tím, že zároveň mnoho radikálních muslimů spoléhá na silné Společenství muslimských bratrů a nemají potřebu se dále radikalizovat a připojovat se k radikálním skupinám. Myšlenka těchto radikálních skupin, která je odlišuje od nenásilného Společenství muslimských bratrů, je džihád. Džihád uznávají všichni muslimové, ale násilné islámské fundamentalistické skupiny se odlišují interpretací džihádu. Jejich interpretace vychází z práce Mohammeda al-Faraga nazvané „The Neglected Obligation“ (1982), v níž al-Farag tvrdí, že pravý význam džihádu byl ulámy změněn, a proto většinou muslimů zapomenut. Za pravý význam džihádu považuje boj muslimů proti nevěřícím, kde za hlavní nepřátele mezi nevěřícími považuje západní země, které způsobily úpadek muslimských zemí, a dále proti Egyptské vládě a těm, kteří ji podporují. Důvodem k džihádu proti vládě je podle al-Faraga fakt, že Egyptská vláda se striktně neřídí islámským právem a tedy to není legitimní vláda pro věřící muslimy. Tradiční interpretace islámu, kterou podporuje většina ulámů, je boj uvnitř člověka za sebeočistění a následování pravé muslimské víry. Tyto interpretace jsou v očividném rozporu, a proto panuje mezi většinou ulámů a radikálními skupinami silný odpor, přestože někteří ulámové tyto skupiny podporují. Nutné je také dodat, že přestože zakladateli těchto skupin jsou často vysoce vzdělaní lidé, kteří mají i široké vzdělání, tak ne vždy to jsou skuteční znalci islámu. Běžní členové jsou pak ve většině případů také vzdělaní, ale jejich znalost islámu je často jen povrchní a spíše opakují názory těch, kteří skupinu vedou. Zajímavé však je, že běžnými členy jsou jen výjimečně prostí lidé bez vzdělání. Členové se obvykle přidávají ke skupinám až poté co z tradičního muslimského venkova přejdou do měst, kde je dostupné vzdělání, ale zároveň je tam silný vliv západní kultury. Nejspíš je to tedy právě onen přechod mezi tradičním muslimským prostředím a prostředím kde má silný vliv západní kultura.

Z pohledu Západu jsou tři hlavní oblasti, které odlišují západní kulturu od kultury islámu. Tyto oblasti jsou používání násilí, uznávání demokratických hodnot a rovnost mezi muži a ženami. Z pohledu užívání násilí je to typický západní předsudek, který spojuje muslimy s násilím. Podle velké části Američanů je terorismus a islám jedno a totéž, a z toho vyplývá, že jediným způsobem jak se mohou Američané zbavit terorismu je zbavit se islámu.

Takto radikální názor zastává jen málo Američanů, ale mnoho si jich myslí, že muslimové jsou nepřáteli Západu. Přestože je tento pohled na islám a terorismus špatný, tak není zcela chybný. Přesněji řečeno není zcela chybný z pohledu Američanů. Za posledních zhruba padesát let byla na území Spojených Států Amerických, nebo jejich ambasadách, či na amerických vojácích učiněna řada teroristických činů a z drtivé většiny šlo o práci muslimských fundamentalistů. Obraz, který média, ať už noviny, časopisy, nebo televize předkládají běžnému západnímu člověku, a zvláště pak Američanovi jsou plné zpráv o násilí ze strany muslimů vůči sobě navzájem, ale častěji proti nemuslimům. Samozřejmostí je podotknout, že ne všichni muslimové jsou teroristé, a že běžný muslim ani neinklinuje k násilí. Toto je fakt, se kterým souhlasí i mnoho znalců ve Spojených Státech Amerických a snaží se upozorňovat na fakt, že není možné soudit muslimy bez znalosti širšího kontextu a bez kontaktu s muslimskou většinou. Za prvé je nutné si uvědomit, že svět vždy existoval v konfliktu. V případě Spojených Států Amerických je toto vidět ve zkrácené, ale intenzivní verzi. Zprvu ve Spojených státech byl konflikt s indiány, ten následoval konfliktem s Anglií, poté konflikt severu proti jihu, v nedávné době studená války a konflikt Západu proti komunistickému Sovětskému svazu. Poslední konflikt mezi Spojenými státy americkými byl po konci Sovětského svazu nahrazen konfliktem s islámskými fundamentalisty. Konflikt mezi Spojenými Státy Americkými a muslimskými zeměmi byl již dříve, ale po konci Sovětského svazu začali tento konflikt růst, až se z islámského fundamentalismu stal hlavní nepřítel Spojených Států Amerických, který je nově označován za největší nebezpečí demokracie. Za druhé ačkoliv skutečně je většina muslimů proti násilí ve formě jakou jí praktikují islámské teroristické organizace, tak je nutné si uvědomit, že tyto organizace skutečně existují, a že tyto organizace mají doopravdy jako hlavní cíl boj se Západem a speciálně se Spojenými Státy Americkými, a pro dosažení tohoto cíle se pravidelně uchylují k násilí. Třetí a nejpodstatnější skutečnost je, že přestože platí bod první a většina muslimů nesouhlasí s násilím, tak jak jej užívají teroristické organizace, tak přesto mnoho muslimů, nebo muslimských států tyto organizace podporuje, nebo jim vyjadřuje tichý souhlas. Tato skutečnost je velmi důležité pro islámské teroristické organizace, neboť ty by bez této podpory nemohli tak efektivně fungovat.

Příkladem takové organizace je libanonský šíitský Hizballáh, jehož jedním ze zakladatelů byl učitel Abbas al-Musawi. *„Musawi přišel do Baalbeku, protože to bylo centrum libanonských aktivit inspirovaných Íránem, a centrála 1500 íránských revolučních gard, kteří se v roce 1982 přihlásili k boji proti izraelské invazi v Libanonu. Íránci dodali*

*zbraně a trénink Hizballáhu.*⁵¹ Hizballáh se jako hnutí islámských fundamentalistů podobá Společenství muslimských bratrů pouze v názoru, že důvodem úpadku muslimských zemí a upadající morálky a zbožnosti muslimů je vliv západních zemí a Izrael. Prakticky ve všech ostatních oblastech se toto hnutí liší. Hizballáh považuje za hlavní prostředek k dosažení k dosažení svých cílů sílu a násilí, zatímco Společenství muslimských bratrů bylo zpočátku čistě nenásilné. Společenství muslimských bratrů bylo přísně organizované s jedinou vůdčí osobností, zatímco Hizballáh nemá pevnou strukturu, ačkoliv určitá organizační struktura tam postupem času vznikla, ta však nemá kontrolu nad celým Hizballáhem, protože ten je spíše volným spojenectvím skupin s podobnými názory. Jistou podobnost je možné najít v sociálních programech, které jsou součástí aktivit Hizballáhu. Podobně jako Společenství muslimských bratrů, tak i Hizballáh provozuje školy, nemocnice a charitativní organizace, které se starají o potřebné. Na rozdíl od Společenství muslimských bratrů není tato sociální činnost hlavním cílem Hizballáhu, ani prostředkem k jeho dosažení, či cestou k reislamizaci muslimské společnosti. Jejím cílem je zvýšení prestiže Hizballáhu a získávání dalších členů a podporovatelů.

Po konci občanské války v Libanonu, během které Hizballáh vznikl, se postupem času přestal Hizballáh upírat čistě k násilným prostředkům a myšlence revolučního převratu a začal participovat na státní a obecní politice. Tato participace se však týká pouze hlavní oficiální části Hizballáhu. Vedlejší skupiny Hizballáhu se dál soustředí na násilné akce, a i hlavní část Hizballáhu si nadále udržuje bojové skupiny.

Další v západním světě velmi známou skupinou islámských fundamentalistů, která má jako hlavní prostředek k prosazování svých cílů násilí, je Hamás. „*Hamás byl prvně zorganizován v roce 1987 v Pásmu Gazy nábožensky smýšlejícími obyvateli, kteří byli aktivními členy palestinské větve Společenství muslimských bratrů. Důležitým počátečním organizátorem Hamásu byl Šejch Ahmad Yasin, zakladatel islámského centra v Pásmu Gazy.*“⁵² Organizace brzy získala velkou podporu mezi mladými, a těmi, kteří věřili, že Palestinská liberální organizace, která byla vedena především sekularisty, nedokáže získat svobodu a vlastní stát pro Palestince. Podobně jako Hizballáh, tak ani Hamás nemá pevnou organizační strukturu, ačkoliv většinu běžných organizačních záležitostí má na starosti Konzultační koncil. Systém organizace bez vůdce a pevné struktury je pro Hamás nezbytností, neboť jeho vůdcům hrozí permanentní nebezpečí zatčení nebo smrti. Začátek

⁵¹ LAWRENCE, Davidson. *Islamic fundamentalism*. United States of America: Greenwood Press, 1998, s. 67. ISBN 0-323-29978-1.

⁵² LAWRENCE, Davidson. *Islamic fundamentalism*. United States of America: Greenwood Press, 1998, s. 69. ISBN 0-323-29978-1.

Hamásu bylo organizování protiizraelských demonstrací a požadování odchodu Izraelců a vznik islámského státu. Postupem času ale Hamás přešel k tvrdším a násilnějším akcím proti Izraelcům. Větev Hamásu jménem Kata'ib 'Izz-al-Din al-Qassam byla vytvořena s oprávněním užívat palné zbraně proti vybraným izraelským cílům a palestinským kolaborantům. Tuto skupinu následovali v Hamásu další a k používání střelných a chladných zbraní se přidaly bombové útoky a sebevražední atentátníci.

Vražedné teroristické útoky proti Izraelcům nejsou jedinou činností provozovanou Hamásem. Podobně jako Hizballáh i Hamás provozuje charitativní činnost se zaměřením na sociálně slabé. Důvodem této činnosti je stejně jako v případě Hizballáhu získání podpory pro své násilné operace. S pokračující izraelskou nadvládou stoupá podpora Hamásu a získává politický vliv v otázkách vztahů Palestinců s Izraelem. Hamás je velmi závislí na situaci v Izraelci ovládaném území a na vztazích mezi Izraelci a Palestinci. Se stoupajícím napětím a akcemi, které jsou brány jako provokativní, stoupá jak popularita, tak i finanční podpora Hamásu, naopak pokud se situace vyvíjí slibně a napětí klesá, pak podpora Hamásu klesá, stejně tak jako finanční podpora. Z toho vyplývá logický závěr, že největším nebezpečím pro Hamás není Izrael, ale dobré palestinsko-izraelské vztahy, proto Hamás není nakloněn žádnému mírovému řešení palestinsko-izraelských vztahů, ale uznává pouze řešení z pozice síly, které mu přináší podporu a vliv mezi Palestinci.

Zatímco Společenství muslimských bratrů je nejznámější nenásilnou skupinou islámských fundamentalistů a Hizballáh s Hamásem jsou nejznámější národní skupiny islámských fundamentalistů, tak je důležité si uvědomit, že tyto známé skupiny představují jen část skupin muslimských fundamentalistů. Mnoho skupin, zvláště těch na národní úrovni, jsou jen velmi málo známé, nebo jsou celosvětově zcela neznámé. To však neznamená, že nejsou aktivní, nebo že jejich činnost nemá závažné důsledky, a to především u násilných skupin. Příkladem může být Ozbrojená islámská skupina, která byla velmi aktivní v Alžírsku během občanské války v minulém století. Tato skupina islámských fundamentalistů není ničím významná kromě její podobnosti s ostatními skupinami islámských fundamentalistů. Skupina vznikla v Alžírsku během občanské války, což je stejná situace, za jaké vzniknul Hizballáh, s tím rozdílem, že Hizballáh vzniknul v Libanonu. Podobnost je i s Hamásem, který vzniknul během izraelsko-palestinských sporů, které neměli k občanské válce daleko. Stejně tak Egypt byl prakticky pod nadvládou Velké Británie, když vzniklo Společenstvo muslimských bratrů. Zakladatelem Ozbrojené islámské skupiny byl Mohammed Said, který byl učitelem na muslimské škole, a kázal o upadající morálce, kterou mělo na svědomí posilování západního vlivu. Toto je fakt, který se opakuje u mnoha skupin islámských

fundamentalistů a má počátek u zakladatele Společenství muslimských bratrů Hasana al-Banna, který byl také učitelem a vystupoval proti kulturnímu a politickému vlivu Velké Británie v Egyptě. Podobnost lze nalézt i ve složení členů, i když zde lze nalézt jistou rozdílnost a zajímavost. Členy jsou většinou mladí muslimové, kteří si myslí, že Alžírsko opustilo cestu islámu a stalo se zkorumpovaným státem vlivem západní kultury. Zajímavostí zde je, že členy se stalo i mnoho Alžířanů, kteří jako dobrovolníci bojovali v Afghánistánu proti Sovětům. Lze tedy učinit předpoklad, že muslimové bojující v jiných muslimských zemích se stávají radikálnějšími v otázce střetu kultur islámu se Západem. Buď to, nebo ti, kteří odjíždějí bojovat do jiné muslimské země, jsou již od začátku silně radikální. To je velmi zajímavá otázka, která brzy bude velmi zajímat mnoho západních zemí vzhledem k pokračující občanské válce v Sýrii, kde bojuje mnoho muslimů ze západních zemí.

Násilné akce se staly velmi rozšířeným způsobem prosazování myšlenek mezi skupinami islámských fundamentalistů. Jejich cílem se staly západní vlády a jejich občané, stejně tak jako vlády muslimských zemí, které islámští fundamentalisté nepovažují za dostatečně islámské, a také muslimští intelektuálové, kteří mluví proti islámským fundamentalistům, nebo jejich myšlenkám. Příkladem je spisovatel a politik Faraq Foda, který obhajoval rozvoj Egypta, jakožto sekulárního státu, a za své názory byl zastřelen islámskými fundamentalisty. „*V roce 1994 egyptský dvaosmdesátiletý autor a nositel Nobelovi ceny Naguib Mahfouz byl napaden nůž třímajícím islámským extrémistou.*“⁵³ Situaci vyhroutil označení některých muslimských zemí Spojenými Státy Americkými jako podporovatelů terorismu. Toto vyvolalo rozhořčené reakce mezi muslimy, kteří protestovali proti tomu, že jsou takto označovány pouze muslimské země, přestože podobně podporované organizace jsou i mezi jinými vírami, a proto je takové označování nepřijatelné. Část pravdy zde bohužel mají obě strany. Pravda na straně muslimů je v tom, že muslimské země ve spojení s islámskými teroristickými organizacemi jsou vnímány jinak než u jiných náboženských fundamentalistických skupin. Pravda na straně Spojených Států Amerických je v tom, že islámské teroristické organizace představují pro Spojené Státy Americké větší hrozbu než ostatní skupiny dohromady, a je proto logické, že Spojené Státy Americké věnují muslimským zemím a s nimi spojenými teroristickými organizacemi zvýšenou pozornost. Podobné spory přispívají k dalšímu eskalování napětí a přínosem jsou pouze pro radikální skupiny na obou stranách.

⁵³ LAWRENCE, Davidson. *Islamic fundamentalism*. United States of America: Greenwood Press, 1998, s. 73. ISBN 0-323-29978-1.

2.6 Muslimské státy a islám

Ačkoliv je muslimská společnost a komunita stará mnoho set let, tak současné muslimské státy mají většinou jen krátkou tradici vzhledem ke kolonializaci v 19. století. Tyto nové státy šly třemi cestami při vytváření svého státního systému. První byla návrat k tradicím a zavedení systému závislého na islámském právu šaría. Příkladem takového státu je Saudská Arábie. Druhá cesta byla přesně opačná, kdy byl nový stát postaven na sekulárních základech. Touto cestou šlo Turecko, které adoptovalo západní systém řízení státu s kompletním oddělením státu a náboženství. Třetí cesta byla kompromisem mezi těmito dvěma systémy, kdy do západního systému jsou vloženy některé prvky islámského práva šaría. Vzhledem k častým změnám v systémech muslimských států patří většina těchto zemí do třetí kategorie.

Nejdůležitější postavou sekularizace tureckého státu byl Mustafa Kemal. Ten se rozhodl, že z Turecka udělá moderní sekulární stát podle západního vzoru. Při svém snažení identifikoval největší hrozby pro vytvoření sekulárního státu jako islám, arabský nacionalismus, arabštinu a arabskou historii. Při budování nového Turecka se proto rozhodl tyto elementy odstranit, nebo silně potlačit. Jasně oddělil náboženství od státu z hlediska práva, zrušil náboženské školy a zavedl sekulární školství, jako jazyk Koránu, úřední jazyk a jazyk na školách zavedl turečtinu, změnil úřední a školní písmo na latinku, zavedl styl oblékání po vzoru západních zemí, zavedl změny ve vyučování historie, která vyzdvihovala tureckou historii a nikoliv arabskou. Kemal při přetváření Turecka na moderní sekulární stát využil svojí nezpochybnitelnou politickou moc posílenou o zákaz jiných politických stran a později o zákon zakazující používání náboženství k získání politického nebo osobního prospěchu. V polovině 20. století došlo postupnému uvolňování restriktivní politiky a byla umožněna politická soutěž politických stran. Tento krok měl za následek postupné obnovování islámu i jeho zapojování do politiky.

Íránská revoluce je nejlepším příkladem násilného převzetí státní moci islámskými fundamentalisty. Oproti egyptskému Společenství muslimských bratrů se islámští fundamentalisté v Íránu rozhodli převzít státní moc přímo pomocí síly. Počátky revoluce je možné nalézt už v 19. století, kdy se ještě Írán nazýval Persie. Vzhledem k velkému nerostnému bohatství byla Persie středem zájmu Rusů a Britů. Tehdy byla Persie monarchií, které vládl rod Qajars, který byl silným kmenem v tehdejší kmenové uspořádání. Podobně jako v Egyptě i v Persii se silně prosazovala západní kultura, což vyvolávalo nepřátelské reakce ulámů, kteří se cítili ohroženi. Vlivem importu levného západního zboží se dostávaly do problémů místní bazary, které byly centrem střední třídy, tak se vytvořilo spojenectví mezi

střední třídou a ulámy proti západnímu vlivu. Další skupinou, které toužila po změně, byli intelektuálové, kteří toužili po sekulárním státu, kterému by nevládl ani monarcha, ani náboženství, ani cizí mocnosti. K prvnímu konfliktu došlo roku 1906, kdy se všechny tři skupiny postavily proti monarchii a požadovaly reformy začínající vznikem ústavy a sestavením parlamentu. Tohoto se jim dosáhnout podařilo, avšak jejich spolupráce trvala jen do sestavení parlamentu., který se stal bojištěm mezi těmito skupinami. Proti tomuto stavu se postavili Rusové a na základě jejich naléhání byl parlament v roce 1911 zrušen. Situace se znovu zhoršila v letech První světové války a nakonec vedla k převratu vedeného Raza Khanem, armádním důstojníkem, který s 3000 vojáky a britskou podporou svrhnul dynastii Qajarů roku 1921 a roku 1935 založil vlastní dynastii Pahlavi. Reza Shah byl prozápadně smýšlející člověk a Persii vedl prozápadním směrem. To v čem se ale Západu nepřiblížil, byl systém vlády, který zůstal monarchií a nově vzniklý parlament měl pouze roli příkyvovací. Největším nepřítelem Reza Shaha byli ulámové, kteří nesouhlasili se sekulárním systémem vlády. Přes změny, které přinesla změna dynastií, Persie zůstávala silně pod vlivem západních mocností. Britové využili svého vlivu a za pomoci Američanů přiměli Reza Shaha, aby se vzdal trůnu ve prospěch svého syna Mohammeda Reza Shaha. *„Mladý Šáh neměl ani otcovi zkušenosti, ani blízké osobní vztahy v armádě, a tak stále více spoléhal na vnější podporu.“*⁵⁴

Situace se znovu zhoršila po konci Druhé světové války, kdy vzniklo silné napětí mezi Západem a Sovětským svazem. Jedním z míst, kde bylo toto napětí velmi citelné, byla Persie. Samo o sobě by toto napětí nechalo většinu lidí v Persii chladnými, ale slabá ekonomika spojená se silným zahraničním vlivem, vytvářela prostředí pro nespokojence a revolucionáře. Situace vyvrcholila v letech 1949-1953 kvůli sporu o znárodnění ropného průmyslu, který prosazovali nacionalisté. Nacionalista Dr. Mohammed Mossadegh zformoval Národní frontu s programem znárodnění ropného průmyslu, obnovením ekonomické prosperity a obnovením parlamentního pořádku z roku 1906, kdy byla Persie konstituční monarchií. Podařilo se mu získat takovou podporu, že Reza Shahovi nezbylo, než jej jmenovat předsedou vlády a dovolit mu jednat podle jeho představ. Znárodnění ropného průmyslu však bylo zcela proti zájmům Západu, a především pak proti zájmům Británie, které do té doby většina z něj patřila. Proto se rozhodla bojkotovat perskou ropu a důsledky, které to mělo pro perskou ekonomiku, byly příliš vážné, a vedli k sesazení premiéra Mossadegha, který si v té době již navyráběl velké množství nepřátel mezi svými bývalými spojenci. Výsledkem bylo odnárodnění a návrat Reza Shaha k moci. V roce 1935 se začíná používat jako oficiální název Persie Irán, na základě

⁵⁴ LAWRENCE, Davidson. *Islamic fundamentalism*. United States of America: Greenwood Press, 1998, s. 33. ISBN 0-323-29978-1.

žádosti Reza Shaha. Zkušenost s Mossadeghem Reza Šáha naučily, že si musí hlídat svou moc a znovu nepřipustit vytvoření silné skupiny, nebo vlivného muže, kteří by mu odporovali. V roce 1957 proto vytváří tajnou policii SAVAK, s jejímž vytvořením mu pomáhá CIA a Mossad. Dalším krokem bylo obklopení se ekonomickou elitou, které bude profitovat z účasti na moci a nebude mít důvod stavět se proti němu. Posledním krokem bylo vytvoření pevných vazeb na zahraniční spojence, zejména pak Spojené Státy Americké. Právě spojení na Spojené Státy Americké, se ukázalo jako velkou chybou pro vládu Reza Shaha. Změny v politických špičkách Spojených Států Amerických a především pak její zahraniční politiky podkopaly Reza Shahovu moc a mocně přispěli k jeho pádu.

Téma lidských práv se stalo ve Spojených Státech Amerických velmi důležitým v sedmdesátých letech a vedlo k tlaku Kennedyho vlády na Írán, aby změnil svůj přístup k lidem, omezil represe odpůrců vlády a uskutečnil pozemkovou reformu. Tato reforma byla nazývána „bílou revolucí“, a z pohledu Západu to byla dobrá cesta ke zlepšení životních poměrů prostých lidí. V konečném důsledku však vedla k oslabení Reza Shahhovi moci a posílení vlivu ulámů. Írán má jako hlavní náboženský směr Šíitský islám. Pro ten je typická velká role ulámů ve společenských záležitostech. Byla to jejich podpora, která umožnila převrat v roce 1906 a taktéž to byla jejich podpora, která dostala na premiérské křeslo Mossadegha. Myslet si, že omezení vlivu státu nebude mít vliv na velikost vlivu ulámů bylo hodně naivní. Stejně tak naivní byla víra, že ulámové svou čerstvě posílenou moc využijí k něčemu jinému, než k podrývání státní moci. Je možné, že problém spočíval v odlišných kulturách, kdy ti, kteří rozhodovali a zahraniční politice Spojených Států Amerických, nedokázali pochopit kulturu a způsob myšlení prostých lidí a těch, kteří mají moc, v Íránu. Šíitský islám má poněkud odlišný pohled na toho, kdo vládne muslimům. Spor mezi Sunnity a Šíity pochází z dob třetího kalifa, kdy Šíité věří, že kalifem a následníkem Mohammeda měl být Ali a jeho dědicové, nikoliv Umayyad, jak tvrdí Sunnité. Z tohoto důvodu jsou Šíité vybíravější v tom, komu svěří vládu, neboť už na začátku historie jim byl vnucen špatný vládce. Ulámové se tak mají o co opírat, pokud tvrdí, že nějaký vládce je špatný, a že je nutná změna. Základy reforem Reza Shaha, tedy volební právo pro ženy a pozemková reforma, byly nejspíš dobře míněné, ale v době napětí a nepokojů, které panovaly v Íránu, obě tyto diskutabilní reformy pouze dále vystupňovaly napětí. Práva žen jsou v muslimském světě velmi diskutovanou záležitostí a zákon o volebním právu pro ženy postavil proti Reza Shahovi mnoho tradičně smýšlejících Íránců, především pak méně radikální ulámy. Ještě více ulámy proti Reza Shahovi popudila pozemková reforma. Systém náboženské obce Ummy, které jsou ulámové součástí, funguje na základě pronájmu půdy za peníze. Z těchto peněz jsou

placeni ulámové, ale i školy, mešity a charitativní organizace, zároveň je tímto způsobem dodržován islámský zákon sdílení darů, které člověku poskytl Alláh, s těmi kdo jsou chudí. Pozemková reforma tento systém narušila. V šedesátých letech se konaly další protesty proti autoritativní vládě Reza Shaha, tyto protesty byly tvrdě potlačeny, což dále zvýšilo napětí v Íránu. Nejvyšším vůdcem těchto protestů byl Ajatolláh Ruholláh Mussauí Chomejní.

„Chomenejní byl učitelem teologie ve městě Qum, když v roce 1963 zorganizoval rozsáhlou demonstraci proti vládě.“⁵⁵. Chomenejního rétorika proti Reza Shahovi byla velmi účinná a vynesla mu od vlády vězení a v listopadu 1965 poté exil z Íránu. Chomenejní ve svých projevech kritizoval zejména prozápadní politiku Reza Shaha, kde ho označoval za pouhou loutku v rukách Západu, zejména pak Spojených Států Amerických, které se podle Chomenejního snažili udělat z Íránu svoji kolonii. Revoluční snaha o změnu vlády měla stejně jako v roce 1906 podporu široké veřejnosti, naproti roku 1906 ale nyní měli hlavní slovo ulámové a nikoliv sekularisté. Chomenejního rétorika jasně rozdělovala svět na dobro a zlo, na správnou cestu a na špatnou cestu. Dle jeho názoru nebyla střední cesta. Pokud tedy podle jeho názoru sekulární vláda podporovaná Spojenými Státy Americkými byla zlem, pak jediným dobrem mohlo být vytvoření státu řízeného náboženstvím. Pokud vliv Západu měl špatný vliv na víru a kulturu muslimů, pak jedinou cestou bylo ukončit spojenectví se Spojenými Státy Americkými a obrodit islámskou kulturu. Státní moc byla podle něj klíčem k obnově islámu, a pokud ho islamisté nezískají, pak bude hrozit konec islámu. Buď vítězství a vláda náboženství nebo prohra. Chomenejní vedl skupinu zvanou Islámská republikánská skupina, která se podobala organizaci Společenství muslimských bratrů. Na rozdíl od al-Banna Chomenejní nechtěl změnit vládu až po změně společnosti, ale jeho myšlenka byla, že moc nadržívá lid, ale bůh, a proto musí boží moc vládnout státu. Toho chtěl Chomenejní dosáhnout ustanovením „vilayat-i-faqih“ neboli ochrana nejvyššího náboženského vůdce. Tento princip znamenal, že ačkoliv bude v Íránu fungovat volený parlament a prezident, tak jejich moc bude omezena náboženským vůdcem, který bude dohlížet, aby vše, co bude vláda dělat, bylo podle boží vůle. Člověk se bude moci stát poslancem nebo prezidentem, ale pouze pokud ho náboženský vůdce schválí. Poslanci budou moci vydávat zákony a nařízení, ale pouze pokud je náboženský vůdce schválí. Pokud dojde náboženský vůdce k závěru, že nějaký poslanec nebo prezident nejedná v souladu s boží vůlí, nebo je jeho myšlení příliš prozápadní, pak je může odvolat. Takovýto systém nenechává mnoho prostoru pro tradiční

⁵⁵ LAWRENCE, Davidson. *Islamic fundamentalism*. United States of America: Greenwood Press, 1998, s. 37. ISBN 0-323-29978-1.

západní demokracii, která je postavena na principu dělby moci a nezávislosti volených zástupců lidu.

Chomenejní nebyl jediným vůdcem ulámů. Byli i ulámové, kteří nesouhlasili s Chomenejního představou bohem řízeného státu. Skupina, která Chomenejnímu byla opozicí mezi ulámy, se jmenovala Republikánská skupina muslimského lidu, a vedl jí Ajatolláh Kazem Shariatmadari. Tato skupina patřila k západním modernistům, a přestože podobně jako Chomenejní věřila, že islám by měl hrát důležitější roli v politice, tak byli zásadně proti tomu, aby moc ulámů zasahovalo do všech aspektů lidského života, nebo aby se Írán proměnil v náboženskou diktaturu. Tato skupina však byla proti Chomenejního skupině v menšině a do dalších událostí myšlenkově nezasáhla. Ke konci sedmdesátých let znovu zasáhly Spojené Státy Americké do Íránských záležitostí a znovu to byl negativní zásah pro Reza Shaha a pozitivní pro jeho odpůrce. Ve Spojených Státech Amerických tehdy vyhrál volby Jimmy Carter a po vzoru svého předchůdce Johna F. Kennedyho vyvíjel tlak na Reza Shaha, aby vládl méně autoritativně. Na základě tlaku Spojených Států Amerických byla v Íránu omezena cenzura tisku a tajné soudy. Znovu se jednalo o krok směřující k přiblížení Íránu k Západu a k modelu demokratického státu. Tentokrát se ale nejednalo o zákony, které by negativně dopadaly na prostý lid nebo ulámy. Důvodem k posílení vlivu ulámu, byl samotný fakt, že Spojené Státy Americké nesouhlasí se současným politickým stavem v Íránu, a to znamenalo, že Reza Shah ztrácí svého největšího spojence. Nová ekonomická krize v Íránu, způsobená poklesem ceny ropy, znamenala další vlnu protestů proti Reza Shahově vládě, jejichž cílem byla snaha sekularistů o konstituční monarchii a protesty probíhaly nenásilně. Zvrat nastal po vydání novinového článku, který tvrdil, že vládní agenti se pokusili zabít Chomenejního. Protesty se změnili v násilné střety s policií a stále více se do protestů zapojovali studenti teologie. Reakce Reza Shaha byly rozporuplné, na jedné straně se snažil s protestujícími vyjednávat, na druhé nařizoval silné represivní akce proti protestujícím. Tato jeho rozporuplnost byla způsobena jednak jeho nejistotou a zároveň protichůdnými požadavky Spojených Států Amerických, kdy na jedné straně mu oficiální mluvčí radil jít cestou kompromisů a dialogu a na druhé straně mu šéf amerických tajných služeb říkal, že musí být k protestujícím tvrdý.

Ke konci roku 1978 vystoupil Chomenejní s požadavkem na konec Reza Shahovi vlády, která dle jeho slov byla v rozporu s islámem, a musela být nahrazena republikou islámu. Sekularisté, kteří začali protesty, souhlasili s koncem Reza Šáhovi vlády, zdaleka už ale nebyli tak nadšení z řešení, které Chomenejní prosazoval. 10. a 11. prosince 1978 se po celém Íránu konaly demonstrace, které požadovali Chomenejní vedení a nový systém vlády

založený na islámu. 16. ledna 1979 Reza Shah opustil zemi a 1. února se Chomenejí vrací z exilu a se svými stoupenci pracuje na vytvoření státu podle jeho představ. Vytvářejí revoluční islámské instituce a gardy, jejichž účelem je prosazovat názory Chomenejího a naopak vypořádat se s opozicí. „V dubnu 1979 bylo konáno národní referendum tážající se jednoduše *‘Dáváte přednost islámské republice, nebo monarchii?’*. Podle zveřejněných výsledků 98,2 procenta z 19,7 milionů hlasů bylo pro islámskou republiku.“⁵⁶ Vytvoření islámské republiky zhoršilo vztahy země se Spojenými Státy Americkými, které se poté ještě více zhoršili po přijetí Reza Shaha na léčení rakoviny, což vedlo obsazení americké ambasády v Íránu.

Ve skupině, která připravovala ústavu pro islámskou republiku Íránu, byli téměř výhradně ulámové, kteří podporovali Chomenejího. Logicky proto nová ústava odrážela myšlenky Chomenejího na stát řízený islámem. Kde Chomenejí byl nejvyšším náboženským vůdcem s prakticky neomezenou mocí. Nově přijaté zákony měli za cíl stanovit islámské právo šaría, jako právo Íránu. Byly přijaty zákony zakazující alkohol a noční kluby, stejně tak jako zákony nařizující ženám nosit tradiční muslimské oblečení a zakazující jim pracovat v některých profesích. V roce 1980 začala válka mezi Íránem a Irákem, která trvala do roku 1989, a která umožnila ženám prosadit menší přísnost některých zákonů. Z celkového pohledu se ale Íránské zákony držely jednoduché myšlenky „Co je islámské a tradiční je dobré, co je západní je špatné“. V červnu 1989 ajatolláh Chomenejí zemřel a pozice nejvyššího náboženského vůdce byla neobsazena. V Íránu v té době byly tři skupiny bojující mezi sebou o moc. Přestože Chomenejího revoluční skupiny působila během revoluce jednotně, tak po svržení společného nepřítele Reza Shaha se začala rozdělovat do skupin různých názoru, jejichž jediným spojujícím prvkem se stal Chomenejí. Největší rozdíly mezi skupinami byly v otázce vztahů se Západem a rozvoji ekonomiky a zahraničního obchodu. Přestože sám Chomenejí považoval Západ za zlo, se kterým není možné vyjednávat, tak po jeho smrti získala na síle a vlivu skupina, která byla pro otevřenější vztahy se Západem a umožnění zahraničního obchodu, i když pouze se státní kontrolou. Nový nejvyšší náboženský vůdce Ali Chamenejní byl z této frakce, která reprezentovala střední cestu v přístupu k Západu. Postupně došlo v Íránu k rozložení moci mezi nejvyššího náboženského vůdce, parlament a prezidenta. Co se ale nezměnilo, byl přístup k islámu v zemi, kde zůstalo faktem, že Írán je islámskou republikou a všechny skupiny prosazují udržení tohoto stavu. Tedy všechny skupiny, které mají v rukou státní moc.

⁵⁶ LAWRENCE, Davidson. *Islamic fundamentalism*. United States of America: Greenwood Press, 1998, s. 42. ISBN 0-323-29978-1.

Vůbec nejstarším současným islámským státem je Saudská Arábie. Rozdíl mezi Íránem a Saudskou Arábií není tolik ve skupinách, které tam vládou jako spíše o způsobu, jakým získaly státní moc. Saudská Arábie je místem, kde islám vzniknul a kde se nalézají Mekka a Medina, dvě nejsvětější islámská města. Počátek islámského fundamentalismu lze nalézt v roce 1744, kdy vzniklo spojenectví mezi princem Mohammedem ibn Saudem Diriyahu a islámským reformátorem Mohammedem ibn Abd al-Wahhab. Al-Wahhab hlásal návrat k původnímu islámu, tedy islámu z dob Mohammeda, kdy ještě nebyl víra v islám pozměněna cizími vlivy z pozdějších dob expanze islámu. Jeho následovníci známí jako wahhabisté, se dostali do sporu se sunnitskou a šíitskou větví islámu, neboť podle al-Wahhaba modlení se u hrobů mrtvých je proti islámu, a to i když se jedná o hrob svatého. Díky spojenectví mezi princem Saudem a al-Wahhabem získali wahhabisté vojenskou podporu pro své plány na zničení hrobů, které svádí muslimy k hříchům. V roce 1802 obsadili wahhabisté Mekku a Medinu a zničili hroby, které se zde nacházeli a rovněž mnoho hrobů, které se nacházeli severně od Saudské Arábie v Sýrii a Iráku. Tato série ničivých výprav vyvolala zděšení mezi muslimy v okolních zemích a Egyptské vojenské jednotky ve jménu Osmanské říše wahhabisty zastavili a klan prince Sauda byl vypovězen do vyhnanství. Porážka klanu prince Sauda ani vyhnání neukončil spojenectví s wahhabisty a na začátku dvacátého století se mu podařilo znovu získat některé části Saudské Arábie znovu pod svůj vliv. V roce 1932 byla spojena celá Saudská Arábie dohromady jako monarchie pod vládou klanu Saudů. Stejně jako se vrátil klan Saudů k moci, tak se s ním vrátili i wahhabisté. Na rozdíl od Společenství muslimských bratrů v Egyptě pod vedením al-Banna, nebo Islámské republikánské skupiny v Íránu vedené Chomenejím, byl princ Abd al-Aziz ibn Saud, který dokázal sjednotit Saudskou Arábii pod svou vládou, sice spojen s islámskými fundamentalisty, ale nebyl protizápadní. Princ al-Aziz byl ve vztahu k Západu a moderním technologiím velmi pragmatický a na rozdíl od náboženských fundamentalistů v Egyptě nebo Íránu, kteří používali pasáže z Koránu proti modernímu světu, tak al-Aziz používal pasáže z Koránu, aby prosadil moderní technologie. Samozřejmě že tento přístup neměl ke všem moderním technologiím a myšlenkám, ale chytře vybíral ty, které budou pro Saudskou Arábii prospěšné a umožní Saudské Arábii stát se ekonomicky silným státem. Velmi dobrým příkladem al-Azizovi práce s Koránem a muslimskými tradicemi byla jeho obhajoba, když byl nařčen ulámy, že tím, že dovoluje cizincům, kteří nejsou muslimy, aby měli zisk na ropě těžené v Saudské Arábii, porušuje islámské zákon. V obhajobě se al-Aziz odkázal na skutky Mohammedy, který také dovilil, aby pro něj pracovali nemuslimové. Tím, že symbolicky spojil své činy s činy Mohammeda, se dostali ulámové do bezvýhodné situace. Buď mohli

dál tvrdit, že al-Aziz se protiví Koránu, ale tak by ztratili úcty obyčejných lidí, neboť by popřeli základy islámu, nebo museli nevyhnutelně potvrdit, že al-Azizovo jednání v rozporu s islámem není a tedy to co dělá je správné.

Al-Azizim podporovaný ropný průmysl se stal hlavním tahounem ekonomiky Saudské Arábie a umožnil jejím obyvatelům žít v podmínkách srovnatelných se západním světem, ačkoliv o tom, které vymoženosti západního světa budou povoleny, rozhodoval klan Saudů. Přes všechny moderní technologie, které klan Saudů prosadil v Saudské Arábii, tak základy systému zůstaly stejné, Korán a islámské právo šaría. Právo šaría není v Saudské Arábii pouze teorií nebo myšlenkou, kterou je možné ohýbat a v případě potřeby měnit, jak to dělá mnoho islámských fundamentalistů, ale je to neměnný základ, kterému podléhají všichni lidé v Saudské Arábii včetně vládnoucího kmene Saudů. Ačkoliv je možné diskutovat o přehlížení drobných prohřešků Saudských princů, tak větší porušování práva znamená potrestání i pro vládnoucí elitu. Příkladem toho je Saud ibn al-Aziz, který byl králem v letech 1953-1964, a který svými skutky podle rady princů ohrozil monarchii, a proto mu byla moc odebrána a dána jeho bratru Faisalovi. Zakládání veškerého práva v Saudské Arábii na právu šaría má za následek, že Saudská Arábie nemá psanou ústavu, neboť podle klanu Saudů je vše co má obsahovat ústava již obsaženo v právu šaría. Na druhou stranu je proto nucen klan Saudů každý nový zákon konzultovat s ulámy, kteří jsou oficiálními vykladači práva. Speciální postavení mezi ulámy má rodina al-Shaykh, kteří jsou následníky al-Wahhaba. Klan Saudů udržuje s touto rodinou velmi blízké vztahy, což mu pomáhá prosazovat zákony, neboť rodina al-Shaykh má silné slovo mezi ulámy a obvykle tři ze čtyř křesel v Saudském kabinetu.

Při porovnání Íránu a Saudské Arábie v jejich přístupu k zákonům je možné najít podobnosti, ale i velké rozdíly, které vycházejí ze státního systému. V obou zemích byla vytvořena náboženská, nebo také morální policie, jejímž úkolem je dohlížet, že se lidé chovají podle morálních hodnot islámu. Tyto hodnoty musejí být dodržovány jak muslimy, tak i nemuslimy. Příkladem je pití alkoholu na veřejnosti, nebo nošení přípustného oblečení. U zákonů, které určují práva mužů a žen, je v obou zemích uplatňováno právo šaría, ale toto právo je uplatňováno přísněji v pro Západ bližší Saudské Arábii, a naopak mírnější a tolerantnější je v Íránu, který považuje Západ za nepřítele. Zatímco v Íránu navrhuje nové zákony parlament a schvalují je ulámové, tak v Saudské Arábii sice také schvalují zákony ulámové, ale zákony navrhuje král. Saudská Arábie má velmi odlišnou zahraniční politiku oproti mnoha skupinám islámských fundamentalistů, a to včetně Íránu, který je také islámským státem, i když není monarchií. Dvěma největšími rozdíly jsou vztahy se Spojenými Státy Americkými a vztahy s ostatními muslimskými zeměmi. Vztah Saudské

Arábie se Spojenými Státy Americkými je dlouhodobě stabilní a pozitivní, což je velký rozdíl oproti Íránu, který má naopak vztahy se Spojenými státy americkými na bodě mrazu, či otevřeného nepřátelství. Nejpravděpodobnějšími důvody tohoto stavu je ekonomická výhodnost pro obě strany, neboť zásoby ropy Saudské Arábie patří mezi největší na světě, dalším důvodem může být, že Spojené Státy Americké nemají v oblasti blízkého východu mnoho spojenců, a proto se musí snažit udržet si ty, které mají, i za cenu určitých ústupků. Vztahy Saudské Arábie k ostatním muslimským zemím se zakládají částečně na historii a částečně na současnosti. V historii došlo k velkému zneprátení během ničivých wahhabistických výprav do okolních muslimských zemí, což je fakt na který okolní země logicky snadno nezapomínají. V současnosti je pak rozdělujícím prvkem stále silná podpora wahhabismu v Saudské Arábii, což má za následek, že se Saudská Arábie považuje za islámskou zemi lepších a ve víře silnějších muslimů, což ostatní muslimské země nepřijímají snadno. Tomuto napomáhá i fakt, že Mekka a Medina leží na území Saudské Arábie, takže se Saudská Arábie může prohlašovat za strážce víry.

V řadě dalších oblastí zahraniční politiky je na druhou stranu možné považovat Saudskou Arábii za typickou muslimskou zemi. Jde především o vztah k Izraeli, nebo o podporu různých muslimských hnutí, které nemají čistě státní charakter. Vnitřní situace v Saudské Arábii je relativně stabilní, a to i přestože jsou skupiny, které si přejí změny. Tyto skupiny se podobají těm, které jsou v Íránu, Egyptě, nebo jiných muslimských zemích. Za prvé to jsou sekularisté, kteří si přejí menší zásahy náboženství do ve věcech státu a méně autoritativní režim. Tato skupina nemá velký vliv, ani mnoho členů, neboť díky velké prosperitě Saudské Arábie je pro tuto skupiny obtížné vyčítat monarchii chyby silně dopadající na prostý lid. Druhou skupinou jsou někteří ulámové, kteří se dožadují většího vlivu islámu a především menší míry západního vlivu. Tato skupina má větší sílu, neboť lidé v Saudské Arábii jsou silně nábožensky založení, avšak je obtížné vytýkat neislámské chování, pokud se král a jeho následník chovají jako správní muslimové. Přesto někdy tyto skupiny získají dost vlivu, aby prosadili změny v politice, a především v jejich společné oblasti a to zmenšení královské moci. *„Příklad toho se objevil po válce v Perském zálivu, kdy obě nenáboženské i náboženské skupiny v zemi podaly petici koncilu. Jako odpověď král Fahd v roce 1992 vydal královský dekret Zákon konzultativního koncilu, který zřídil shromáždění šedesáti vybraných členů radících králi ve věcech, které jim vláda zadá.“*⁵⁷ Monarchie stále pevně drží moc v Saudské monarchii a zatím nic nenasvědčuje tomu, že by měla nastat nějaká

⁵⁷ LAWRENCE, Davidson. *Islamic fundamentalism*. United States of America: Greenwood Press, 1998, s. 57. ISBN 0-323-29978-1.

změna. Tento fakt však nic nemění na stávajícím přátelství mezi Spojenými Státy Americkými a Saudskou Arábií. Zatímco v Íránu Spojené Státy Americké vytrvale tlačili Mohammeda Reza Shaha k ústupkům a uvolňování své moci v zemi, tak Saudské Arábii je moc stále plně v rukou klanu Saudů. Důvody způsobující tak veliký rozdíl mezi vztahy u obou zemí je obtížné najít. Prvním a nejočividnějším jsou ekonomické důvody, kdy jakožto velký odběratel jsou Spojené státy americké pro Saudskou Arábii důležité, ale ještě důležitější je Saudské Arábie pro Spojené Státy Americké, neboť nestabilita v Saudské Arábii by mohla způsobit velké ekonomické otřesy. Druhým a skrytějším důvodem může být nemilitantní charakter islámu v Saudské Arábii, který se na rozdíl od současného Íránu neupírá na Spojené Státy Americké, ale na vnitřní záležitosti a dodržování práva šaría uvnitř státu. Je samozřejmostí, že i v Saudské Arábii existují skupiny, které nemají Spojené Státy Americké nijak v lásce, avšak ty se střetávají s muslimskou většinou ve vlastní zemi a nejsou tak nebezpečné pro západní země.

V Saudské Arábii je pro výklad práva šaría používán výklad školy Hambala, což je nejstriktnější výklad tohoto práva. Tato striktnost má však výhodu, že podle této školy co není právem šaría určeno podléhá světskému právu. To umožnilo rodině Saudů modernizovat zemi a vytvořit dva systémy soudů. Klasické islámské soudy, kde soudí ulámové nepodléhající státní moci a soudy státní soudící podle královských dekretů. *„Nakonec, Saudská Arábie používá další tradiční ale neformální islámskou instituci pro prosazování práva – náboženskou policii. Původně vytvořená během kalifátu Abbasidů jako inspektoři trhů pověření kontrolovat spravedlivost obchodních praktik, tito důstojníci získali širokou pravomoc přibližně odpovídající dohlížitelům veřejného chování a morálky.“*⁵⁸ Pro udržení všech změn, které Saudové prosadili v Saudské Arábii, byly nutné peníze a silná ekonomika. Obojí Saudská Arábie získala nalezením velikých ložisek ropy na svém území. Ekonomický rozmach, který to Saudské Arábii přineslo, umožnil rodině Saudů nejen pokračovat v modernizaci státu, ale také zavést kvalitní sociální programy, podporovat islámské vzdělávání a podpořit svou zahraniční politiku. Peníze umožnili Saudské Arábii podporovat zahraniční hnutí, která prosazovala stejné zájmy, jako měla Saudská Arábie. Příkladem je finanční podpora Palestinské osvobozené organizaci, která se snaží o získání Jeruzaléma pro muslimy. Zahraniční politika Saudské Arábie se také soustředí na podporu arabského nacionalismu a muslimské sounáležitosti, kde by centrem obou byla Saudské Arábie, a to ze dvou důvodů. Prvním je fakt, že dvě nejsvětější místa islámu Mekka a Medina leží v Saudské

⁵⁸ ESPOSITO, John L.. *Islam and politics*. Forth edition. New York: Syracuse University Press, 1998, s. 112. ISBN 0-8156-2774-2.

Arábii. Druhým a rozhodně velmi důležitým faktem je, že Saudská Arábie financuje a pořádá většinu konferencí a organizací, které se týkají arabského nacionalismu a muslimské sounáležitosti. Příkladem je Organization of Islamic Conference. Největší ránu těmto snahám o podporu arabského nacionalismu dala drtivá porážka arabů ve válce s Izraelem v roce 1967. Tuto válku Saudské Arábie podporovala a ve své rétorice se často odkazovala na porážku dávného nepřítele a osvobození Izraele. Porážka arabů tak podkopala víru arabů v sebe sama, ale zároveň posílila pozici Saudské Arábie mezi arabskými státy, neboť jejího největšího nepřítele Egypt porážka oslabila mnohem víc. Výhodou podpory islámu rodinou Saudů je jejich silný nárok na trůn, národní jednota a silné postavení v mezinárodní politice mezi arabskými státy. Nevýhodou jsou omezení v modernizaci státu, větší důraz na morální chování členů vládnoucí rodiny a problémy s islámskými vnitřními konflikty. Vnitřním konfliktem je především spor mezi většinovými Sunnity a menšinovými Šíity, kteří si stěžují na nerovné postavení v převážně sunnitském státu a jejichž aktivity rapidně vzrostly po Íránské revoluci.

2.7 Islámský fundamentalismus a nacionalismus

Všechna reformní hnutí islámu se postupně dostala do kontaktu s nacionalismem. K tomuto kontaktu došlo buď v důsledku vývoje reformního hnutí, nebo jako účelové spojení reformistů s nacionalisty. Jedním z důvodů vzestupu nacionalismu a jeho pozdějšího spojení s náboženskými fundamentalisty byla podřízenost muslimských zemí křesťanské Evropě, a to jak po stránce vojenské, tak i ekonomické a politické. Tento vzestup nacionalismu nebyl náhodný, ale souvisel s islámskými reformisty, kteří se snažili o obnovení identity a hrdosti muslimů právě odkazováním na minulost, která je základem nacionalismu. Z této snahy vzešel silný národní a arabský nacionalismus, kde jako silnější se ukázal národní nacionalismus. Reformisté sice chtěli povzbudit především muslimský nacionalismus, ale z praktických důvodů se stavěli i za národní nacionalismus, který měl větší naději na úspěch. V některých případech dokonce sami reformátoři postavili národní nacionalismus nad muslimský nacionalismus. To byl případ Ahmada Lutfi al-Sayyida, který měl národní cítění, a jasně preferoval nacionalismus jako způsob nalezení identity pro každého Egyptěana. „*Lufi*

*al-Sayyid věřil, že realita moderního muslimského světa není ta panislámské komunity, ani ta panarabského národa, ale místní teritoriální nacionalismus.*⁵⁹

Nejvíce se myšlenky islámského státu, tak jak jej vidí většina islámských fundamentalistů, vzdálil Ab dal-Raziq, který se stal velmi kontroverzní postavou islámských reformistů. Přestože vystudoval univerzitu al-Azhar a byl soudcem soudícím podle islámského práva šaría, tak jeho názory šly přesně opačným směrem. Podle jeho názoru v Koránu ani sunně není nic o spojení náboženství se státem nebo soudnictvím. Rovněž upozornil na fakt, že Mohamed byl prorokem, a jako takový by měl být i chápán, a nikoliv jako vládce nebo státotvůrce.

Proti islámským reformátorům kladoucím důraz na nacionalismus stáli příznivci arabské jednoty a velké komunity muslimů. Ti upozorňovali na fakt, že velká část historie muslimských států je historií arabské a tím muslimské komunity, a je to právě tato historie, která obsahuje vítězství a úspěchy muslimů. Podle jejich názoru není možné slepě následovat minulost, ale ani jí není možné opomíjet. Jedním z představitelů arabského nacionalismu byl Shakib Arslan, který stál za myšlenkou velké moderní muslimské komunity. Moderní však podle něj neznamenala sekulární nebo kopírující Západ, ale komunita silná ve víře v islám a rozvíjející vědecké poznání. Důvodem úpadku muslimských států byl dle jeho názoru odklon od víry a setrvávání ve středověkých praktikách, čímž se muslimský svět dostal za vědecky se rozvíjející Západ. Poněkud odlišný názor zastával Sati al-Husni, který se soustředil na historickou a kulturní minulost arabů. Podle jeho názoru není vlastenectví pouhou vůlí lidí být součástí jednoho státu, ale jedná se o historickou a kulturní spojnici mezi nimi, kterou v případě muslimů posiluje společná kultura a náboženství. Oproti zastáncům velkého muslimského státu však namítal, že něco takového není možné a konec arabské říše toho byl důkazem, neboť muslimové mají příliš mnoho různých tradic a pocházejí z mnoha různých národů. Arabský nacionalismus je tedy věcí spíše solidarity a přátelství, a proto není v rozporu s národním nacionalismem.

O něco dál posunul arabský nacionalismus Ab dal-Rahman al-Bazzaz podle kterého je arabský nacionalismus přirozeným pro araby. Dokládá to společným arabským jazykem, Koránem psaným v arabštině a počátkem islámu, který byl založený na arabech. I al-Bazzaz souhlasil, že myšlenka jednotné muslimské komunity je nereálná, ale zároveň tvrdil, že pokud má vzniknout jednotná muslimská komunita, pak arabská nacionalismus je jejím předvojem. Al-Bazzaz odmítal kritiku arabského nacionalismu jako nepochopení charakteru islámu, který

⁵⁹ ESPOSITO, John L.. *Islam and politics*. Forth edition. New York: Syracuse University Press, 1998, s. 69. ISBN 0-8156-2774-2.

je jiný než jak jej chápou jeho kritici. Zatímco Západ si představuje islám jako obdobu křesťanství, které je vírou a morální normou pro Západ, tak islám je zároveň způsobem život, sociální normou a politickým systémem. Zasahuje tak do všech oblastí lidského života. A tedy nelze oddělit náboženskou a světskou část života jako u křesťanství.

Nutnost spojení islámských reformistů s nacionalisty byla důsledkem úpadku víry a národního cítění v muslimských kolonializovaných zemích. Velmi citelná byla tato potřeba v severní Africe, která se na přelomu 19. a 20. století dostala pod francouzskou nadvládu. Francie se v těchto svých koloniích pokusila o asimilaci místního obyvatelstva systémem francouzské kulturní a národní výuky. Mešity a islámské školy byly zavřeny a přeměněny na kostely a francouzské školy. Tento krok donutil nacionalisty a věřící muslimy k protiakci. Vznikla tak hnutí obnovy islámu, která jako vůdce měla mladé a vzdělané muslimy a nikoliv ulámy, kteří se zdiskreditovali podporou francouzské nadvlády. Tato hnutí zjistila, že pokud mají být nové islámské školy konkurenceschopné proti francouzským školám, pak musí nabídnout podobné možnosti, tedy kromě výuky islámu také výuku moderních vědeckých oborů. Spojení islámských reformistů s nacionalisty bylo nutností, protože hnutí obnovy islámu byly jen malými skupinami a nacionalisté naopak řešili problém velkého množství nejednotných skupin, kterým chyběla společná jednotící identita, kterou se stal islám a arabský nacionalismus. Příkladem bylo Tunisko, kde byly používány islámské zákony jako symbol odporu proti Francii. „...*Francouzský pokus postavit mimo zákon nošení závoju muslimskými ženami byl odmítnut modernisty stejně jako konzervativními muslimi jako neoprávněný zásah do jejich islámského způsobu života a hrozba symbolu jejich národní identity.*“⁶⁰

V Íránu byla jiná situace a jiná kultura, ale přesto i zde došlo ke spojení nacionalismu s islámem. Írán byla první země, kde se stal šíitský islám státním náboženstvím. Vliv na tom měla dynastie Safavidů. Ti využili šíitské spojení náboženství a politického vůdce, čímž dosáhli silné stabilní vlády ve své zemi. Safavidé tvrdili, že jsou příbuznými s imámy, a proto je mohou zastupovat do příchodu dvanáctého imáma. Tím získali potřebnou legitimitu k vládnutí, a také podporu ulámů, kteří byli spokojeni se Safavidskou podporou islámu. Změna nastala na konci 19. století a situace se dále zhoršovala na začátku 20. století. V té době vládla Íránu dynastie Qajaru a země se dostávala pod silný vliv Ruska a západních států. Kombinace autokratické vlády, centralizace, politického vlivu cizích zemí, modernizace a západního ekonomického vlivu vedla ke vzrůstající nespokojenosti v zemi. Ta vedla

⁶⁰ ESPOSITO, John L.. *Islam and politics*. Forth edition. New York: Syracuse University Press, 1998, s. 84. ISBN 0-8156-2774-2.

k revoluci a kapitulaci Šáha v roce 1906. Po kapitulaci Šáha vládlo zemi Národní konzultační shromáždění. Nová vláda však netrvala dlouho vlivem zahraničních zásahů a nejednotě vítězů revoluce. Ti zjistili, že přestože se shodli na svržení Šáha, tak se nedokážou shodnout na nové podobě státního systému. Konflikt vzniknul mezi nacionalisty a ulámy, ale také mezi ulámy navzájem, zda bude nový systém podle tradicionalistů, nebo bude systém historicky reinterpretován a dojde ke spojení demokracie a teokracie. Postupně začaly tyto frakce bojovat mezi sebou.

Zvláštním případem spojení náboženství a nacionalismu bylo islámské hnutí v Indii během britské nadvlády. Pomocí islámu a symbolů muslimské komunity se podařilo v Indii vytvořit silné hnutí požadující nezávislost na Velké Británii. Toto hnutí bylo po nějakou dobu spojeno s indickým hnutím za nezávislost, ale kvůli strachu z utlačování hinduistickou většinou se toto hnutí osamostatnilo a začalo prosazovat vlastní muslimský stát. Došlo tak k zajímavému paradoxu, kdy se toto hnutí prezentovalo jako nacionalistické, ale nikoliv země, ve které žili, či národa nebo etnika, kterým byli, dokonce ani jako část muslimské komunity, kterou byli, ale jako obyvatelé státu, který chtěli teprve vytvořit. Jejich snaha o vlastní stát byla nakonec úspěšná a v roce 1947 vzniknul samostatný muslimský stát Pákistán.

Spojení islámu s nacionalismem se stalo častým jevem v muslimských zemích, ale největší síly toto spojení získalo během bojů za nezávislost a v bojích proti vnějšímu nepříteli. Náboženství v tomto spojení slouží k vytvoření společné identity, hrdosti a ospravedlnění boje. Toto spojení není pouze u tradičních islámských fundamentalistů, ale často k němu dochází i u moderních islámských reformistů. Cílem takto vytvořených náboženských hnutí však není pouhé získání nezávislosti, nebo poražení vnějšího nepřítele. To jsou pouze prvotní cíle, kde je spojení nacionalismu s islámem nezbytné. Skutečným cílem islámských hnutí, která se spojí s nacionalisty, je získat podíl na státní moci a změnit společenské a státní hnutí uspořádání podle islámu. Důkazem toho je, že hnutí vzniklá k boji za nezávislost, jsou po jejím získání stejně nebo i ještě více aktivní během stádia formování nového státu a společnosti.

2.8 Islám a ženská práva

Vztah islámu k ženám je dán jednak Koránem a za druhé tradicemi. Korán a tradice definují práva a povinnosti žen do značných detailů, a tak je poměrně jasné jaké je postavení žen v islámském státu. Přesto je toto téma v muslimském světě velmi diskutované vlivem

západní kultury, která si zakládá na principu rovnosti muže a ženy. Nejasnosti jsou ale v interpretaci některých veršů Koránu. Podle některých znalců Koránu se tyto verše vztahují na manželky proroka Mohammeda a nikoliv na všechny ženy, jak jsou tyto verše v současnosti interpretovány v muslimském světě. Při tomto klasickém pojetí však vyvstávají další otázky, a to jak chápat tyto interpretace. Zdali tyto povinnosti žen chápat v historickém kontextu, nebo zdali věřit, že je Korán platný na všechny časy. Postavení žen v muslimské společnosti je jasně nerovné proti mužům při aplikaci islámského práva šaría. Podle základních práv, mezi která patří poloviční váha svědectví proti muži, poloviční část dědictví v porovnání s mužem, právo muže rozvést se svojí ženou bez udání důvodu, či právo muže nebo nejbližšího příbuzného rozkazovat ženě, nebo jí uhdít, pokud to považuje za nutné. Existují i pravidla vycházející z Koránu, nebo tradice, které jsou určeny na ochranu žen. Příkladem je, že z důvodu bezpečnosti ženy musí žena žádat muže o povolení, aby mohla opustit dům, stejně tak z důvodu bezpečnosti nesmí žena jet v autě v přítomnosti muže, pokud to není její manžel, nebo blízký příbuzný. Žena může být nezahalena v tradičním muslimském oděvu v přítomnosti muže pouze, pokud je tento muž její manžel, blízký příbuzný, nebo pokud je tento muž slepý. To že jsou tyto příkazy míněny na ochranu ženy lze odvodit podle toho, že je žena nesmí porušit, ani pokud jí to její muž přikáže, přestože jinak musí žena svého muže, či nejbližšího mužského příbuzného poslouchat. Na druhou stranu to znamená, že ve většině případů nemohou být tyto nařízení změněny ani jí samotnou, ani jejím manželem.

Většinu lidí na Západě přijdou tyto příkazy velmi omezující, avšak v případě nedostatečného oblečení žen platí toto omezení i pro muže, neboť věřící muslim by se sám neměl dívat na nezahalenu ženu. Avšak za tento přečin není stanovený trest. Z toho vyplývá, že ne všechna nařízení islámského práva jsou v muslimských zemích skutečně dodržována. Pokud by v některé muslimské zemi bylo striktně uplatňováno islámské právo šaría, pak by tam musely být zakázány západní filmy, neboť se v nich ukazují ženy nedostatečně zahalené, stejně tak by musel platit zákaz nedostatečného oblečení i pro cizinky, neboť by jinak způsobovaly, že by muslimští muži porušovali islámské právo. Navzdory tomu, že většina islámských fundamentalistů prosazuje zavedení islámského práva šaría a jeho prosazování státní mocí, tak v muslimském světě nepanuje shoda ohledně přesného znění tohoto práva. Příkladem těchto neshod je povinnost ženy mít zakrytý obličej před cizinci. Zatímco jedna škola islámského práva tuto povinnost vyžaduje, jiná naopak tvrdí, že tvář ženy nemusí být zakrytá, neboť tím, že jí spatří cizinec, nepadá na ženu žádná hanba. Podobných nejasností je v islámském právu šaría více, ale celkový význam práva šaría pro ženy je jasný: „starat se

domácnost a být dobrou ženou svému manželovi, kterému splní všechna přání bez ohledu na to, jak on zachází s ní“. I přes mnohá omezení, která na ženu dopadají při dodržování islámského práva šaría, toto právo dodržuje a podporuje mnoho žen i v západních zemích. Tyto ženy pak narážejí ve svém okolí na předsudky ostatních, kteří se jich straní, či je za jejich chování odsuzují. Tento problém je však obtížně řešitelný, neboť je založen na rozdílu kultur, a jen málo kultur je tak rozdílných jako západní a islámská kultura. V některých případech se daří tento rozdíl překonávat, ale většinou je to za cenu vzdání se části vlastní kultury.

ZÁVĚR

Islámský fundamentalismus není pouze terorismem, ale jedná se o složitý společensko-politický systém, který překonává hranice státu i celého muslimského společenství. Stejně tak není islámský fundamentalismus záležitostí pouze náboženských fanatiků a sociálně vyloučených jedinců, ale základy islámského fundamentalismu leží na vzdělaných jedincích, jejichž poznatky a postřehy o společnosti jsou spojeny s logickými úvahami založenými na jasných faktech. Teprve podpora hnutí islámských fundamentalistů leží na prostých muslimech, kteří tak však nečiní z pouhého náboženského fanatismu, ale ze zcela racionálních důvodů ekonomické, sociální, či duchovní krize.

Islámský fundamentalismus ze své podstaty není možné označit za neslučitelný s demokracií, neboť islám neurčuje způsob organizačního rozložení moci ve státě. Islám je způsob života každého jedince i společnosti jako celku, ale tato společnost není na stejné úrovni jako stát, neboť v oblasti řízení je pod státem, ale v oblasti práva stojí naopak nad státem. V průběhu existence původního islámského státu, ale i za posledních 100 let, vzniklo množství verzí islámského státu, které se často velmi lišily. Ani jedna z těchto verzí však není tím ideálním státem, kterého by chtěli islámští fundamentalisté dosáhnout, a to včetně státu, který založil prorok Mohammed. Zároveň však platí, že mnoho z těchto verzí bylo mnoha prostými muslimy považováno za pravý islámský stát. Z toho vyplývá, že buď je islámský stát jen snem muslimů, který je pro jedny skutečností a pro druhé nedosažitelným cílem, bez ohledu na jeho reálnou podobu, nebo je to samostatná politická ideologie, která má své výhody a nevýhody, a u které záleží zda má více plusů či mínusů, což se liší u každého jednotlivce.

Mnoho současných muslimských států a politických i nepolitických hnutí se snaží o vybudování nové muslimské komunity a zlepšení postavení muslimů ve světě. To čím se od sebe tyto státy a hnutí liší, jsou prostředky, z nichž některé jsou v mezích zákona a některé již stojí za hranicí. Tímto se však islámský fundamentalisté nijak neliší od levice, ani od pravice. Stejně jako pravice a levice, tak i islámští fundamentalisté se rozlišují na umírněné, radikální a extrémisty. Násilí tak není vlastností islámu, ale je to projev extrémistů, pro které je násilí nejvyšší ideologií, což se projevuje i jejich společnými charakteristickými názory, kterými jsou výjimečné postavení určité skupiny v rámci společnosti, odlišné role mužů a žen, cíl posvěcující prostředky a velký nepřítel, který je zdrojem všeho špatného a jehož odstraněním dojde ke zlepšení světa.

SEZNAM POUŽITÉ ČESKÉ LITERATURY A PRAMENŮ

ČEJKA, Marek. *Encyklopedie blízkovýchodního terorismu*. Brno: Barrister & Principal, 2007. ISBN 978-80-87029-19-0.

ČEJKA, Marek. *Judaismus. Politika a stát Izrael*. Brno: Mezinárodní politologický ústav, 2002. ISBN 80-210-3007-0.

HEYWOOD, Andrew. *Politologie*. Praha: EUROLEX BOHEMIA s.r.o., 2004. ISBN 80-86432-95-5.

MÜLLER, Zdeněk. *Svaté války a civilizační tolerance*. Praha: Academia, 2005. ISBN 80-200-1355-5.

SEZNAM POUŽITÉ ZAHRANIČNÍ LITERATURY A PRAMENŮ

DOLLAR, George W.. *A history of fundamentalism in America*. Greenville: Bob Jones university press, 1973.

ESPOSITO, John L.. *Islam and politics*. Fourth edition. New York: Syracuse University Press, 1998. ISBN 0-8156-2774-2.

HALLAQ, Wael B.. *The origins and evolution of islamic law*. New York: Cambridge University Press, 2005, s. 57. ISBN-13 978-0-511-26407-8.

JANSEN, Johannes J.G.. *The dual nature of islamic fundamentalism*. New York: Cornell University Press, 1997. ISBN 0-8014-3338-X

LAWRENCE, Davidson. *Islamic fundamentalism*. United States of America: Greenwood Press, 1998. ISBN 0-323-29978-1.

RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism The search for mening*. New York: Oxford University Press, 2005. ISBN 0-19-280606-8.

BIBLIOGRAFICKÉ ÚDAJE

Jméno autora: Pavel Lstiburek

Obor: Bezpečnostní studia

Forma studia: Kombinovaná

Název práce: Islámský fundamentalismus

Rok: 2014

Počet stran textu bez příloh: 91

Celkový počet stran příloh: 0

Celkový počet příloh: 0

Počet titulů české literatury a pramenů: 4

Počet titulů zahraniční literatury a pramenů: 6

Počet internetových zdrojů: 0

Vedoucí práce: Doc. Ing. Štefan Danics Ph.D.