



Pedagogická
fakulta
Faculty
of Education

Jihočeská univerzita
v Českých Budějovicích
University of South Bohemia
in České Budějovice

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Pedagogická fakulta
Katedra společenských věd

Bakalářská práce

Demokracie v islámském náboženství a kultuře

Vypracoval: Matěj Verner
Vedoucí práce: PhDr. Roman Míčka, Th.D., Ph.D.

České Budějovice 2024

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že předkládanou bakalářskou práci jsem vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění souhlasím se zveřejněním své bakalářské práce, a to v nezkrácené podobě – v úpravě vzniklé vypuštěním vyznačených částí archivovaných pedagogickou fakultou elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

V Českých Budějovicích dne

Podpis

Poděkování

Tímto bych chtěl poděkovat vedoucímu práce PhDr. Romanu Míčkovi, Th.D., Ph.D. za jeho ochotu, cenné informace a trpělivost.

Také bych chtěl tímto poděkovat mé rodině, přítelkyni a přátelům za oporu během psaní této práce.

Anotace

Tato bakalářská práce má za cíl popsat vztah demokracie s islámským náboženstvím a kulturou. Práce čtenáře seznámí s historií a principy islámu, jeho hlavními zdroji a charakterem islámu v politickém prostředí. Poté práce popíše profil muslimských zemí a jejich vztah k liberalismu a sekularismu. Následně představí korelaci islámu a demokracie na příkladové zemi – Indonésii – pomocí indexů demokracie a reportu lidských práv. V neposlední řadě práce popíše politickou teorii multikulturalismu, politickou aktivitu muslimské menšiny v evropských zemích a odezvu ze strany kritiků.

Klíčová slova: islám, demokracie, sekularismus, liberalismus

Abstract

This bachelor thesis aims to describe relationship between democracy and Islamic religion and culture. The thesis introduces to the reader the history and tenets of Islam, its main sources and character of Islam in political environment. Afterwards, describes the profile of Muslim countries and their relationship towards liberalism and secularism. Afterwards, the thesis introduces the correlation between Islam and democracy on exemplar country – Indonesia – using indexes of democracy and reports of human rights. Lastly, the thesis describes the political theory of multiculturalism, political activity of Muslim minority in European countries and response from its critics.

Key words: Islam, democracy, secularism, liberalism

Obsah

| | |
|---|----|
| 1. Úvod..... | 8 |
| 2. Islám | 10 |
| 1.1 Hlavní větve islámu | 14 |
| 1.1.1 Sunnitský a Šíitský islám | 14 |
| 1.2 Základní zdroje islámu..... | 14 |
| 1.2.1 Šariía | 15 |
| 1.2.2 Sunna..... | 15 |
| 1.2.3 Islámské právní školy..... | 17 |
| 1.3 Politický Islám..... | 19 |
| 3. Politický profil islámu | 22 |
| 2.1 Otázka liberalismu | 22 |
| 2.2 Otázka sekularismu | 25 |
| 2.3 Káhirska deklaráce..... | 26 |
| 4. Stav demokracie v muslimských zemích | 28 |
| 3.1 Indonésie..... | 28 |
| 3.1.1 Stav občanských svobod a politických práv | 28 |
| 3.1.2 Stav demokracie | 33 |
| 5. Islám v prostředí Evropy | 36 |
| 4.1 Multikulturalismus | 36 |
| 4.2 Počátky muslimské integrace | 37 |
| 4.3 Vztah evropských zemí k islámu | 38 |
| 4.2.1 Kritika islámu | 39 |
| 6. Závěr | 41 |
| Seznam použitých zdrojů a literatury | 43 |

1 Úvod

Při výběru tématu pro tuto práci jsem si dlouho nebyl jistý, když jsem ale v seznamu doporučených témat našel možnost zpracování tématu islám a demokracie, velmi mě to zaujalo, jelikož nemám s islámem žádné osobní zkušenosti. Jedním z důvodů byl i určitý pocit kontroverze z otázky, zda jsou islám a demokracie kompatibilní a její neexistující konečná odpověď. Právě kvůli složitosti a uchopitelnosti této práce jsem se rozhodl jako první popsat počátky islámu a chování jeho proroka Mohammeda, jelikož jedním z hlavních principů islámu je chovat se podle Mohamedova příkladu.

Vzhledem ke kontroverznosti tohoto tématu si uvědomuji, že některé mé poznatky narazí na oponenty. Avšak díky širokému počtu zdrojů v této práci věřím v její objektivnost. Téma jsem pojal primárně jako popis různých přístupů. V rámci médií i politiků se setkáváme s mnoha varovnými zprávami o islamizaci Evropy. To podle nich zapříčiní pád demokracie a nástup teokratické diktatury. Hlavním cílem autora je tedy popsat jednotlivé postoje islámu a muslimů vůči demokracii a okrajově také vůči liberalismu a sekulární politice. Jednotlivými úkoly bude nalézt odpovědi na otázky: Jak se reflektuje koncept demokracie v islámu? Jaká je korelace mezi zastoupením islámského obyvatelstva a úrovní demokracie?

Práce je rozdělena do čtyř kapitol. V první kapitole se zaměřuji na základní principy a normy islámu, jeho prvotní historii, jednotlivé odnože a jejich rozdíly, hlavní právní školy a jejich interpretaci islámského práva, základní seznámení s právem Šarií, seznámení se sunnou a prozkoumání rozdělenosti, myšlenek a definice politického islámu.

Ve druhé kapitole se zabývám samotnou formou dnešních, převážně muslimských států a jejich přístupem k liberalismu a sekularismu. Také popisují Káhirskou deklaraci a její hlavní politické a morální principy.

Třetí kapitola je zaměřena na měření demokracie a stability v Indonésii jako ukázkové zemi. Hlavními zdroji jsou Berelmannův transformační index a index občanských svobod a politických práv od organizace The Freedom House. Jakožto zemi,

kteřá s Indonésií sdílí majoritně zastoupené náboženství, ale zažívá jinou situaci v oblasti stavu demokracie, byl vybrán Afghánistán, se kterým budou data porovnávána. Samotná analýza demokracie je velmi obtížná, obzvláště pokud se zkoumá korelace rozmanitého náboženství a politické struktury státu. Zemi, kterou jsem vybral pro tuto práci je Indonésie. Hlavním důvodem pro tuto volbu je relativně vysoká úroveň demokracie této země spolu s její politickou stabilitou. Tato země bude v práci analyzována pomocí Berelsmannova transformačního indexu a organizace The Freedom House.

Ve čtvrté a poslední kapitole budu zkoumat vztah evropské populace s muslimskou menšinou žijící v zemích na tomto kontinentě a základní charakteristiky multikulturalismu, argumenty jeho odpůrců a jeho propagátorů spolu s dnešním stavem debaty. V této práci budou uvedeny jak hlavní důvody pro chování a politickou aktivitu v zemích kde žijí, tak reakce Evropanů na požadavky této menšiny spolu s příklady všech těchto fenoménů.

Tato bakalářská práce čerpá zejména z historických, politologických a religionistických publikací týkajících se tohoto tématu.

2 Islám

Pro pochopení muslimské kultury je důležité popsat její samotné začátky a tím pádem základy. Islám je abrahamitské, monoteistické náboženství, na které je dnes pohlíženo jako na „ono“ cizí. Jedná se o monoteistické západní náboženství i přesto, že se jedná o východní náboženství v očích široké veřejnosti. Jelikož je to abrahamitské náboženství, islám věří, že judaismus a křesťanství stojí na božím slově, které je neúplné (zároveň ale pochybuje o božském původu Ježíše) tak jako Judaismus. Islám sám sebe obvykle chápe jako konečné Boží zjevení, finální zprávu od Boha či jako konečnou formulaci Božího slova. I toto je důvod, proč má křesťanství a judaismus výhradní postavení v islámu a Šarií. Samotné islámské náboženství se v arabštině nazývá *Dín*. Jedná se o přijetí ideje jediného boha, který je spravedlivý a všemocný. Islámské náboženství je založeno právě na tomto odevzdání se Bohu, to se poté projevuje osobním a společenským chováním. Důvodem mnoha norem v muslimské obci je samotný Prorok islámu, i proto je důležité popsat jeho život, který se potom stal příkladem pro muslimskou obec. (Kropáček, 2003)

Prorokem islámu je Muhammad. Díky tomu, že se jedná o nejmladší abrahamitské náboženství, je možné z historických zápisů sledovat posun Mohamedových myšlenek, filozofie a slabostí. Patřil k rodu Hašimovců a jeho působnost můžeme datovat na 610 až 632 A.D. Jeho urozená krev ho chránila před jeho nepřáteli, konkrétně kurajškovské přední rody, do doby, než zemřela jeho žena a jeho strýc Abú Talíba, který byl hlavou rodu Hašimovců. Toho vystřídal Abú Lahab, který odmítl nadále chránit Mohammeda. Mohammed se tím pádem, na nabídku předáků z města Jathribu, uchýlil do soutěsky al – ^cAqaba, tato emigrace se nazývá *hidžra*. Spolu potom přijmuli úmluvu, že budou Mohammeda poslouchat a chránit. Hidžra poté pokračovala a město Jatribu se rozrůstalo o Mohammedovi stoupence, kteří postupně přicházeli. Město bylo poté přejmenováno na *Madínat an-Nabí*, zkráceně Madína, česky Medína, v překladu „Město Prorokovo“. Jeho věrní stoupenci, kteří s ním přišli z Mekky, byli označeni jako *muhádžirové*, v českém překladu „přesídlenci“. (Kropáček, 2003)

V Medině vznikla takzvaná *umma*, což je v českém překladu národ, v čele s Mohammedem. Šlo ale o rozmanitou společnost, bez jasně stanovených zákonů. Text

ústavy ummy, která vnesla do této společnosti řád, je zachován v nejstarších Prorokových životopisech. I přesto ale existovaly ve společnosti vnitřní střety, ty představovali hlavně pohané a ti, kdo islám přijímali povrchně a bez hlubokého přesvědčení (označováni jako *munafiqún*), dále šlo o židy a požidovštěné kmeny. Vztah mezi židy a Mohammedem byl komplikovaný, ze začátku židům naslouchal při určování islámských právních a bohoslužebných zásad, později je ale označil jako „největší nepřátele věřících“ (5:82). Důvodem bylo to, že při Mohammedových studiích příběhů a předpisů z Tóry se mu dostalo výsměchu za nesprávné pochopení textů. V koránských zjeveních je poté popsáno i to, že židům nebylo od Boha předáno zjevení celého, a to jen omezeného na zvláštní případy nebo i to, že některé části Písma zatajili či falsifikovali. V arabštině se této falsifikaci říká *tahrif*, což je v překladu něco ve smyslu korupce, v moderní arabštině ale převládá překlad tohoto slova ve významu revizionismus. (Kropáček, 2003)

Mohamed se poté vymezil i vůči křesťanství, když rozvinul pojetí návaznosti pravé víry na Ibrahíma a označil se za posledního v řadě proroků. Mohammed poté označil Mekku jako místo poutí, ale v islámském nikoliv dosavadním pohanském smyslu. Začali tedy muslimové napadat mekkánských karavan, tímto se z džihádu stal z boje duchovního boj ozbrojený. (Kropáček, 2003)

První reakci, kterou tyto útoky vyvolaly, byla bitva u Badru, která skončila drtivým vítězstvím Mohammeda a muslimů, z této bitvy se dostalo muslimům velké kořisti. Druhá bitva u Uhudu ale skončila porážkou Mohammeda, který byl dokonce v bitvě zraněn. Koránské verše vysvětlují prohru muslimů jako trest za jejich neposlušnost a předčasnou lačnost po kořisti. Typické pro muslimské bojovníky byla jejich zarputilost v boji, která byla hnána jejich pocitem spravedlnosti jejich víry. (Kropáček, 2003)

Bitva, která poté zajistila mír na delší dobu, byla bitva o Medínu. Kurajšovci na ni vytáhli s 10 000 muži, což byla na tuto dobu v Arábii nevídaná armáda. I přesto se ale Muhammed a jeho stoupenci dokázali ubránit, přesto že jeho vlastní armáda disponovala sotva třetinou počtu útočníků. Po této bitvě získala Medína prestiž mezi arabskými kmeny, na druhou stranu v Mekce narůstaly hlasy volající po příměří mezi Mekkou a Medínou. Sám Mohammed plánoval ukončit konflikt mírem, nikoliv dobytím

Mekky, tedy alespoň ne silou. Roku 628 vykonal Mohammed malou pouť (*umra*) do Mekky. Tam následovala dlouhá jednání s Kurajšovci, která vyústila k uzavření smlouvy mezi zneprátenými stranami. Touto smlouvou došlo de facto ke zrovnoprávnění obyvatel Mekky a Medíny, také se tímto zavázali poskytnout Mohammedovi v příštím roce umožnit další malou pouť. (Kropáček, 2003)

Mohammed poté podnikl tažení proti židovské obci v Oáze Chajbar. Zde se poprvé objevuje způsob, kterým zachází islám s ostatními abrahamitskými náboženstvími (Judaismus a Křesťanství). *Ahl al-Kitáb* („lid knihy“/„vlastníci Písma“) se nesmí zabíjet, vyhánět, ani násilně nutit konvertovat k islámu, mohou zůstat na své půdě pod podmínkou, že budou platit každoroční daň. Tato zásada se poté dodržovala v celých oblastech, které byly pod islámskou říší. Výjimkou byla Arábie, kde Chalífa Umar zašel až k vyhnání všech židů a křesťanů z celého poloostrova. Tři roky před svou smrtí poslal Mohammed dopisy vládcům Etiopie, Persie a Byzance s výzvou k přijetí islámu. Toto pro něj nebylo typické, jelikož zatím byl jeho cíl rozšířit islám mezi Araby. (Kropáček, 2003)

Roku 629 zatvrzelá část Kurajšovců podnikla poslední akt vzdoru a porušila smlouvu, která byla dohodnuta s Mohammedem. Reakcí na to bylo tažení na Mekku. Část předních osobností Mekky vyšla muslimské armádě vstříc a navrhla složení zbraní a příslib toho, že Mekka přijme islám. Muslimská armáda tím pádem vstoupila do Mekky téměř bez odporu. Z města byly odstraněny pohanské modly a byly zakázány pohanské kultury. Za porušení dohody byli popraveni čtyři lidé za zločiny proti muslimům v minulosti, ostatním byla dána milost, potvrzení v úřadech, a dokonce dary jakožto prostředek k usmíření. (Kropáček, 2003)

Další bitva, které se Mohammed zúčastnil, byla bitva u Hunajnu proti nepřátelské beduínské koalici. Jednalo se o zbytky odporu některých arabských kmenů. Bitvu Mohammed vyhrál a kmeny k němu nakonec samy přicházely stvrdit svou příslušnost k ummě i přesto, že některé kmeny to udělaly z čistého oportunismu, jednotný arabský stát se stal skutečností. Míra víry a čistého pragmatismu se lišila podle kmene. Poslední a největší vojenské tažení, kterého se Mohammed zúčastnil roku 630, bylo tažení na sever na pomezí Byzantské říše. (Kropáček, 2003)

V roce 632 podnikl poslední pouť do Mekky, která je v historii popisovaná jako „pouť na rozloučenou“. Po návratu onemocněl a zemřel téhož roku v domě své ženy A'íši, na tomtéž místě byl i pochován a byl vybudován velký kamenný náhrobek, který byl začleněn do Prorokovy mešity, která je po mekkánské Ka'bě druhým nejposvátnějším místem pro vyznavače islámu. (Kropáček, 2003)

Po Prorokově smrti nastalo významné politické a duchovní schizma. Právě zde dochází k prvnímu odštěpení větví islámu. Jelikož Mohammed zemřel nenadále a bez potomka nebo politické závěti, krizi vyřešili předáci z rodu Kurajšovců tím, že složili hold po staro – arabském způsobu Mohamedovu příteli a tchánu Abú Bakrovi. Jakožto hlava muslimské obce přijal titul „nástupce Posla Božího“, později se tento název zkrátil na *chalífa*. Tento krok uznávala většina obce a uznává dodnes. Tato větev se nazvala „lid tradice a společenství“, dnes známí jako sunnité. V reakci na to vznikla větev ší'ca, později nazývaná šíité, která se domáhala tohoto titulu pro Alího b. Abí Talíb. Rozkol mezi sunnity a šíity je citlivým tématem pro islám. (Kropáček, 2003)

Nakonec došlo k přijetí řešení sunnitského křídla a prvním chalífou se tím pádem stal Abú Bakr (632-634). Největší úspěch za jeho vlády bylo vypořádání se s odpadlými kočovnými kmeny na Arabském poloostrově. Druhým chalífou byl Umar b – al-Chattáb (634-644), který se do historie zapsal jako vládce schopný jak v otázkách vojenských, tak správních. Během jeho vlády obsadila arabská vojska Egypt, Palestinu, Irán, Irák a Sýrii. Dokázal úspěšně uspořádat daňové systémy v zemích s rozdílnými náboženstvími a kulturami. Třetí chalífa Uthmán b. Affán (644-656) redigoval kanonický text Koránu. Zároveň ale privilegoval svůj rod Ummajovců, jehož členy dosazoval do politických pozic. Čtvrtý a poslední významný chalífa byl již zmíněný Alí b. Abí Talíb, za jeho vlády došlo kvůli vojenskému konfliktu s rodem Ummajovců k dalšímu odštěpení takzvaných „odcházejících“ (chárídža). Alí proti této sektě úspěšně vojensky zakročil, ale poté byl zabit charídžovským odpadlíkem. (Kropáček, 2003)

2.1 Hlavní větve islámu

I přesto, že se může islám jevit jako jednolitý monolit, jedná se o náboženství s mnoha větvemi, stejně tak, jak předpověděl prorok Mohammed. Pro přehlednost této práce jsou popsány pouze dvě hlavní větve zastoupeny v dnešní muslimské komunitě – šíitský a sunnitský islám. Vysvětlením těchto směrů dojdeme k bližšímu porozumění struktur jednotlivých větví, které mají poté vliv na uskupení státu.

2.1.1 Sunnitský a Šíitský islám

Šíitský islám byl založen během konfliktů o nástupce Mohammeda. Původně šlo o skupinu muslimů, kteří stáli za Alím, což byl Mohamedův bratranec a zároveň zeť. Jedná se o víru, že jedině Alí a jeho rod má právo na to vést ummu (muslimskou obec). Zastávají názor, že imám musí být oproštěn od hříchů, a to jak těžkých, tak lehkých. Dále věří v posvátnost a nutnost jmenování a ustanovení imáma. (Malbuisson, 2007)

Struktura šíitského islámu připomíná hierarchický systém katolické církve. Na špičce hierarchie se nachází zvolený imám, který má v podstatě stejná práva a vliv jako již zmíněný katolický papež. Právě zde se nachází jeden z nejvíce palčivých konfliktů mezi sunnity a šíity. Rozdílné názory spočívají v imámově božskosti a neomylnosti. (Malbuisson, 2007)

Zatímco šíiti stáli jen za Alím a nenásledovali první tři imámy, sunnitě následovali všechny čtyři. Většina muslimů se dnes hlásí k sunnismu. Hlavní rozdíl mezi sunnity a šíity je ten, že náboženští učitelé a vůdci byli pod kontrolou státu. Tím pádem se stali oficiálně součástí státu. To nás vrací k tématu demokracie, jelikož dává do rukou státu větší kontrolu. Na druhou stranu je ale šíitský islám mnohem striktnější ohledně dodržování rituální modlitby a povinností jejich kazatelů. (Malbuisson, 2007)

2.1 Základní zdroje islámu

Islám považuje za základy svých postojů tři hlavní zdroje: právo Šariía (Korán), soubor sunna a výklad soudců a právníků. Proto budou v této práci popsány všechny tři základní zdroje, jejich vliv na jednotlivé tradice a chování muslimské společnosti.

Důvod pro popis všech tří zdrojů do detailu je ten, že díky pochopení všech zdrojů je možné lépe pochopit výhrady muslimské společnosti vůči demokracii.

2.1.1 Šariía

Prvním ze tří primárních zdrojů islámské víry a zásad je právo Šariía, což je soubor zákonů. Určuje pozici soudců, vládců a běžných lidí. Také mluví o povinnostech každého muslima, který je povinen se jimi řídit. *Shari'ah* znamená v doslovném překladu z arabštiny do češtiny „cesta do zavláženého místa“ nebo „stezka ke zřejmému štěstí a spáse“. Právo v islámu se primárně dělí na dvě části *Shari'iah* a *figh*. *Shar'iah* je část práva, která byla dána muslimům jakožto boží příkázání, tím pádem je více dogmatického charakteru a statická. Naproti tomu *figh* referuje k právnímu rámci a obsahuje názory a analýzy právních škol a jednotlivých soudců a právníků. (Kamali, 2008)

Jelikož je Šariía souborem hlavních pravidel islámu, můžeme v nich nalézt takzvaných pět pilířů islámu: víra v Boha, rituální modlení, tradice půstu, hajj (pouť do Mekky) a péče o chudé. Jedná se o základní hodnoty, o které se Šariía opírá. (Kamali, 2008)

2.1.2 Sunna

Druhým zdrojem islámu je sunna. Kropáček (2003) uvádí, že se jedná se o soubor závazných učení a norem. Ve své podstatě představuje ustanovené tradice, označované tímto termínem. Termín sunna je v českém jazyku pochopen jako zvyklost nebo obvyklý způsob jednání.

Pokud je Korán slovem a knihou spojenými s vůlí Boha, potom je sunna to samé spojené s Prorokem. Sunna obsahuje popis mnoha činů (*fi'l*), výroků (*qawl*) a tichého schvalování některých praktik a činů (*taqrír*). Nositeli a propagátory se stali Prorokovi druhové a blízcí následovníci (*salaf*). Dalšími „vzory“ pro muslimskou obec poté byli vnímání první čtyři chalífové. (Kropáček, 2003)

Mezi Koránem a sunnou ale existují rozdíly, v některých případech si dokonce rozporovaly. Zpočátku byly obě knihy vnímané rovnocenně, ale nakonec došlo k převládnutí myšlenky, že Korán hovoří obecně, zatímco sunna hovoří o postupu a výkonů každodenních aktivit. Prorok povolil zápis (*hadíth* – novina, hovor vyprávění) jeho výroků až v pozdním období jeho života. Samotné zapisování mělo jasně daný řád. Spolehlivý záznam vyžadoval dvě fáze: První fáze se nazývá *isnád*, což znamená podepření, kdy se uvádí výpis tradentů, od kterých zpráva přišla. Například: Tradent A vyprávěl, že slyšel od tradenta B, který slyšel od tradenta C atd... Druhou fází je poté vlastní text samotné zprávy, tato fáze se nazývá *matn*. (Kropáček, 2003)

Neuvěřitelné množství *hadíth* nakonec muslimskou obec donutilo ve třetím století *hidžry* k ustanovení nového vědního oboru, ^calm al – *hadíth* (věda o *hadíthech*). Ten se postupně rozvětvil do dalších pěti metodických specializací: bádání o tradentech, o rozdílech a protimluvech, o nedostacích v *isnádu*, o jazykových nedostacích a o rušících výrocích. Největší pozornost se dostalo fázi *isnádu*. Učenci zkoumali, zda se například tradenti uvedeni v *isnádu* vůbec mohli setkat, nebo zkoumání jejich osobnosti a důvěryhodnosti. Například jednomu z Prorokových druhů, Abú Hajrovi bylo připisováno 5 437 *hadíthů*. (Kropáček, 2003)

Když sestavoval Al – Buchárí svou autoritativní sbírku *hadíthů*, musel vybírat a verifikovat z šesti tisíc *hadíthů*, z nich nakonec vybral jen devět tisíc a ty se ocitly v jeho sbírce. Mezi sběrateli, jako byl on, bylo obvyklé cestování mezi islámskými zeměmi a sbírání různých příběhů. Nebylo proto překvapivé, že někteří obyvatelé se pyšnili znalostí neuvěřitelného množství *hadíthů*. Ne všechny byly pravdivé, ale i na toto měli lidové vypravěči argument. Mohammedovi bylo připisováno toto lehce humorné vybídnutí: “Narazíte-li na dobrý výrok, neváhejte ho přiřadit k mému jménu, určitě jsem jej pronesl.” I proto se dají v příbězích lidových vypravěčů najít výpůjčky z Ježíšových podobenství upravené v duchu islámu. (Kropáček, 2003)

V době vyvrcholení kritického třídění *hadíthů* došlo k ustanovení právních škol, toto nebyla náhoda, jelikož docházelo v této době ke kodifikaci islámského práva a *hadíthů* jakožto jednoho ze základních pramenů.

Po vyřazení jasných podvrhů (mavdú^cát), roztřídili badatelé *hadíthy* do tří skupin:

- 1) *Saníh* (správné): do této kategorie spadají hadíthy, které mají dostatek důkazů a věrohodnosti a jejichž pojednání není v rozporu s převládajícím přesvědčením.
- 2) *Hasan* (dobré): do této kategorie spadají hadíthy, jejichž *isnád* není úplný, nebo obsahuje pochybnosti
- 3) *Da^cif* (slabé): do této kategorie spadají všechny hadíthy, které mají nedostatek důkazů. Jejich *isnád* je plný míst, kde je možné vznést silné pochybnosti nebo najít informace které si protiřečí. (Kropáček, 2003)

2.1.3 Islámské právní školy

Třetím zdrojem islámu jsou poté jednotlivé výklady ze strany soudců a právníků. Muslimové věří primárně ve slovo Boží (Korán), interpretaci proroka (Sunna) a konsensu muslimských právníků a soudců (qiyās). Rozmanitost v jejich interpretaci se týká například individuální nebo obecné souzení zločinů, implementace práva Šarií, či přístup k implementaci sekulárního práva. Proto je důležité se podívat i na jejich jednotlivé charakteristiky a přístupy k právu, popřípadě k právu sekulárnímu. (Akgündüz, 2010)

1.2.3.1 Sunnitské právní školy

Hanafi

Právní škola Hanafi je nejvíce rozšířenou ve většinově muslimských zemích jako například Turecko, Egypt, Afghánistán či Pákistán. Byla založena Imámem Abu Hanífou. Nevkládá důraz na hadíth tak jako jiné školy a spíše upřednostňuje qiyas, což je metoda zkoumající důležitost, délku a kvalitu daného zákona nebo subjektu zkoumání. Tato škola je také přísnější v dodržování pozdvihujících zákonů. Ohledně aplikace zákona se tato škola nejvíce opírá o lokální autority a praktické využití práva. Také využívali metody *Isthiasan*. Tato metoda spočívala v individuálním řešení případů, které byly rozhodnuty na základě precedentu a které potřebují odvrácení od generalizovaného

rozhodnutí. Šlo o způsob, jak najít nové řešení pro případy, kde by rozsudek na základě precedentu znamenal nespravedlivé zacházení. (Oxford Islamic studies online)

Maliki

Zakladatelem této školy je Imám Malik. Metodologie této školy byla ta, že používali metodu qiyas jen pokud se nenašlo řešení v Koránu nebo v Sunně. Řídí se především vůlí lidu. (Drishti, 2023)

Shafi

Zakladatelem školy Shafi je Imám Muhammad Ibn Idris Ash-Shafi, který byl studentem Imáma Malika. Tato škola představuje sloučení filosofii škol Hanafi a Maliki. Zároveň ale odmítali metodu Isthiasan ze školy Hanafi a zájem o vůli lidu školy Maliki. (Drishti, 2023)

1.2.3.2 Šíitské právní školy

Ithna – Ashari

Nejvíce dominantní právní škola v šíitské odnoži islámu. Jsou považováni za politicky pasivní školu, která se na dění snaží nepodílet. Jejich metodologie je ve své podstatě totožná se čtyřmi již zmíněnými sunnitskými školami, jedinou výjimkou je víra v mutah jakožto právně uznaným svazkem. Věří v návrat posledního a ztraceného Mesiáše. (Drishti, 2023)

Ismailis

Právní škola Ismailis je známá jako "Seveners", jelikož během jejich existence přijali pouze sedm Immámů. (Drishti, 2023)

Zaidya

Právní škola založena Immámem Zaidou věří ve volbu Immáma formou voleb. Věří v Immámovu absolutní svrchovanost a jako průvodce. V muslimské společnosti jsou považováni za politické aktivisty. (Drishti, 2023)

2.2 Politický islám

Islám je sám o sobě politický, proto není divu, že i dnes je přístup islámu k politickému dění velmi specifický. Důležité je proto vysvětlit co vlastně termín politický islám vypadá a jaká jsou jeho stanoviska pro pochopení jeho vztahu vůči demokracii. Problémem je samotný charakter takzvaného „politického islámu“. Politický islám jde shrnout jako škála moderních politických hnutí, ideologických trendů a „policies“ udávané státem s islámem jako primární autoritativní směr. Pohled, který sdílí jako političtí islámisté tak západní akademici je, že islám je inherentně politický. Navazují tím na samotného proroka Mohammeda, který byl nejen náboženskou figurou, ale také politickým a vojenským vůdcem, islám tedy nikdy nedosáhl historického posunu v institucionální separaci státu a náboženství, ze kterého by se poté vyvinul funkční sekularismus. Ten by totiž znamenal i odvrácení od náboženského práva Šarií. (March, 2015)

Idea politického islámu, volající k návratu náboženských politických autorit existovala již na začátku dvacátého století, a základy ideologie existovaly již na konci devatenáctého století. Tato idea je ve své podstatě zároveň jak konzervativní, tak revoluční. Konzervativní podstata tkví v potřebě se navrátit k velmi staré společenské a politické tradici a étosu, revoluční je ale v potřebě radikální změny v aktuálním prostředí k úspěšnému nastolení. (Vopli, 2011)

Důležitý je také pohled muslimských zemí z pohledu jejich historie. Největší majoritně muslimská impéria se rozpadla nebo byla zničena nevěřícími ze západu. Právě z tohoto faktu se dodnes muslimská společnost vzpamatovává a rozdmýchává nenávisť vůči čemukoliv, co přijde ze strany západních zemí. (March, 2015)

Politický islám se pohybuje v politickém spektru, který jde jen těžko definovat evropským pravo-levým spektrem. I přesto se ale v politickém islámu nachází prvky tohoto spektra v levicově smýšlející populistické hnutí nebo ultrakonzervativní hnutí cílící na společenskou kontrolu morality spíše než ekonomickou redistribuci. Islámské hnutí se ale rozděluje na více spekter. (March, 2015)

Prvním spektrem je pohled na náboženskou autoritu a poznání. Někteří muslimové odmítají tradiční náboženské zdroje a věří v otevřenou interpretaci politického islámu. To samo o sobě ale neznamená, že názory autodidaktů budou automaticky podporovat demokracii nebo dokonce liberalismus. Hlavní podporovatelé konzervativního a utopického islámu byly autodidakti. (March, 2015)

Druhým spektrem je tendence uchýlovat se k násilí jako nástroji politické změny. Muslimská společnost se neshoduje nejen na dokonalosti a míře kritiky k absolutnímu cíli, ale také na tom, jak ho dosáhnout. Například v hnutí Salafi, což je sunnitské obrozenecké hnutí, se nachází jak umírněné křídlo, tak křídlo, které hlásí absolutní poslušnost k vládci, či členi globálního hnutí Jihad. (March, 2015)

Posledním spektrem je vztah k národu či státu. Jedno z nejvlivnějších islámských hnutí Muslimské bratrstvo začalo jako regionální hnutí, ale postupem času se přeměnilo na hnutí globální a transnacionální. Islám vnímá komunitu věřících jako nejdůležitější politickou komunitu (umma), tím pádem je tento znak hnutí většinou nevyhnutelný. I přesto se ale některé organizace soustřeďují na změnu ve specifickém kontextu a místě, například osvobození muslimských zemí od cizích okupací. (March, 2015)

Politický islám také prošel několika vlnami. Poslední vlna proběhla kolem osmdesátých let dvacátého století. Tato vlna je typická pro její odmítnutí teroristických akcí. Oproti první fázi se snaží více pracovat v systému, než s ním bojovat zvenku. Jako příklad je možno uvést kandidaturu muslimů a představitelů politického islámu v Alžírsku a Jordánsku v roce 1989. Po pádu Sovětského svazu se aktivizovalo mnoho muslimů ve střední Asii. Cílem bylo jejich oficiální a legální uznání pro účel kandidatury. Pád Sovětského svazu ale inspiroval muslimskou komunitu ve více způsobech. Byl to pro ně důkaz nebezpečí totalitarismu a otevřeného boje se Západem. Nebezpečí totalitarismu mohli vidět i díky vlivu iránské izolace, která zemi ekonomicky velmi poškodila. Díky této vlně je možno vidět změnu v klíčových oblastech, kde již není normou automatická agrese vůči čemukoliv, co se nelíbí muslimské komunitě. Díky bohaté historii nečinnosti, kolonialismu a nepodařených experimentů se západními ideologiemi nastal podle zastánců této vlny čas vytvořit konstruktivní alternativy. Jednou

z těchto alternativ je spojení náboženských a morálních principů s moderním stylem života, politickou soutěží a volným trhem. Otázkou ale zůstává implementace, jelikož zatím nikdo nepřišel s jasnou odpovědí. (Wright, 1992)

Trend potřeby energické a dynamické změny ale není typický jen pro islám. Na konci dvacátého století se objevila poptávka po takovéto změně například i ve východní Asii v případě buddhistů, ve východní Evropě u katolíků, nebo v Izraeli u židů. Důvodem pro tuto poptávku byly dluhy a neefektivní systémy. Perfektním motivátorem se stalo náboženství, které zabezpečovalo identitu, legitimizaci a pevnou infrastrukturu během hledání finální odpovědi. Islám ale jako jediný z monoteistických náboženství pokládá základy nejen spirituální víry, ale také souboru pravidel, jak řídit zemi. Tím pádem se právě teď islám nachází v momentu, kdy může dojít k jeho vývoji. (Wright, 1992)

Jedním z faktorů pro tuto zmiňovanou změnu i postoj Západu. Po 13 letech vzájemného antagonismu mezi Spojenými státy a Iránem, který již není příliš aktuální, přišla chvíle rozhodnutí. Západ, a hlavně Spojené státy mají dva způsoby, jak přistoupit k islámským zemím Blízkého východu. První je propagovat politickou pluralitu a poté přijmout výherce volných a spravedlivých demokratických voleb. Tato cesta by zajišťovala silnější pozici Západu, jelikož by byla schopna účinně volat tyto země k odpovědnosti. Druhá cesta by byla zkusit potlačit nebo udržet před rozšířením islámské hnutí. To by probíhalo pomocí financování a podporování vlád, které by tato hnutí pronásledovala. Šlo by o podobný způsob boje jako boj proti komunismu během Studené války. Tato cesta by ale znamenala se spojit s mnoha režimy, které odporují i proti demokracii. (Wright, 1992)

3 Politický profil islámu

Na světě je v roce 2024 čtyřicet devět muslimských států a celkově více než dva biliony muslimů, zajisté se ale nejedná o jednotný kulturní, historický a lingvistický monolit. Jedná se o unikátní státní útvary a nejde je tím pádem generalizovat jakožto jen “muslimské státy”. Pro jasnost termínů se v této práci jsou označovány muslimské státy, jako státy, kde muslimové zastupují 50 % či více obyvatelstva. Země, která dosahuje nejvyšších výsledku v oblasti demokracie dle indexu BTI a zároveň je domovem nejvíce muslimů na světě (téměř 13 % světové muslimské populace) je Indonésie. Naopak země s nejnižší úrovní demokracie je Afghánistán, zároveň se jedná o jednu ze zemí s největším zastoupením muslimské populace ve státě (99,7 %). Faktem také je, že jen hrstka z nich začleňuje právo Šarií jako základ jejich národního práva. I přesto ale mají tyto země nejsložitější vztahy zejména se dvěma politickými teoriemi: liberalismem a sekularismem. (Ehteshami, 2007, s. 90-110)

3.1 Otázka liberalismu

Hned ze začátku je důležité si uvědomit, že demokracie není jedolitý celek. Demokracie v západním světě je automaticky vnímána jako demokracie liberální, parlamentní a ústavní. V průběhu let můžeme ale vidět vznik takzvaných “neliberálních demokracií”, ty se v teorii ve vztahu liberálním demokraciím charakterizují anti-individualismem, anti-univerzalismem, anti-meritokratiem a anti-sekularismem. Při vzniku neliberální demokracie může právě náboženství zastávat represivní složku liberálních zákonů či idejí. Tato složka ale nemusí být jen náboženství, její náhradou může být nacionalismus. Argument kritiků liberální demokracie, který má dle mého názoru největší váhu, je ten, že dnešní liberální společnost je atomizovaná a chybí jí koncept pospolitosti a identifikace s identitou národa a kultury. Tento argument jde přímo proti konceptu univerzalizmu, který říká, že kulturní a národní identita není důležitá a mělo by se k lidem přistupovat jakožto k jedincům. Tato idea ale v očích odpůrců znamená již zmíněnou atomizaci společnosti a odpadlictví od národa či kultury. (Routledge, 2022)

Můžeme se domnívat, že radikální nacionalismus by v tomto případě byl dokonce účinnější než náboženství. Obzvláště univerzální západní náboženství je obtížnější takto "zneužít", jelikož se nemusí jednat o vrozenou identitu ale o identitu nabytou. Západní náboženství jsou definována jako univerzální. Muslimem nebo křesťanem se může stát každý, ale těžko se někdo může stát Čechem, pokud se narodil a vyrostl ve Spojených státech, tedy alespoň takto to popisují odpůrci liberalismu.

Právě islám je v očích mnohých viděn jako dnešní největší hrozbou pro západní liberální demokracii. Strach vzniká nejvíce z participace politických muslimských subjektů, jelikož převažuje představa toho, že jakmile tyto subjekty dosáhnou většiny, z jejich země se stane teokratický totalitní stát. Nahrává tomu názor mnoha konzervativních muslimských filozofů, kteří argumentují absolutní autoritou Božské vůle, tím pádem dominující jakoukoliv vůli lidu. Také koncept zákonodárného parlamentu je v očích těchto filozofů nepřijatelný, jelikož jediný, kdo je hoden zákony zavádět je Bůh, nebo jeho poslové. Tento narativ můžeme vidět ve státu jako je Saudská Arábie, kde zákony státu se musí shodovat s Koránem a zákony Šarií, zatímco ústava země je Korán a sunna. Liberální demokracie je v očích islámských konzervativců skrytý útok ateismu pomocí demokracie za rouškou humanistických hodnot. Samotná idea toho že pokud stát přijme demokracii, tak automaticky přijme liberální hodnoty rovnosti pohlaví a náboženství je ale mylná. (O. Voll, 2007)

Na druhou stranu mnoho muslimských filozofů je opačného a optimističtějšího názoru. Jejich argument stojí na interpretaci rané muslimské obce stojící na demokratických hodnotách. Tato společnost podle nich uznávala individuální a veřejná práva, chránila jak jedince, tak jeho majetek a podporovala rozvoj občanských činností. Také stála na hodnotách spravedlnosti, morálnosti a rovnoprávnosti. Neopomínají ani islámskou tradici Bay'a (slib věrnosti vůdci) nebo separaci exekutivní a legislativní moci v islámu jako další důkaz kompatibility islámu a demokracie. (O.Voll, 2007)

Diskurz dnešních muslimských myslitelů dochází k závěru, že doktrína islámu, jak je popsána v textech a tradicích, je v mnoha ohledech slučitelná s demokratickými ideály a nejúspěšnější období islámské nadvlády byla právě ta, ve kterých byl intelektuální a strukturální vývoj nejvíce demokratický. (O. Voll, 2007)

Pokud se podíváme na dějiny majoritně muslimských zemí, jedna z nejvíce kritizovaných liberálních svobod je svoboda vyznání. Důvod tohoto odporu ale zdaleka nemusí být dogmatická intolerance cizího vyznání, ale strach z kristianizace. Ve 20. století probíhaly misionářské mise křesťanů do zemí po celém světě právě pod rouškou liberální náboženské plurality a svobody vyznání. Toto je ale vnímáno ze strany zemí s islámskou tradicí jako pokus o kolonizaci. Vzniká obava o zaniknutí muslimských tradic a jejich nahrazení křesťanskými tradicemi a tím pádem ztrátou národní identity. (Menchik, 2016)

Při pohledu na nejnovější parlamentní volby v Pákistánu (2024), což je převážně muslimský stát s relativně fungující parlamentní demokracií, můžeme vidět trend, který se opakuje ve většině demokratických a převážně muslimských státech. Radikální strany, v jejichž programu je ustanovit právo Šarií jako součást zákoníku či ústavy státu, mají minimální podporu při volbách. V Pákistánu můžeme vidět výhru strany Pákistánská Muslimská Liga (PLM-N), což je středo – pravicová konzervativní strana a hned za ní Pákistánská Lidová strana, což je strana středo – levicová. Oproti nim strana Jamaat-e-Islami Pakistan (JI) získala 4,85 %, což znamenalo jedno křeslo z 342 křesel. Tento trend se opakuje ve většině muslimských zemí, kde existuje jakákoliv forma demokracie. Tím pádem můžeme předpokládat, že obavy o islamizaci západních demokracií v případě příchodu muslimských politických stran nebude znamenat, že v jejich programu a pozdějším fungování v demokratickém systému budou nebezpečím hrozící teokracií. (Aljazeera, 2024)

Obecně idea individualismu, na které stojí humanistické hodnoty – ty samé, které napomáhají fungování demokracii – jsou obtížně zodpověditelná v muslimských zemích. Většina muslimských zemí liberalismus a tím pádem humanistické hodnoty jako svoboda myšlení, nezávislost jedince, právo na svobodu chování a tolerance odmítá. Důvodem by mohl být fakt, že tyto hodnoty propagoval Západ. Nevýhoda této filozofie je ale to, že společnost tím ztrácí jednotu, to si ale muslimské země bojující proti kolonizaci nemohli dovolit. Po konci druhé světové války došlo k dekolonizaci, muslimské státy ale přesto propagovaly uzavřenost před těmito hodnotami a nazývaly západní humanismus cizí a “importovaný”. Tento přístup znamenal obviňování

intelektuálů, kteří tyto myšlenky studovali jako nepřátelské agenty a zrádce. (Mernisi, 2002)

Další překážky pro liberalizaci jsou ale také více pozitivistické. Například ekonomická zaostalost, vysoké procento negramotnosti a velmi nedostačující stav občanské společnosti, která znamená nedostatečnou politickou participaci. (Schirmacher, 2020)

Velkou otázkou také zůstává právo Šarií, které má neuvěřitelný vliv na chod muslimské společnosti, jelikož je chápáno jako společenská norma. To je velký problém, jelikož právě fakt, že toto právo není nikterak kritizováno, zabraňuje v jeho vývoji nebo změně. Na druhé straně ale stojí fakt, že toto právo by ani podle islámu být kritizováno nemělo. (Schirmacher, 2020)

3.2 Otázka sekularismu

Když do Pákistánu odcházel Mawlana Mawduḍī, zakladatel islámského hnutí Jamaat-e-Islami, řekl, že ti, kdo se zúčastňují sekulární, mávají vlajkou vzpoury proti Alláhovi a jeho Posla. Stejný názor jako on zastává většina ortodoxních muslimů, ale zajímavé je, že tento názor zastávají i lidé nevěřící v islám. (Ali Engineer, 2006)

Fundamentální hinduisté argumentují ale trochu jinak, podle nich muslimové podporují sekularismus jen, pokud jsou ve státu náboženská menšina, zatímco ve státech, kde zastávají většinu, sekularismem opovrhují. Tak jednoduché řešení, jak to fundamentální hinduisté popisují, to ale není. Je zásadní si položit otázku, zda je rozdíl mezi státem, který vyhlásí islám jako své hlavní náboženství a státem, který zavede právo Šarií a stane v praxi teokracií. I přes to, že mnoho muslimských států šlo druhou cestou, nesmíme zapomenout na státy, kde se tak nestalo – například Indonésie, která bude subjektem analýzy v pozdější kapitole. (Ali Engineer, 2006)

Jeden z nejdůležitějších argumentů proti sekularizaci ve vztahu k islámu je, že islám deklaruje svaté zákony a příkázání jako neporušitelné. Tím pádem je islám inherentně politický narozdíl od křesťanství. Jakožto protiargument ale vyvstává fakt,

že v islámu nikde není mluveno o “státu”, ale o “společnosti”. Tím pádem jsou hodnoty islámu klíčové spíše pro chování ve společnosti a ummě spíše než státu. (Ali Engineer, 2006)

Důvod strachu ze sekularizace má ale pádný důvod. Panovník, který by vládnul muslimské zemi by se měl držet muslimských hodnot, a jako záruka toho, že nebude ovládnut ambicemi po větší síle a bohatství, by byl nucen dodržovat hodnoty islámu. Pokud by bylo náboženství a stát rozděleno, neexistovala by žádná politická protisíla k panovníkovi. V době, kdy tato myšlenka vznikla, ještě neexistoval pojem sekularizace, tím pádem je obtížné toto rozhodnutí hodnotit z dnešního pohledu. (Ali Engineer, 2006)

3.3 Káhirská deklarace

Jelikož již byl čtenáři představen vztah islámu k liberalismu a sekularismu, vyvstává otázka, jaká je odpověď muslimské komunity? Nejbližší se k odpovědi můžeme dopátrat v Káhirské deklaraci, což je dokument stanovující vztah k jednotlivým lidským právům. Káhirská Deklarace, která byla konána v roce 2002, měla za účel poukázat odpor ke kolonialismu, Americké agrese vůči Iráku, podpoře Izraele a Sionismu ze strany USA. Úmluva obsahuje mnoho záruk občanských svobod a práv. I přesto, že dokument má náboženský charakter, je důležité podotknout, že obsahem se jedná o dokument, který připomíná ústavy mnoha západních států. V mnoha bodech úmluvy se například autoři vymezují proti diskriminaci v jakékoliv formě. I přesto, že dokument nehovoří o vztahu islámu a demokracie, přináší více informací ohledně vztahu islámu k lidským právům, které jsou pro demokracii neodmyslitelné. (Crooke, 2003)

Důležité je zmínit paragraf 6 týkající se práv žen. Dokument garantuje ženám stejnou důstojnost a práva jako mužům. V otázce pracovního práva nesmí být diskriminovány a mají právo být finančně nezávislé. Na druhou stranu je v tom samém paragrafu bod, který uvaluje zodpovědnost manžela jakožto hlavního garanta spokojenosti rodiny. Díky tomuto bodu vyvstává otázka, co se stane, pokud by chtěla

být žena finančně nezávislá, a to by ji bralo čas obstarávat domácnost a děti. To by totiž mohlo mít negativní důsledek pro manžela, který by toto mohl brát jako hrozbu pro jeho úkol. (Cairo Declaration on Human Rights in Islam)

Paragraf 9 hovoří o vzdělávání a právu člověka na jeho přístupu k němu. Úkol obstarání přístupu ke vzdělání je svěřen státu. Stát by měl podle tohoto dokumentu zajistit rozmanitost vzdělání. Tímto vzděláním ale není myšleno pouze vzdělání světské, ale i duchovní v rámci islámu. Dokument také bere na vědomí jiné zdroje než jen školy a univerzity, vyjmenovává například i rodinu či média. (Cairo Declaration on Human Rights in Islam)

V paragrafu 12 je zajímavé se podívat rozmezí svobod uvedených v dokumentu. Zajišťuje svobodu pohybu, svobodu od persekuce, v dokumentu je ale také přidaná poznámka, že tyto svobody musí být v rámci práva šaría. Tato malá poznámka mění význam tohoto paragrafu, jelikož, tak jako v mnoha jiných paragrafech, uvádí právo šaría jako určitou hranici svobod. (Cairo Declaration on Human Rights in Islam)

Paragraf 24 a 25 jmenovitě cituje právo šaría jako zdroj všech bodů a paragrafů a bodů. Všechny body a paragrafy také podle dokumentu spadají pod právo šaría. Těmito body se dokument distancuje od sekularismu a liberalismu, což potvrzují i více popsané kapitoly. (Cairo Declaration on Human Rights in Islam)

Tento dokument by se tedy dal považovat za odpověď muslimské komunity a tím pádem islámu. Na jednu stranu v mnohých bodech souhlasí s myšlenkami lidských práv v pojetí západního liberalismu. Na stranu druhou se vymezuje vůči sekularismu a západnímu liberalismu citováním práva šaría jakožto hlavního zdroje bodů.

Odezva na tento dokument byla pozitivní obzvláště levicových subjektů po celém světě. I přesto, že se jeví komunismus jako nepřítel islámu, po zveřejnění Káhirske deklarace se jí dostalo velké podpory od levicových kruhů. Důvodem byl jejich pohled na americkou invazi Iráku jako akt kolonialismu, násilné neoliberalizace, ukázkou kapitalistické globalizace a světové hegemonie USA. (Crooke, 2003)

4 Stav demokracie v muslimských zemích

Jelikož je velmi obtížné měřit demokracii ve všech většinově muslimských zemích bez toho brát v úvahu jejich individuální historie a charakteristiky a zároveň zodpovědět na základní otázku této práce, je potřeba se podívat na jednu zemi, která má fungující demokracii a na ni poukázat její fungující a zároveň nefungující indikátory demokracie a stability. Zemí, na kterou se tato práce zaměřuje, je Indonésie, jelikož má převážně muslimskou populaci a obdržela v demokratickém indexu hodnotu 6, což ji zařaduje do kategorie „demokracie s nedostatky“. Tato země bude porovnávána s Afghánistánem, jakožto příkladem nefungující demokracie, na které budou popsány a porovnány rozdíly v jednotlivých kategoriích a indikátorech. (The Transformation Atlas, 2024)

Za prvé je zásadní říct, že je nemožné spolehlivě měřit demokracii. Pomůckou může ale posloužit takzvaný index demokracie. V této práci budu popisovat hlavně index demokracie vypočítávaný pomocí Bertelsmannova indexu, jehož kritéria pro posouzení stavu demokracie jsou: svobodné a spravedlivé volby, stav občanských svobod, stav politické kultury a politická angažovanost a The Freedom House, která zkoumá stav občanských a lidských práv.

4.1 Indonésie

Pro porozumění politické situace v Indonésii v detailu je vhodné poznat také dva nejsilnější politické proudy, které proti sobě v tuto chvíli stojí. V Indonésii proti sobě na politickém poli stojí dva proudy: islamističtí buditelé a liberální islamisté. V tuto chvíli jsou nejsilnější buditelské hnutí MMI (Indonéská Muslimská Mujahidánská Rada), FPI (Indonéská Obraná Fronta) a HTI (Hizbut Tahir Indonesia). Proti nim stojí Islámské liberální hnutí. (Faiq, 2021)

Pro lepší vizualizaci dat z uvedených zdrojů byly využity tabulky a grafy.

4.1.1 Stav občanských svobod a politických práv

Analýza od organizace Freedom House se zaměřuje na dva hlavní okruhy: politická práva a občanská práva. Podle udělených bodů se poté země kategorizují do

tří kategorií: svobodné (Free - F), částečně svobodné (Partly Free - PF), nesvobodné (Not Free - NF). Tyto kategorie jsou v bodových rozmezích – viz tabulka č. 1:

| | | Politická práva | | | | |
|-------------------------|---------|-----------------|--------|---------|---------|---------|
| | | 0 - 5 | 6 - 11 | 12 - 17 | 18 - 23 | 24 - 29 |
| Občanské svobody | 53 - 60 | PF | PF | PF | F | F |
| | 44 - 52 | PF | PF | PF | PF | F |
| | 35 - 43 | PF | PF | PF | PF | PF |
| | 26 - 34 | NF | PF | PF | PF | PF |
| | 17 - 25 | NF | NF | PF | PF | PF |
| | 8 - 16 | NF | NF | NF | PF | PF |
| | 0 - 7 | NF | NF | NF | NF | PF |

Tabulka 1: Zdroje: Freedom in the World Research Methodology

Indonésie získala v jejich analýze z roku 2024 padesáti sedm bodů ze sta (třicet bodů v oblasti politických práv a dvacet osm bodů v oblasti občanských svobod), což ji zařadilo do „Partly Free“ (částečně svobodné) kategorie zemí. (The Freedom House, 2024)

V okruhu politických práv získala 29 bodů ze 40 možných. Dobře si vedla v otázkách svobodných a spravedlivých voleb, svobodné organizace opozičních stran a hnutí a jejich šance k ovlivnění, či zvolení do vlády. V těchto otázkách se dostalo Indonésii maximum bodů 4 ze 4. (The Freedom House, 2024)

O něco hůře se jí vedlo v otázkách objektivně a spravedlivě nastavených zákonů ohledně volby zastupitelů, kde získala 3 ze 4 bodů. Ještě hůře s dvěma body dopadla ohledně vlivu nepolitických institucí na voliče. Zde se jako největší problém projevil vliv armády (včetně bývalých členů armády vstupujících do politiky) a intimidace ze strany hnutí. Některá hnutí jsou přitom čistě se zaměřením na islámské hodnoty. Další bod, ve kterém obdrželo jen dva body, je politická angažovanost a rovnoprávnost všech segmentů společnosti. I přesto, že ženy mají volební právo a politických stran se týká

genderová kvóta 30 %, ženy jsou v House of Representatives, což je dolní komora zákonodárného orgánu, nedostatečně reprezentovány, drží pouze 21,6 % mandátů. Vedoucí pozice ale ženy běžně drží. Objevují se zde taky problémy v podobě diskriminace vůči náboženským menšinám v podobě zadržování přístupu k průkazům totožnosti a jiným byrokratickým dokumentům. Nedostatečně reprezentována je také čínská menšina, která nemá dostatečné politické zastoupení. Nedostatečné zastoupení má i menšiny ze skupin LGBT+. (The Freedom House, 2024)

V otázce implementace legislativ obdržela 3 body, jelikož se některá rozhodnutí setkala s lokálním odporem a tím sílí autorita armády. Největším problémem se ukázala otázka silná záruka proti korupci, zde obdržela 1 bod. Důvodem je přítomnost korupce na všech úrovních legislatury, včetně soudů a policie. V poslední otázce, která se týká vládní transparentnosti, obdržela 2 body kvůli zákonům omezující přístup k informacím. (The Freedom House, 2024)

V otázkách týkajících se svobody vyznání a svobody slova obdržela Indonésie smíšené výsledky. Na jednu stranu obdržela 3 body v otázce svobodných a nezávislých médií a možnosti projevení osobního názoru bez obav z následné represe či sledování, hůře dopadla ve dvou dalších otázkách. V první otázce se zabývá akademickou integritou a její závislosti na politickou indoktrinaci. Mnoho akademiků zažívá problémy se zastršováním a hrozbou státního zásahu na ně a jejich výzkum. V roce 2021 byla prezidentem vyhlášena deklaráce popisující indonéskou národní filozofickou ideologií *Pancasila*. Ta od té doby udává směr veškerému výzkumu a inovační politice. Již v této filozofii můžeme vidět vliv islámu a jeho neoddělitelnosti, jelikož jakožto jeden z pěti bodů je víra v jednoho (jediného) Boha. (Britannica, 2023) Nejhůře hodnoceným a pro tuto práci relevantním bodem je svoboda vyznání či absence víry. Zde obdržela 1 bod hned z několika důvodů. Prvním z nich je ilegality ateismu, který není právně akceptován. Jedinci mají právo na vynechání kolonky při vyplňování dokumentů týkajících se identifikace, ale často se potýkají kvůli tomu s diskriminací. Trestný zákon z roku 2022 dokonce uvaluje odnětí svobody za propagaci rouhačství nebo nedodržování náboženství. Druhým důvodem je že Indonésie oficiálně uznává pouze islám, protestantismus, katolicismus, hinduismus, buddhismus a konfucianismus, pokud se někdo identifikuje s jakýmkoliv náboženstvím kromě těchto, setkávají se se

stejnými problémy a diskriminací jako ateisté. Třetím bodem je diskriminace a znevýhodnění náboženských menšin v případě, že chtějí postavit nové sakrální místo. Pro to je potřeba devadesát podpisů členů kongresu a šedesát podpisů lokálních obyvatel, kteří ale vyznávají jiné náboženství než ti, kteří chtějí stavbu povolit. (The Freedom House, 2024)

Další kategorie se zabývá organizačním právem. V otázce svobody shromáždění obdržela 2 body. Hlavním důvodem byl nárůst násilného přerušování protestů v posledních letech. Další otázka se zabývá svobodou neziskových a nevládních organizací, kde obdržela znovu 2 body. Zde byl důvodem zákon z roku 2013, který má cíl regulovat nevládní organizace. Primárně hlídá a zastrahuje skupiny aktivistů zabývající se právy LGBT+ skupin. Zákonu se nevyhne ani internetová tvorba, jak můžeme vidět na případu aktivistů zabývajících se lidskými právy. V roce 2021 byli odsouzeni dva muži Azhar a Maulidiyanti za jejich diskusi o těžební aktivitě v oblasti Papua v YouTube videu na jejich kanále. V otázce svobodné aktivity odborů získala 2 body. Hlavním důvodem je memorandum z roku 2018, které dovoluje armádě asistovat policii proti protestujícím. (The Freedom House, 2024)

Jakožto další kategorie otázek se zabývá The Freedom House soudnictvím a soudními procesy. V otázce nezávislých soudů obdržela 2 body. Již opakujícím se problémem je korupce a vliv náboženských dogmat a tradic na proces soudu. Ve všech třech zbývajících otázkách obdržela pouze jeden bod. V otázce, zda probíhají patřičné soudní procesy v občanských a kriminálních záležitostech, bylo problémem zatýkání protestujících a jejich pozdější zacházení. Mnoho z nich se nedostává konzultace s právním zástupcem, a to ani v případech rozsudku smrti. Dalším problémem je antiteroristický zákon z roku 2021, který kategorizuje separatisty usilující o nezávislost Papui jako teroristy. Tento zákon byl kritizován ze strany aktivistů kvůli jeho potenciálu držet obviněné ve vazbě po dlouhou dobu bez udání právního důvodu. Poslední problém týkající se této otázky je aplikace práva Šarií. Některé provincie uplatňují a mají uzákoněné z vyhlášky v rozporu se zdejší ústavou a mezinárodními úvazky týkajícími se lidských práv. Druhá otázka pojednává o ochraně před neoprávněným násilím, válkou a povstáními. Jak již bylo zmíněno, v regionu Papua dochází k eskalaci mezi armádou Indonésie a místními separatisty. Bezpečnostní složky jsou běžně

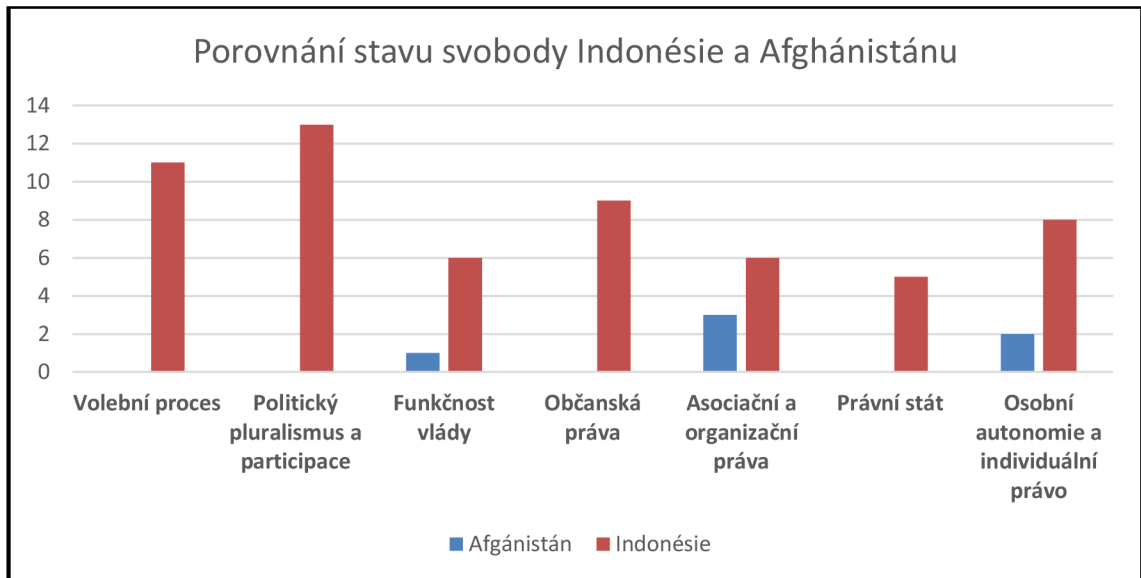
obviněné z mučení separatistů a civilistů a nezákonného zabíjení v této oblasti. Armádní personál je často obviněn z těchto zločinů, ale kvůli zaujatosti soudů velmi často odejdou s lehkými tresty. Samotné mučení bezpečnostními složkami není explicitně kriminalizováno. Problémem jsou také přelidněné věznice, kde dochází k častým protestům, vzpourám a útěkům. Třetí otázka se týká rovnocenné ochrany všech segmentů společnosti ze strany zákonů a bezpečnostních složek. Zde se jako největší problém projevila diskriminace vůči menšině z oblasti Papua, žen v některých lokálních vyhláškách a národních zákonech a nedostatečná ochrana čínské menšiny před obtěžováním. (The Freedom House, 2024)

Poslední okruh otázek se týká osobní autonomie a práv jednotlivce, ve všech otázkách v tomto okruhu získala Indonésie 2 body. První otázka se ptá, zda mají jednotlivci právo užití svobody pohybu, změnu místa pobytu, zaměstnání a vzdělání. Zde se jako největší překážky ukázala opakovaná diskriminace obyvatel z lokality Papua, jelikož bývají terčem nevyžádaných kontrol při pohybu mimo své bydliště. Další překážka je poté vystěhovávání této menšiny, na což upozornili experti z Organizace spojených národů. Přibližně 5 000 domorodých Papuánců bylo vystěhováno jen v roce 2021. Tito vystěhovaní lidé často prchají bez svých identifikačních dokumentů a tím pádem bez nároku na státní služby. Další otázka se zabývá, zda mají jednotlivci právo na uplatňování jejich práva na vlastnění majetku a zakládání podniku bez zásahu státu. Zde se jako největší problém ukázala korupce jako hlavní překážka. Další otázka se týká společenských svobod, včetně volby partnera/partnerky, volby velikosti rodiny, ochrany před domácím násilím a kontrolou nad jedincovým vzhledem. V této otázce se objevuje několik problémů. Zákrok potratu je povolen jen v případě incestu či znásilnění. Dále je zde zákoník z roku 2022, který zakazuje kohabitaci nesezdaných párů. Sňatky partnerů rozdílných náboženství je obtížné, jelikož je potřeba k obřadu dohled jednoho z uznaných náboženství. Poslední otázka se týká rovnosti příležitostí a svobody od ekonomického vykořisťování. I přes nastavení pracovních standardů autoritami dochází k jejich inkonzistentnímu vymáhání. Dochází zde také k převážení pracovní síly jak do zahraničí, tak vnitrostátně. (The Freedom House, 2024)

Jak je vidět z tohoto reportu, hlavní problémy Indonésie je korupce ve všech úrovních státu, diskriminace etnických a náboženských menšin. Nejvíce relevantní

problém pro tuto práci je vliv nejvíce zastoupeného náboženství, v tuto chvíli islám, které má největší vliv na lokální úrovni. Důležité je také poukázat na vládní toleranci tohoto vlivu. (The Freedom House, 2024)

S celkovým skóre padesáti osmi bodů ze sta se nachází Indonésie v kategorii „částečně svobodné“. (The Freedom House, 2024)



Graf 1: Porovnání stavu svobody Indonésie a Afghánistánu

Na grafu č.1 je pro přehlednost porovnání jiného převážně muslimského státu Afghánistánu, který se pohybuje v kategorii „nesvobodné“, s celkovým skóre 6. Jak je vidět, Afghánistán oproti Indonésii naprosto selhává v oblasti volebního procesu, politického pluralismu a participace, občanských práv, a právního státu s nulou bodů. Nejbližší se Indonésii přiblížil v oblasti asociačních a organizačních práv, kde obdržel 3 body. (The Freedom House, 2024)

4.1.2 Stav demokracie

Zatímco analýza z organizace The Freedom House se zaměřuje na kontrolu spíše liberální demokracie, index demokracie měřený pomocí Bertelsmanova Stiftungova transformačního indexu (BTI) se zaměřuje spíše na posun k demokracii a tržní ekonomii. Hlavní kategorie kritérií a indikátorů jsou politická transformace, ekonomická transformace a samospráva. Tato práce bude ale primárně zaměřena na první kritérium, politickou transformaci a samosprávu. Kritérium politické

transformace je primárně hodnoceno státnictvím (včetně konsolidace moci), politickou participací, stavem právním státu, stabilitou demokratických institucí, politickou a sociální integrací.

Celkové skóre, které Indonésie v tomto reportu z roku 2024 obdržela, je 6.2. V samotném statusu demokracie obdržela skóre 6.3. Výsledky z jednotlivých indikátorů politické transformace můžeme vidět - viz tabulka 2:

| Indikátory | Politická transformace |
|------------------------------------|-------------------------------|
| Politická a sociální integrace | 6.8 |
| Stabilita demokratických institucí | 6.5 |
| Stav právního státu | 6.0 |
| Politická participace | 5.8 |
| Státnictví | 6.5 |

Tabulka 2: Indikátory politické transformace Indonésie

Skóre, které v kategorii samospráva obdržela Indonésie je 5.2. Tato kategorie se skládá ze čtyř hlavních indikátorů: mezinárodní kooperace, tvorba konsenzu, efektivní využití zdrojů a schopnost řízení. Výsledky můžeme vidět - viz tabulka 3:

| Indikátory | Samospráva |
|--------------------------|-------------------|
| Mezinárodní kooperace | 7.7 |
| Tvorba konsenzu | 5.6 |
| Efektivní využití zdrojů | 5.0 |
| Schopnost řízení | 6.3 |

Tabulka 3: Indikátory samosprávy Indonésie

Na této tabulce lze vidět, že úroveň mezinárodní kooperace je relativně vysoká – 7.7. Naopak nejhorší výsledky obdržela Indonésie v indikátoru efektivního využití zdrojů.

Pro porovnání je také důležité popsat i stát, ve kterém demokracie není na tak vysoké úrovni a zároveň má převážně muslimské obyvatelstvo jako Indonésie. Například Afghánistán, který obdržel v indexu demokracie pouhých 1.9 bodů, dopadl

v okruhu politické transformace nejhůře ze všech muslimských států. Afghánistán sám o sobě spadá do kategorie absolutní autokracie. Celé bodové ohodnocení stavu demokracie z roku 2024 lze vidět v tabulce č. 4:

| Indikátory | Politická transformace |
|------------------------------------|-------------------------------|
| Politická a sociální integrace | 1.3 |
| Stabilita demokratických institucí | 1.0 |
| Stav právního státu | 1.5 |
| Politická participace | 1.5 |
| Státnictví | 4.0 |

Tabulka 4: Indikátory Politické transformace Afghánistánu

Jak je v tabulce č. 4 vidět, nejhůře dopadl Afghánistán v indikátorech stability demokratických institucí, stavu právního státu a politické participace, naopak nejlépe si vedl v indikátoru státnictví. (Transformation Atlas, 2024)

5 Islám v prostředí Evropy

Další otázkou je, jak funguje islám v Evropě. Jak vypadala migrace muslimské menšiny a jak se dnes integruje do evropské společnosti? Stejně tak jako po celém světě, i v Evropě se nachází muslimská komunita a její vztah s evropskou demokracií, a tím spojeným liberalismem a sekularismem, je komplikovaný. Na vytvoření harmonického soužití různých kultur ve státě cílí politická teorie multikulturalismu. V Evropě v tuto chvíli žijí dvě skupiny muslimských menšin, každá s jiným důvodem jejich pobytu. V Německu a zemích severní Evropy žije primárně obyvatelstvo migrujících pracujících muslimských komunit. Na druhou stranu ve Francii a Velké Británii se nachází muslimské obyvatelstvo primárně z jejich bývalých kolonií, například ve Francii jde hlavně o obyvatelstvo ze severní Afriky. V této kapitole se čtenář seznámí s politickou aktivitou muslimských menšin v evropských zemích, jejich historií a charakterem multikulturalismu, který má dané problémy vyřešit. (Parekh, 2009)

5.1 Multikulturalismus

Jelikož hlavní politická teorie, která pracuje v dnešní době s mnohými kulturami žijícím v jednom státu je multikulturalismus, je důležité ho popsat pro budoucí debaty ohledně samotné integrace muslimské menšiny. Základní vymezení multikulturalismu je politický diskurz ohledně reakce na kulturní diverzitu založenou na rozlišných národnostech, etnikách a národních a náboženských rozdílech. Základní myšlenkou této politické teorie je tvorba ideální společnosti, kde jsou jednotlivé menšinové skupiny udržet si jejich distinktivní kolektivní identitu a zvyky. Naopak proti čemu se vyhraňují je koncept tzv. „melting pot“, kdy jsou tyto menšiny asimilovány do dominantní kultury. (Stanford E. of Philosophy, 2020)

Multikulturalismus je velmi obtížná politická teorie na vysvětlení, ale zároveň nesmírně důležitá pro tuto debatu ohledně muslimské menšiny. Jedná se o teorii, která se nachází v konstantním vývoji kvůli novým poznatkům a fenoménům. I přesto, že tato teorie velmi souvisí s liberálními myšlenkami a hodnotami, nejedná se o čistě liberální teorii. Hlavním rozdílem je to, že zatímco liberalismus vidí ve společnosti jen jedince, jinak řečeno – jedná se o etické individualisty, komunitarismu a tím pádem

multikulturalismus, který z něho vychází, vidí jako první spíše komunity. (Stanford E. of Philosophy, 2020)

Samotný diskurz okolo multikulturalismu se také změnil za několik posledních desetiletí. Zatímco před několika desetiletími existovali jasné tábory kritiků a propagátorů multikulturalismu, dnes je situace složitější. Hlavní argument pro multikulturalismus je, že se jedná o nejstabilnější cestu udržet moderní společnost kohezní. Kritizuje takzvanou „slepou spravedlnost“ a naopak vnáší do debaty ideu, že tato forma spravedlnosti vytváří více nespravedlivou společnost. Ani dnešní kritici této teorie již nestojí za „slepou spravedlností“, ale spíše kritizují možnou hrozbu eroze. Na druhou stranu model národní společnosti a státu byl zdiskreditován ve dvacátém století. (Hellyer, 2009)

Dalším argumentem je otázka historické nespravedlnosti, kterou se snaží multikulturalismu zodpovědět. Podle této teorie je důležité naslouchat menšinám v duchu postkoloniální perspektivy. Nejvíce se toto týká původního obyvatelstva, které bylo kolonizací vytlačeno či přemoženo jinou kulturou. (Hellyer, 2009)

5.2 Počátky muslimské integrace

I přesto, že imigrace muslimů započala již v padesátých letech dvacátého století, kulturně začali být vidět až v sedmdesátých a politicky až v osmdesátých letech. Většina z nich přišla s dostatečným finančním základem pro základ nového domova a lepší život, ale neuměli zdejší jazyk a nebyli obeznámeni se zdejším prostředím, to v nich vyvolalo pocit méněcennosti. Toto bylo faktem obzvláště u imigrantů z bývalých kolonií. Vyvolalo to u nich také strach ze ztráty jejich národní identity. Důležité je také podotknout, že v tuto chvíli se tato generace neidentifikovala jako muslimové, ale jako jednotlivé národy. (Parekh, 2009)

Největší obavy ale nastaly při příchodu nové generace na svět. Jejich rodiče měli obavy, že jejich děti zapomenou jejich kulturu, jazyk a náboženství, a to v nich vyvolalo potřebu apelovat na kulturní instituce. Jejich cílem bylo najít způsob, jak si zachovat náboženskou identitu v sekulárním prostředí. Kvůli tomuto začali zakládat v místě, kde aktuálně žili, sociální a kulturní asociace například stavbou mešit. Začali

také ale požadovat po veřejných školách určité ústupy. Jedním z nich byl přístup k masu a, která odpovídala standardům halal. Jakožto další byl požadavek zřídit speciální místa určená pro modlitbu, udělat výjimku pro dívky ve sportech, plavání a jiných aktivitách, při kterých by musely nosit krátké kalhoty nebo šortky a také hodiny vyučující o jejich rodné zemi a kultuře. Tyto požadavky ale nebyly ze strany evropských států vyslyšeny a situace vyústila v mnoho soudních procesů, debat a protestů. Reakce na jasnou kulturní přítomnost se lišila stát od státu. Například Francie se rozhodla menšinu asimilovat, Velká Británie integrovat a Nizozemsko pozměnit formu multikulturalismu, ostatní státy se rozhodly pro jednu nebo více z těchto třech možností. (Parekh, 2009)

Změna ale nastala ve chvíli, kdy již zmiňovaná mladší generace dosáhla dospělosti. Tato mladší generace, vyrůstající v prostředí evropské společnosti, věděla, jak se orientovat v politickém prostředí a také se začala jinak identifikovat. Zatímco jejich rodiče se identifikovali podle své národnosti, mladší generace se identifikovala jednoduše jako muslimové. Důvodem byl jejich nedostatečný vztah se zemí, odkud pocházeli a hrála v jejich životě malou roli. Dalším důvodem byla potřeba překonat etnické a kulturní rozdíly, založit nadnárodní organizace a tím pádem být politicky více efektivní. Tato mladší generace se také často styděla za některé aspekty kultury jejich rodičů, a to u nich vyvolalo potřebu obrátit se k islámu a znovu najít jeho pravé principy. Problém s touto identifikací byl ten, že široká společnost je začala spojovat s negativními aspekty náboženství. (Parekh, 2009)

5.3 Vztah evropských zemí k islámu

Vztah muslimské komunity k evropským zemím je komplikovaný. Po teroristickém útoku jedenáctého listopadu 2001 rapidně vzrostla tenze mezi muslimskými a nemuslimskými komunitami. V evropských zemích se nachází velké muslimské komunity. Právě tato tenze změnila pocit spokojenosti v muslimských komunitách. Dalším faktorem v otázce blahobytu je poté ekonomická situace. Imigranti z rozvojových zemí jsou často znevýhodněni s jejich menší znalostí pracovních dovedností, vzdělání a velkým kulturním rozdílem oproti domorodé evropské populaci.

V Evropě také dochází k přísnějšímu sledování a kontrolám vůči muslimské komunitě. (Parekh, 2009)

Obecně je zde vidět trend poklesu blahobytu a spokojenosti široké muslimské populace po teroristickém útoku, jelikož se mění postoj domorodé populace. Muslimové jsou po těchto útocích obětí zvýšeného násilí, diskriminace a předsudků. Nejvíce jsou tímto ovlivněni mladí muslimové, jelikož jsou podobní aktérům útoku. (Zorlu, Frijters, 2018)

5.3.1 Kritika islámu

„Evropa se stala bojištěm.“, slovy Gillese Kepela se dá popsat vztah Evropy a islámu a tím pádem k samotné muslimské menšině. Tento pohled bojů o sekulární a liberální hodnoty je sdílen mnohými a mezi některými dokonce jako přirozený. Dle Olivera Roye, spisovatele na téma islámu v Evropě, zde dokonce existuje riziko rozkladu evropské společnosti, a i sekulární společnosti tak jak ji známe. (Parekh, 2009)

Když se v pozdějších sedmdesátých letech dvacátého století začali muslimové politicky zviditelňovat, probudilo to v evropské společnosti obavy. Většina zastupovala názor, že je v podstatě nemožné nebo nesmírně obtížné integrovat muslimskou menšinu a uvědomovali si chybu přijmout velké množství této menšiny. Tvrdili, že islám je ve své podstatě nedemokratický, což byl důvod, proč nebylo možné nastolit stabilní demokracii v majoritně muslimském státě. Podle této skupiny nerespektovali demokratické instituce, a pokud respektovali, tak tento pocit nebyl pravý, ale pramenil čistě z pragmatismu. Další jejich argument stál nad muslimskou preferencí k ummě spíše než k národnímu státu, ve kterém žili. Věřili, že jelikož dávají větší důraz na globální identifikaci, nemůžou jim svěřit svou důvěru a brát je jako své spoluobčany. Dalším z jejich argumentů byla interpretace islámu jako ze své podstaty náboženství neliberální a kolektivistické. Z jejich pohledu byl islám v jasné opozici vůči svobodě projevu, sekularismu, rovných práv pro ženy nebo individuální volby. Více liberální kritici se poté obávali znovu objevení sociálně konzervativních hodnot. Někteří dokonce došli až k názoru, že existuje hrozba existence anti – sekulární aliance mezi křesťany a muslimy. Tyto názory byly nakonec tak rozšířené, že mnoho předních

politických leaderů bylo proti přijetí Turecka do Evropského společenství, ze strachu před jeho kulturou a převážně muslimským obyvatelstvem. (Parekh, 2009)

Po teroristických útocích v Londýně (2005) a Madridu (2004) a dalších zemích sentiment hrozby islámu jen vzrostl a pocit potřeby silné reakce vzrostl. Muslimskou menšinu již neviděla Evropa jako integrovatelnou kulturně ohrožující skupinu, ale jako přímého nepřítele. Reakcí bylo mnoho zákonů v evropských zemích, například Francie zakázala nošení hijab dívkami do škol. Jejich opodstatnění bylo, že se jedná o porušení sekulárních hodnot. Hlavní obavy evropské společnosti se dají shrnout do čtyř hlavních bodů: zaprvé muslimové nemají žádnou loajalitu vůči demokratickým institucím, za druhé jsou hrozbou vůči sekularismu, za třetí jsou hrozbou pro liberální hodnoty a za čtvrté nejsou spokojeni v multikulturní společnosti. (Parekh, 2009)

I přesto že tato kritika byla většinou přehnaná, některé z těchto obav byly podloženy reálnými aktivitami muslimských menšin v těchto zemích. Zástupci této menšiny často ignorovali potřeby a prosby svých spoluobčanů i v pracovním prostředí. Například někteří muslimští učitelé si brali nedohodnuté volné páteční dny, jelikož se potřebovali modlit. Toto ale nefungovalo, jelikož hodiny tím pádem připadly zbývajícím učitelům a ti nebyli spokojeni. Ve školském prostředí se také objevil problém s muslimskými studenty, kteří odmítali poslouchat či debatovat o kritice svého náboženství. Prostředí politického dění nebylo výjimkou, například někteří muslimští vůdci začali kritizovat a útočit na hodnoty svých spoluobčanů a země, ve které se nacházeli. Existuje zde také historie protestů. Například vlna protestů v roce 2006, jejíž důvodem byla muslimskou menšinou vnímaná diskriminace, vysoká nezaměstnanost a přístup policie vůči menšině. Protestující byli primárně mladí muži a chlapci. Zajímavostí je že účastníci tohoto protestu nedali najevo žádné požadavky ohledně svého náboženství, nezapojili žádného z náboženských vůdců a ani nepodráželi autoritu státu nebo k tomu nevyzývali. I přes tyto případy je ale záznamově muslimská menšina většinou beztravná a není u nich zaznamenaná vysoká kriminalita. (Parekh, 2009)

6 Závěr

Tato bakalářská práce se v rámci pěti kapitol zabývala vztahem mezi demokracií a islámem. Jejím úkolem bylo najít odpovědi na následující otázky: Jak se reflektuje koncept demokracie v islámu? Jaká je korelace mezi zastoupením islámského obyvatelstva a úrovní demokracie, které jsou podrobně rozpracovány v jednotlivých kapitolách.

V prvních dvou kapitolách se čtenář obeznámil s historickým popisem začátků islámu a strukturou islámu a jeho základními zdroji, jež jsou: právo šarií, sunna a jednotlivé právní školy. Autor popisuje život Mohammeda, Proroka islámu, který následně formuloval normu pro chování muslimů po celém světě. Vysvětluje problematiku konceptu politického islámu, jeho ideologické rozpětí a jeho charakter.

Ve druhé kapitole autor popisuje vztah islámu ke státní sekularizaci a liberalismu. Hlavní myšlenkou této kapitoly je perspektiva misionářských misí ze strany muslimů na příkladné zemi Indonésii.

Třetí kapitola se zabývá doložením jednotlivých analýz a reportů z již zmiňovaných zdrojů, tj. Bertelsmannovův transformační indexu a report z organizace The Freedom House z roku 2024. Za účelem dosažení přehlednosti jsou výsledky analýz porovnány s jinou, převážně muslimskou zemí, Afghánistánem. Tato země vykazuje v rámci analýz velmi odlišné výsledky. Součástí této kapitoly jsou i detaily reportu organizace The Freedom House.

Následná čtvrtá kapitola popisuje politickou teorii multikulturalismu, která je dnešní odpovědí na neklid muslimského obyvatelstva v prostředí Evropy. Podrobně popisuje vývoj politické aktivity muslimských menšin v Evropě a reakce evropských států na tento fenomén. Seznamuje s reakcí skeptiků vůči samotnému soužití zmiňované menšiny a původního obyvatelstva Evropy.

Ohledně zodpovězení otázky, zda je možné soužití islámu a demokracie jsem na základě zjištěných dat a informací došel k názoru, že je možné sloučit toto náboženství a politickou teorii. Tento princip je uplatnitelný za předpokladu, že se ve větší míře ujme forma neliberální demokracie.

Největším problémem, který ale dle mého názoru nikdy nebude dostatečně vyřešen, je kohabitace muslimské menšiny v Evropě, kde dochází k pocitům odcizení od vlastní kultury a vzájemné animozity. V tomto ohledu souzním s názory skeptiků. Nemyslím si, že je ale správnou cestou smýšlet o islámu jako barbarském náboženství, jelikož skýtá neuvěřitelné množství kulturního bohatství. Myslím si, že v tuto chvíli bude nejdůležitější podpořit demokracii, a tím i legitimně zvolené leadery muslimských zemí, i přesto, že nebudou jednat ve shodě s cíli evropských zemí a Spojených Států Amerických.

Seznam použitých zdrojů a literatury

Odborná literatura

- AKGÜNDÜZ, Ahmet. Introduction to Islamic Law. Istanbul: IUR Press, 2010. ISBN 978-90-807192-6-2.
- ALI ENGINEER, Asghar. Online. In: *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. Blackwell Publishing, 2006, s. 338-344. Dostupné z: https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/556944/mod_resource/content/1/Engineer%20Secularism.pdf. [cit. 2024-06-29].
- D. MALBUISSON, Cofie (ed.). *Focus on Islamic Issues*. New York: Nova Science Publishers, 2007. ISBN 1-60021-204-2.
- F. MARCH, Andrew. Political Islam: Theory. *Annual Review of Political Science*. 2015, vol. 2015, no. 1, s. 2. ISSN 1094-2939.
- FAIQ, Muhammad. Understanding Radicalists and Fundamentalist Islamic Groups in Indonesia: Ideology and Model of Movement. Online. 2021. Dostupné z: <https://doi.org/https://doi.org/10.47945/tasamuh.v13i1.351>. [cit. 2024-07-03].
- HASIM KAMALI, Mohammad. *Shari'ah Law An Intrudiction*. London: Oneworld Publications, 2008. ISBN 978-1-85168-563-3.
- HELLYER, H. A. *Muslimism of Europe The "Other" Europeans*. Edinburgh university Press, 2009. ISBN 978 0 7486 3947 2.
- KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-613-1.
- MENCHIK, Jeremy. *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism*. Cambridge University Press. ISBN 9781107119147.
- MERNISSI, Fatema a JO LAKELAND, Mary. *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*. 2. Basic Books, 2002. ISBN 978-0-7382-0745-2.
- O. VOLL, John. *Islam and Democracy: Is Modernization a Barrier?* Online. 2007, vol. 2007, no. 1. 2007. Dostupné z: https://www.diplomatie.gouv.fr/IMG/pdf/islam_democr.pdf. [cit. 2024-06-28].
- PAREKH, Bhikhu. *Feeling at Home: Some Refections on Muslims in Europe*. Online. 2009, vol. 2009, no. 8. 2009. Dostupné

z: https://cmes.fas.harvard.edu/files/cmefiles/hmeir08_pp051-085.pdf. [cit. 2024-06-28].

- *Routledge Handbook of Illiberalism*. New York: Routledge, 2022. ISBN 978-0-367-26054-5.
- SCHIRRMACHER, Christine. Islam and Democracy: Can They Be Reconciled? In: *The WEA Global Issues Series*. Bonn: VKW, 2020. ISBN 978-3-86269-193-7. ISSN 1867-7320.
- *THE VALUE OF QIYAS IN ISLAMIC JURISPRUDENCE*. Online. 2020, roč. 2020, č. 2. 2020. ISSN 2723-1038. [cit. 2024-06-17].
- VOLPI, Frédéric Volpi (ed.). *Political Islam A critical reader*. Abingdon: Routledge, 2011. ISBN 978-0-415-56027-6.
- WRIGHT, Robin. Islam, Democracy and the West. *Foreign Affairs*. 1992, vol. 1992, no. 71, s. 131-145. ISSN 00157120.

Internetové zdroje

- AKYOL, Mustafa. *CATO Institute*. Online. Freedom in the Muslim World. 2020. Dostupné z: <https://www.cato.org/economic-development-bulletin/freedom-muslim-world#>. [cit. 2024-06-29].
- BRITANICA. *Britanica*. Online. BRITANICA. Pancasila. 2023. Dostupné z: <https://www.britannica.com/topic/Pancasila>. [cit. 2024-06-21].
- *BTI Transformation index*. Online. Methodology. Dostupné z: <https://bti-project.org/en/?&cb=00000>. [cit. 2024-06-21].
- CROOKE, Stan. The Politics of the Cairo Declaration. *New Politics* [online]. 2003///Summer, vol. IX, no. 3, s. 120. ISSN 00286494.
- DRISHTI IAS. *Muslim Law*. Online. Drishti Judiciary. 12 October 2023n. I. Dostupné z: <https://www.drishtijudiciary.com/ttp-muslim-law/schools-muslim-law>. [cit. 2024-06-17].
- EHTESHAMI, Anoushiravan. Islam, Muslim polities and democracy. Online. *Taylor & Francis*. 2007, roč. 2014, č. 11, s. 90-110. Dostupné z: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1351034042000234549?scroll=t&needAccess=true>. [cit. 2024-06-17].
- Online. Cairo Declaration on Human Rights in Islam. Dostupné z: <http://hrlibrary.umn.edu/instree/cairodeclaration.html>. [cit. 2024-07-02].
- Online. Transformation Atlas. 2024. Dostupné z: https://atlas.bti-project.org/1*2022*GV:MIX:0*CAT*ANA:REGION. [cit. 2024-07-01].

- OXFORD ISLAMIC STUDIES ONLINE. Online. Hanafi School of Law. Dostupné z: <https://web.archive.org/web/20130206110610/http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e798>. [cit. 2024-07-02].
- *Pakistan election 2024: Live results*. Online. Aljazeera. 2024, 11 February 2024. Dostupné z: <https://www.aljazeera.com/news/2024/2/9/pakistan-election-2024-live-results>. [cit. 2024-06-17].
- *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Online. Multiculturalism. 2010, 2020. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/entries/multiculturalism/> [cit. 2024-06-28].
- THE FREEDOM HOUSE. Online. Freedom in the World 2024: Afghanistan. 2024. Dostupné z: <https://freedomhouse.org/country/afghanistan/freedom-world/2024>. [cit. 2024-06-29].
- THE FREEDOM HOUSE. Online. Freedom in the World 2024: Indonesia. 2024. Dostupné z: <https://freedomhouse.org/country/indonesia/freedom-world/2024>. [cit. 2024-06-29].
- *World Population Review*. Online. Muslim Population by Country 2024. 2024. Dostupné z: <https://worldpopulationreview.com>. [cit. 2024-06-28].
- ZORLU, Aslan a FRIJTERS, Paul. *The happiness of European Muslims post-9/11*. Online. 2018, vol. 2018, no. 42. 2018. Dostupné z: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/01419870.2018.1519587#:~:text=The%20estimations%20indicate%20that%20Muslims,to%20Germany%2C%20the%20reference%20country.> [cit. 2024-06-28].

Seznam grafů

| | |
|--|----|
| Graf 1: Porovnání stavu svobody Indonésie a Afghánistánu | 33 |
|--|----|

Seznam tabulek

| | |
|--|----|
| Tabulka 1: Zdroje: Freedom in the World Research Methodology | 29 |
| Tabulka 2: Indikátory politické transformace Indonésie | 34 |
| Tabulka 3: Indikátory samosprávy Indonésie..... | 34 |
| Tabulka 4: Indikátory Politické transformace Afghánistánu | 35 |