

Univerzita Palackého v Olomouci
Právnická fakulta

Adam Abid Urbánek

Islám – chalífát a islámský stát

Diplomová práce

Olomouc 2017

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci na téma „Islám – chalífát a islámský stát“
vypracoval samostatně a citoval jsem všechny použité zdroje.

V Prostějově dne 31. 12 2016

Já, níže podepsaný Adam Abid Urbánek, autor diplomové práce na téma „Islám – chalífát a islámský stát“, která je literárním dílem ve smyslu zákona č. 121/2000 Sb. o právu autorském, o právech souvisejících s právem autorským a o změně některých zákonů, dávám tímto jako subjekt údajů svůj vědomý a dobrovolný souhlas ve smyslu § 4 písm. n) zákona 101/2000 Sb. o ochraně osobních údajů a o změně některých zákonů, správci:

Univerzita Palackého v Olomouci, Křížkovského 8, Olomouc 771 47, Česká republika

ke zpracování osobních údajů v tomto rozsahu: jméno a příjmení v informačním systému, a to včetně zařazení do katalogů, a dále ke zpřístupnění jména a příjmení v katalogích a informačních systémech UP, a to včetně neadresného zpřístupnění pomocí metod dálkového přístupu. Údaje mohou být takto zpřístupněny uživatelům služeb Univerzity Palackého. Realizaci zpřístupnění zajišťuje ke dni tohoto prohlášení vnitřní složka UP, která se nazývá Informační centrum UP.

Souhlas se poskytuje na dobu ochrany autorského díla dle zákona 121/2000 Sb.

V Olomouci dne 31. 12 2016

Obsah

Úvod	6
1. Historické pozadí	8
1.1 Chalífát jako náboženský ideál	9
1.1.1 Raný islámský stát.....	10
1.2 Chalífát jako politický model	13
2. Sunnitská teorie pohledem nemuslimských odborníků	16
2.1 Názor orientalisty Hamiltona A. R. Gibba	17
2.2 Názor orientalisty Bernarda Lewise.....	17
2.3 Názor orientalisty Gustava E. von Grunebauma.....	19
2.4 Názor historika Johna Aldena Williamse	19
3. Státoprávní teorie pohledem muslimů	22
3.1 Středověcí muslimové na cestě za chalífátem	25
3.1.1 Abú-l-Hasan Al-Máwardí (972-1058)	25
3.1.3 Abú Hámid Muhammad Al-Ghazzálí (1058-1111)	26
3.1.2 Al-Juwayni (1028-1085)	27
3.1.4 Ahmad Ibn Tajmíja (1263-1328)	28
4. Nejvýznamnější islámské státy.....	29
4.1 Blízký východ a severní Afrika	29
4.1.1 Saúdskoarabské království	29
4.1.2 Islámská republika Írán	30
4.1.3 Súdánská republika	32
4.2 Jihovýchodní Asie.....	32
4.3 Západní Afrika	33
4.3.1 Sokotský chalífát	33
4.4 Evropa.....	33

4.6 Jižní a Střední Asie	34
4.6.1 Pákistánská islámská republika	35
4.6.2 Afghánská islámská republika	35
4.6 Shrnutí.....	36
5. Obrození chalífátu	38
5.1 Obrozenecké snahy o návrat chalífátu ve 20. století	38
5.2 Jednadvacáté století: chaos, krize a extremismus	39
5.4 Aktuální problémy chalífátu	41
5.5 Chalífát Islámského státu.....	43
Závěr.....	47
Seznam použitých zdrojů.....	50

Úvod

Problematika fenoménu islámského státního útvaru skýtá nepřehledné množství uchopení a náhledů. Mezi nejzajímavější patří ty, které leží v rovině a souvisejí s hledáním odpovědi na otázku původu toho jevu. Koncept chalífátu nabízí různé výklady a realizaci. Zásadní ovšem je, že nabízí uspořádání muslimské společnosti. Nastolení chalífátu není ovšem nijak bezvýznamný cíl. Myšlenky na islámský státní útvar totiž rezonují až do dnešních dnů, neboť ve své podstatě představují v islámském světě diskutovaný problém ohledně odluky církve od státu.

Co je chalífát? Co tento pojem znamená? Jaká je jeho historie? Je to snad relikv z minulosti? Nebo je to koncept, který můžeme interpretovat a použít i dnes? Právě tím se bude tato diplomová práce zabývat. Rostoucí význam Islámského státu je dozajista výzvou pro teorii i praxi. Proces zrození Islámského státu se zrcadlí ve stavu destrukce moci v podobě konkurence mocenských center. Islámský stát, jako entita svého druhu, se do jisté míry stává konkurentem států, resp. konkurentem státní moci.

Je snadné podlehnout představě, že toto období mělo malý nebo žádný vliv na současnou pozici, ve které se muslimové nachází. Pro pochopení existence např. Islámského státu je nezbytností přestat spojovat jeho vznik jako reakci na Západ. Současné problémy islámského světa jsou následkem problémů, které mají kořeny hluboko v muslimské tradici. V současnosti řada organizací učinila z obnovy chalífátu středobod své ideologie. Pro salafisty, kteří hledají základ pro výstavbu životaschopné politické vize pro oživení muslimské ummy, jsou dnešní události inspirací. Historie chalífátu je v jejich představě taková, že muslimové byli bohabojní a zbožní, puritánští a disciplinovaní. A vždy ochotni obětovat své životy ve své cestě. Chalífů bylo mnoho. Byli mezi nimi jak válečníci, tak zbožní muži, intelektuálové, neschopní, krutí a tyraní. Pokud někdo chce chalífu, který je agresivní a má moc pevně v rukou, najde dozajista řadu precedentů v historických záznamech.

Cílem diplomové práce je tedy vzhledem k dnešním reáliím, přiblížit, v dnešní literatuře dosud nepříliš rozebírané, podmínky, za kterých vznikl první islámský státní útvar. Skrze něj bude následně naplněn další cíl diplomové práce, kterým je prokázat dokonalou flexibilitu konceptu chalífátu. Domnívám se, že výše naznačená teoretická koncepce se výrazným způsobem odráží v příslušných zdrojích.

První výzkumná otázka: Proč končí výčet ideálních chalífů prvními čtyřmi chalífy (chalífové beroucí se správnou cestou)?

Odpověď: Období ideálu skončilo sporem muslimů ohledně státní renty podle zásluh, příp. blízkosti k Prorokovi. Státní renta je kořenem rozdělení islámu na sunnitský a ší'itský.

Druhá výzkumná otázka: Je současný nárok Islámského státu na chalífát legitimní?

Odpověď: Ano, je.

Co se týče metodologie, mohou být vnímány jako nevýhoda pasáže diplomové práce mající deskriptivní charakter. Autor je však přesvědčen, že v dané problematice je nutné podrobně zkoumat historické pozadí. Autor se záměrně v rámci deskripce věnoval pouze těm otázkám a problémům, které mají souvislost s problematikou. Bez historicko-náboženské analýzy není možné pochopit tento jev a dále s ním pracovat. Historicko-analytický přístup umožňuje zařadit získané poznatky do kontextu pomoci užitím historických či náboženských argumentů. Komparativní metoda byla uplatňována ve strukturování jednotlivých kapitol. Interpretace je stále klíčovou aktivitou a nejínan je tomu v případě této rigorózní práce.

1. Historické pozadí

Chalífát představuje islámskou formu vlády, která v sobě spojuje jednotu politického a náboženského vedení, a hlava státu (chalífa) je nástupcem proroka Muhammada.¹ První chalífát byl založen v roce 632 po náhlé smrti proroka Muhammada. První čtyři chalífové řídili chalífát z Medíny na území dnešní Saúdské Arábie.² V prvních letech chalífátu Muhammadova rodina a jeho učedníci ovládali muslimskou obec (ummu) díky modelu, který Muhammad vytvořil.³ První čtyři chalífové, kteří založili první islámský státní útvar, prováděli hlavní výboje za jeho hranicemi a položili ekonomické a administrativní základy pro islámskou říši.

Během relativně krátké doby tito Arabové, kteří byli v historii světa neznámými osobnostmi, založili obrovskou říši. Z těchto důvodů jsou první čtyři chalífové velmi obdivováni muslimy až do současnosti. Mnoho sunnitských hnutí je vnímá jako duchovní otce. Kolektivní termín pro první čtyři chalífy je al-chulafá'u r-rášidún, tj. pravověrní chalífové nebo chalífové kráčející správnou cestou. Tato doba končí v roce 661, kdy byl poslední ze správně vedených chalífů Alí Ibn Abí Tálíb zavražděn a Mu'áwija Ibn Abí Sufján se sám prohlásil za chalífu. Někteří muslimové považují všechny čtyři správně vedené chalífy za legitimní nástupce proroka, zatímco jiní přijímají pouze Alího. Tento spor vedl k rozkolu v islámu a ke vzniku jeho dvou hlavních větví – sunna a ší'a.

Během následujících patnácti století spatřil islámský svět vzestup a pád mnoha chalífátů. V některých obdobích existovaly vedle sebe souběžně konkurenční chalífáty (s několika vůdci, kde každý prohlašoval, že on je právě tím legitimním chalífou). Různé chalífáty si činily svoje nároky v různých zeměpisných oblastech. Stejně jako jiné říše po celém světě se v průběhu času snažily aktivně získat stále více a více území. Historicky významným chalífátem byla dynastie Umajjovců, která řídila chalífát v letech 661 až 750 z Damašku.⁴ Tento chalífát expandoval do Asie, Afriky a podrobil si většinu Pyrenejského poloostrova. Dynastie Umajjovců byla nahrazena Abbásovci,⁵ kteří chalífát řídili z Bagdádu

¹ Arabský titul náležící panovníkům, kteří přišli po proroku Muhammadovi, je chalífatu rasuli Lláh'' (náměstek posla Božího).

² Období prvních čtyř chalífů bylo nejvíce politicky soudržným obdobím v historii islámu a je považováno za jeho zlatý věk.

³ Umma je označení pro obec obyvatel Jathribu, v jejímž čele stál Muhammad. Tato obec ve své době nenahradila kmenové zřízení. V občanskoprávní sféře byly podrženy kmenové zvyklosti. Společným pojítkem mezi klany po vzniku islámu nebyla krevní příbuznost ale právě víra. Viz VESELÝ, Rudolf. *Přehled politických a kulturních dějin islámských zemí od vzniku islámu do konce 18. století*. Praha: Karolinum, 1991, s. 19.

⁴ V tomto období vládlo celkem 14 chalífů. Viz BAHBOUH, Charif a kol. *Encyklopedie islámu*. 1. vydání. Praha: Dar Ibn Rushd, 2007, s. 217.

⁵ Abbásovci vládli v letech 750 až 1258 a hlavním městem jejich říše byl Bagdád. Viz BAHBOUH, Charif a kol. *Encyklopedie islámu*. 1. vydání. Praha: Dar Ibn Rushd, 2007, s. 9.

až do roku 1258.⁶ V tomto roce padl Bagdád, když byl obsazen Mongoly. Teprve v roce 1261 byl stínový chalífát formálně obnoven v Egyptě.⁷ V roce 1517 byl poslední egyptský chalífa odvezen do Istanbulu.⁸

Posledním tradičním chalífátem byla tedy Osmanská říše. Osmanští sultáni ovládali obrovské území sahající od současného Turecka, přes Blízký východ až nakonec do Afriky. Osmanská říše trvala až do roku 1924, kdy Mustafa Kemal Atatürk zrušil institut chalífátu. Někteří soudobí panovníci, jako je marocký král, si stále drží titul podobný chalífovi – v tomto konkrétním případě se jedná o titul kníže věřících (Amír al-Muminín).⁹ Ve 20. století si nikdo nepřivlastnil titul chalífy nebo vůdce islámské obce.

Je otázkou, jestli je idealizování chalífátu oprávněné, navzdory skutečnosti, že období prvních čtyř chalífů je mnohými muslimy bráno jako vzor. Lze namítnout, že tato idealizace může být přehnaná. Tři z prvních chalífů byli během svého panování zavražděni. Každá vražda v podstatě poodhalovala slabinu raného islámského státního útvaru: nejednotnost a neschopnost zabránit občanské válce a krveprolití.

1.1 Chalífát jako náboženský ideál

Hluboký náboženský význam přisuzovaný institutu chalífátu islámskou obcí pramení přímo z vlády prvních čtyř chalífů – Abú Bakr Ibn as-Siddíq, Umar Ibn al-Chattáb, Uthmán Ibn Affán a Alí Ibn Abí Tálíb (chalífové krácející správnou cestou). Abú Bakr Ibn as-Siddíq se stal náměstkem Prorokovým (chalífát rasúl Alláh) a jeho zvolení znamenalo počátek institutu chalífátu. Jeho volba zakotvila zásadu, že náčelnictví v obci je hodností volenou s omezením na příslušníky kmene Qurajšovců. Po smrti Muhammada v čele ummy stál fiktivně Bůh a Abú Bakr Ibn as-Siddíq se stal duchovním představitelem (imámem) věřících.¹⁰ Těsně před svojí smrtí určil za svého nástupce Umara Ibn al-Chattába. Umar Ibn al-Chattáb zavedl titul kníže věřících. Když v roce 644 zemřel na následky zranění při pokusu

⁶ V této dynastii se vystřídalo celkem 37 chalífů. Krátce po vzniku abbásovského chalífátu, institut chalífátu začal postupně upadat. Když se abbásovský chalífát začal rozpadat na konci 9. století, lokální vládcové se začali prohlašovat za chalífy, aby legitimizovali svoji moc a význam chalífátu se postupně vytrácel. Viz Tamtéž.

⁷ Srv. BAREŠ, Ladislav a kol. *Dějiny Egypta*. 1. vydání. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2010, s. 281-286.

⁸ Poslední chalífa al-Mutawakkil již nevykonával úřad chalífy, ani neměl práva jako zástupce proroka Muhammada. Tamtéž, str. 358-360.

⁹ Král Mohamed VI. je největší světskou i náboženskou autoritou v Maroku se statutem nedotknutelnosti – kritika alavitského trůnu a panovnickovy rodiny je naprosto nepřipustná.

¹⁰ Srv. VESELÝ, Rudolf. *Přehled politických a kulturních dějin islámských zemí od vzniku islámu do konce 18. století*. Praha: Karolinum, 1991, s. 24–35. Dále TAUER, Felix. *Světa islámu*. 2. Vydání. Praha: Vyšehrad, 2006, s. 42–44.

o atentát, byly položeny základy organizace islámského státu.¹¹ V té době již vedení ummy nebylo schopné zvládat poměry v dobytých územích, které Arabové získali v oblasti Předního východu a Egypta. Podle přání chalífy Umara Ibn al-Chattába se sešla rada (šúra) tvořená šesti váženými muslimy, kteří ze svého středu zvolili za chalífu Uthmána Ibn Affána.¹² U této volby se objevují náznaky prvních problémů. Uthmán Ibn Affán byl členem rodu Umajjovců. Když se stal chalífou, byl již poměrně starý. Felix Tauer uvádí, že rada šúra zvolila toho nejméně schopného člena rady, který bude snadno ovladatelný.¹³ Co je vlastně příčinou těchto náhle objevivších problémů?

1.1.1 Raný islámský stát

První chalífa byl především duchovním představitelem ummy (imámem). Ve svých rukou soustředil moc soudní a správu věcí světských.¹⁴ Smrt proroka Muhammada znamenala nutnost potlačit vzpouru odpadlíků. Tito odpadlíci vítali smrt Muhammada, neboť v ní spatřovali příležitost, jak se zbavit nadvlády Medíny a náboženské daně.¹⁵ Po potlačení odpadlického hnutí (riddá) a znovuoobnovení nadvlády Medíny, se mohl první chalífa soustředit na expanzi.¹⁶ Během relativně krátké doby loupeživí nájezdníci získali rozsáhlá území do té doby náležející byzantské a perské říši. Nájezdy muslimů jsou také odůvodňovány přelidněním Arábie.¹⁷ Islám dodal loupeživým nájezdům jiskru, kdy arabské kmeny se politicky sjednotily. Vše se odehrálo v době, kdy země, do kterých arabští muslimové podnikali svoje nájezdy, byly v úpadku. Nájezdy přinesly arabským muslimům trvalou okupaci dobytých území. Druhý chalífa neměl zájem násilně obracet podrobené obyvatelstvo v dobytých územích na islám.¹⁸ Muslimští nájezdníci prostřednictvím islámu vytvořili ve společnosti v dobytých územích hluboké společenské rozdíly. Druhý chalífa měl záměr „vytvořit z Arabů vyšší, privilegovanou vrstvu, mající za úkol hájení obsazených území

¹¹¹ Ummar Ibn al-Chattáb byl zavražděn perským otrokem, protože odmítl poskytnout slevu na daň z hlavy. Zemřel v důsledku vzniklého sociálního rozvrstvení arabských dobytých území.

¹² Tamtéž, str. 35.

¹³ Srv. TAUER, Felix. *Světá islámu*. 2. Vydání. Praha: Vyšehrad, 2006, s. 52.

¹⁴ Tamtéž, str. 42.

¹⁵ Raný islámský stát ovládal pevně území kolem Medíny, ale vzdálenější území revoltovala.

¹⁶ Lze dojít k závěru, že expanze byla nutností. Boje s odpadlíky skončily a boječtí muslimové nemohli ukájet svoji boječtivost na svých soukmenovcích. Nový náhradní cíl obrátil jejich pozornost k dobovačné expanzi. Hlavním hnacím motorem dobovačné expanze byly prosté loupežné nájezdy do okolí. Viz. VESELÝ, Rudolf. *Přehled politických a kulturních dějin islámských zemí od vzniku islámu do konce 18. století*. Praha: Karolinum, 1991, s. 25–26.

¹⁷ Srv. HRBEK, Ivan, PETRÁČEK, Karel. *Muhammad*. Praha: Orbis, 1967, s. 103.

¹⁸ Důvodem bylo, že to byli vyznavači monoteistických náboženství (křesťanství a judaismus), tedy lidé mající zjevené knihy.

anebo pokračování ve výbojích.“¹⁹ Je patrné, že tehdejší podrobená společnost považovala rané muslimy za vojenské okupanty. Muslimové vystřídali v roli vládnoucí vrstvy Byzance a Peršany.

První muslimové měli jako vládnoucí vrstva požitky z dobytých území:

- muslimové propachtovávali podrobenému obyvatelstvu ornou půdu ve formě pozemkové daně,
- dospělí nemuslimové odváděli daň z hlavy (džizja),
- půdu náležející Byzancím a Peršanům převzal do správy chalífát,
- muslimové měli nárok z kořisti v podrobených územích – zvláštní rentu,²⁰

Muslimové byli povinni odvádět chalífátu náboženskou daň (zakát). Felix Tauer uvádí, že muslimští Arabové se neměli věnovat zemědělství v dobytých územích, aby zůstali volní pro vojenské operace. Za tímto účelem byla přijata tato opatření:

- muslimové zakládali tábory, které byly vojenskými garnizony a správními jednotkami se záměrem si udržet vládnoucí postavení,
- vytvoření registru bojovníků z důvodu vyplácení roční renty (díwán),²¹
- udržet výsadní postavení ve společnosti příslušností k ummě (spojovacím faktorem byl islám).²²

Muslimští Arabové měli tedy samozřejmě bez ohledu na náboženský motiv, zájem udržet si podrobená území a mít z nich plody. Muslimská společnost se v době, kdy umírá druhý chalífa, dělila do dvou táborů:

- a) medínský tábor – zde žili ortodoxní druhové proroka Muhammada a zde bylo politické a náboženské centrum,
- b) mekkánský tábor – byl ovládaný Qurajšovci, zdejší aristokracie získala z výbojů maximální výhody a islám přijala na poslední chvíli, kdy už bylo jasné vítězství Muhammada.²³

Nyní se vraťme k třetímu chalífovi. Uthmán Ibn Affán pocházel právě z rodu Umajjovců, který patřil k mekkánské aristokracii. Tento rod patřil k nejzarytějším odpůrcům islámu a řada muslimů se domnívala, že Umajjovci přijali islám naoko, aby získali moc. Skutečně za vlády třetího chalífy došlo k tomu, že se moc soustředovala v rukou Umajjovců.

¹⁹ Cit. TAUER, Felix. *Světa islámu*. 2. Vydání. Praha: Vyšehrad, 2006, s. 49.

²⁰ Výše roční renty se odvozovala od beneficiantovy účasti na kolektivní kořisti.

²¹ Tuto materiální výhodu muslimští Arabové neposkytovali konvertitům kvůli případnému nadužívání tohoto sociálního systému.

²² Srv. VESELÝ, Rudolf. *Přehled politických a kulturních dějin islámských zemí od vzniku islámu do konce 18. století*. Praha: Karolinum, 1991, s. 31.

²³ Islám měla mekkánská aristokracie za nástroj k získání lepší budoucnosti. Viz Tamtéž s. 34–35.

Třetí chalífa si navíc zneprátelil bývalé okolí proroka Muhammada tím, že se sociální reformou snažil stírat rozdíly a tím poškozoval nároky prvních muslimů. Opozici tvořila skupina lidí, kteří se cítili činností chalífy společensky odstaveni a poškozeni. Navíc jim vadil rozmařilý život v bohaté Mekce a pokles mravů. Z řad opozice se ozývalo volání po nárocích potomků proroka Muhammada. Spory ohledně renty vedly k tomu, že v Egyptě vytvořil muslim Abdalláh Ibn Sába, původem Žid, spekulaci, že do konce světa zastupuje proroka Muhammada Alí Ibn Abí Tálíb, jeho bratranec a zeť.²⁴ Tato spekulace položila základy náboženského směru ší'a. V kontrastu k tomuto názoru stála sunna (zvyk), že hlavou ummy má být osoba zvolená z řad Qurajšovců, nikoliv s omezením pouze na Alího a jeho potomky.²⁵

Třetí chalífa byl v důsledku těchto událostí zavražděn ve svém domě v roce 656 zástupem nespokojených. Tato událost těžce poškodila náboženskou váhu institutu chalífátu. Nástupcem a čtvrtým chalífou se stal Alí Ibn Abí Tálíb, který byl zvolen původci spiknutí v Medíně.²⁶ Celá situace vyvrcholila v bitvě, kdy chalífa vedl armádu muslimů proti muslimům. Vláda čtvrtého chalífy končí jeho vraždou.²⁷

Třebaže další islámské dynastie, včetně Umajjovců, byly držiteli titulu chalífa, mnoho muslimů vnímá tyto pozdější představitele jako pouhé vládce – tedy něco jiného než správně vedené chalífy, kteří byli ctnostní a ryzí. Nejméně tři znaky odlišují první čtyři chalífy od těch následujících: následnictví, osobní chování a autorita.

- a) Následnictví, aneb jak se z někoho stane chalífa, je prvním rozpoznávacím znakem. Od Alího Ibn Abí Tálíba byla tato pozice prakticky dědičná. Předtím chalífa přebíral titul od předchůdce na více legitimních základech – např. byl vybírán populární veřejnou volbou (aklamací) nebo prostřednictvím malého výboru/rady.
- b) Osobní chování je druhým charakteristickým znakem. Chalífové, krácející správnou cestou, byli považováni mnohými za lidi, kteří svůj celý život oddali víře, zatímco představa o dalších chalífách (v nejobecnějším slova smyslu) je taková, že se jedná o jednotlivce, kteří sledovali svoje vlastní zájmy, moc a bohatství. Například mnozí věří, že první čtyři chalífové následovali příklad jednoduchého a zbožného života proroka, zatímco ostatní chalífové – např. abbásovský chalífa al-Muktadir, který držel ve své

²⁴ Tento původem jiho-arabský Žid vytvořil tuto dogmatickou spekulaci pravděpodobně pod vlivem gnóze a židovské mesiánské ideje.

²⁵ Zde je na místě připomenout, že třetí chalífa Uthmán Ibn Affán byl Umajjovec.

²⁶ Dodnes není jasné, jestli Alí Ibn Abí Tálíb byl do vzpoury aktivně zapojen.

²⁷ Alí byl ve vojenském tažení úspěšný. S protistranou byl ochoten diplomaticky jednat, což ale vyvolávalo nespokojenost v řadách radikálů jeho tábora. Ti nespokojení se proti němu vzbouřili a začali hlásit, že chalífou může být kterýkoliv muslim. Nespokojenci vytvořili sektu cháridžovců. Více viz KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 5. vydání. Praha: Vyšehrad, 2011, s. 178–179.

moci Bagdád v 10. století – řídil chalífát z obrovského, složitého a drahokamy pokrytého paláce, který ukazoval svoji moc a vliv. Texty ukazují, že samotní muslimové žijící v té době považovali tyto vládce za minimálně pochybné. Někteří současní muslimové sdílejí přesvědčení, že tyto historické chalífáty byly skrz na skrz zkorumpované a sloužily potřebám jejich vládcům.²⁸

- c) Autorita představuje třetí faktor. Podle některých historiků lze usuzovat z klasického vzoru chalífů, který trval až do 19. století, že samotný chalífa byl podstatně méně mocný než současní panovníci. Uplatňováním nároku na to, že je někdo chalífou, zástupcem proroka Muhammada, dotyčný získal část pravomocí, které by v dnešní době odpovídaly klíčovým pravomocem řízení či správy země.²⁹ Obecně platí, že tito klasičtí chalífové byli zodpovědní za obranu říše a měli povinnost zajistit, aby soudy zajišťovali služby právníků. V opačném případě by se musela společnost sama usměrňovat.³⁰ Odpovědnost za veřejný pořádek byl v rukou místních částí měst nebo dokonce samotných rodin. Školství bylo zcela decentralizované, a dokonce i vojenská služba byla věc osobní volby.³¹ Tento v některých aspektech systém, který se sám řídil, je tedy v některých ohledech vzdálený modernímu pojetí centralizovaného státu. I pod osmanskými Turky, kteří jsou pokládáni za despoticke vládce, poddaní zřídka, pokud vůbec, přišli do styku se zástupci sultánu.³²

1.2 Chalífát jako politický model

Historické hledání jednoty a autority je určujícím zápasem ve vývoji jakéhokoliv státu nebo národa, a islámský svět není žádnou výjimkou. Od smrti proroka Muhammada stojí před muslimy ústřední politicko-náboženská otázka, která zní po staletí nadále stejně: kdo se postaví na prorokovo místo? Jakými pravomocemi by měl tento člověk disponovat?³³ Odpověď na tuto otázku nebyla nikdy zřejmá a četné debaty a spory o této otázce jen dokazují, že žádné konkrétní návody nejsou uvedené v Koránu ani samotným Muhammadem. Výsledkem je jakási teorie o základní kostře islámského politického systému, jež se vyvinula

²⁸ Srv. KENNEDY, Hugh. *Caliphate: The History of an Idea*. New York: Basic Books, 2016.

²⁹ Cit. MENDEL, Miloš. *S puškou a koránem*. 1. vydání. Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR, 2008, s. 174-175.

³⁰ Srv. HOURANI, Albert. *Dějiny arabského světa od 7. století po současnost*. 1. vydání. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2010, s. 44.

³¹ Tamtéž, s. 211-261.

³² Cestovatelé popisovali chalífát jako kouzelnou a svobodnou říši tvořenou autonomními částmi měst, kmemy a komunitami, kde panovník neměl ani prostředky, ani touhu jakýmkoliv způsobem zasahovat do řešení otázek, které by jinak vyústily v občanskou válku.

³³ Srv. HOURANI, Albert. *Dějiny arabského světa od 7. století po současnost*. 1. vydání. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2010, s. 67 a následující.

v průběhu času. Ta poskytuje subjektivní názory z raných dějin historie islámského světa, což odráží rozdílné výklady jeho jednotlivých období v průběhu času.

V průběhu času se vykrystalizovalo několik hlavních přístupů k řešení otázky, kdo by měl vést muslimskou obec (ummu) a jaké by měli být jeho kompetence. Rudolf Veselý uvádí, že „*umma byla politickou organizací rodovou, kterou spínala idea vládnoucího Boha, theokracie, jíž stál v čele boží posel, zástupce Boha. Muhammad byl absolutním vládcem jednajícím na místě Boha.*“³⁴ Dva nejvýznamnější přístupy mají dnes sunnitě a ší'ité. Sunnitský přístup zaujímá kladný postoj k praxi prvních čtyř chalífů. Ší'ité uznávají jako směřodáté společenské normy texty a praxi vybraných členů prorokovy rodiny. V průběhu času se utvořil ucelený široký přehled o standardní politické teorii ve spojení s praxí. Tento přístup byl primárně odvozován z historických textů. Klíčové prvky této klasické islámské teorie jsou: chalífa jako nástupce proroka, z nástupnictví je odvozována nejvyšší autorita v muslimské obci jak v rovině duchovní, tak i politické. Chalífa symbolizuje jednotu obce, což znamená, že pouze jeden chalífa může vládnout. Musí být z kmene Qurajšovců, ze kterého pocházelo pokolení proroka, a musel disponovat potřebnými osobními vlastnostmi jako být zbožný, čestný, kompetentní a dobře znalý práva. Konečně měl by být vybrán lidmi disponujícími autoritou v islámském světě.

Výše zmíněné ale ovšem nemělo vést k politickému systému, alespoň ne v dnešním slova smyslu. Moderní myslitelé Abú-l-A'la Mawdúdí a Sajjid Qutb se snažili vymanit celý stávající systém z těchto myšlenkových postulátů. Oba se snažili „obejít“ historický vývoj a tvrdili, že přenesením se do minulosti k základním zásadám jako je používání pojmu tauhíd (což je často překládáno jako jednota Alláha = jeden Bůh) lze odvodit např. koncept suverenity. Sajjid Qutb, člen Muslimského bratrstva a dlouhodobě jeden z nejvlivnějších hráčů na poli teorie islámského státu pracoval s jiným prvkem. Klíčovým znakem jeho myšlení je koncept úplné pohanské nevědomosti – džáhilije.³⁵ Qutb byl inspirován Ibn Tajmíjou a tímto konceptem univerzálně označoval moderní společnost včetně muslimské. K dosažení očisty společnosti se měla džamá reformovat v izolaci od všech znečišťujících vlivů (jako vlastenectví a nacionalismus).³⁶ Prostřednictvím džihádu, a nikoliv pouhým učením a kázáním, bude taková skupina schopna vytvořit království Boží na zemi. Podle Qutba se muslimové nemuseli zabývat o právní předpisy a systém vlády, dokud nenastolí islámský řád. Od té doby takovéto radikální úvahy ženou džihádistické skupiny vpřed.

³⁴ Cit. VESELÝ, Rudolf. *Přehled politických a kulturních dějin islámských zemí od vzniku islámu do konce 18. století*. Praha: Karolinum, 1991, s. 19–20.

³⁵ V islámu předislámská doba chápána muslimy jako období pohanství.

³⁶ Pojem sloužící k označení komunity inspirované prvními společníky proroka Muhammada).

Je zajímavé, že to, co spojuje většinu těchto představ, jsou jejich autoritářské tendence. Současné politické režimy, které o sobě tvrdí, že ztělesňují islámské hodnoty – například v Saúdské Arábii – slouží jako dobrý příklad toho typu autoritářství. Někteří argumentují, že existuje jen málo rozdílů mezi Umajjovci a současnými monarchy v Arabském zálivu. Stejně jako Umajjovci soudobí monarchové používají islám k tomu, aby získali legitimitu – v základě se v podstatě pokoušejí o chalífát.

Chalífát je považován za nábožensko-politickou konstrukci, kterou vytvořili v předchozích muslimských generacích lidé inspirovaní islámským ideálem spravedlnosti, a kteří sebe sama vymezovali v podmínkách náboženské identity. Zároveň je zdrojem identity pro muslimy, kteří se neustále snaží najít to správné místo pro islám v jejich každodenním životě. Součástí idžtihádu je úkol nalézt vhodné uspořádání vztahu mezi náboženstvím a politikou.³⁷ muslimové experimentovali s islámskými politickými systémy po celá staletí – chalífát je jen jedním z mnoha projevů. Tato konstrukce je podle některých teoretiků spíše ideálem než zvěčnění či zpředmětnění – tedy je omezena na lidskou představivost.

Neexistuje žádný jedinečný, předepsaný systém, který poskytuje krok za krokem instrukce pro islámskou vládu. Muslimové přijali mnoho forem vlády v úsilí realizovat hodnoty a základní učení jejich náboženství. V tom muslimové pokračují nadále, což vyvolává otázku, zda každý takový systém bude islámský ze své samotné podstaty. Nicméně to nebude ve formě klasického chalífátu. Navzdory touze některých skupin obnovit chalífát v jeho klasické podobě, se historie neopakuje: není možné přivést zpět systém, který existoval jen několik desítek let před patnácti sty lety.

³⁷ Doplnování práva prostřednictvím interpretace Koránu i sunny.

2. Sunnitská teorie pohledem nemuslimských odborníků

Sunnitští muslimové věří, že prorok Muhammad neurčil svého nástupce. Předpokládají, že po jeho smrti, si sami musí určit svého vůdce. Dále tvrdí, že prorok Muhammad ani nesdělil svým následovníkům, jak by si měli vybrat svého budoucího vůdce anebo jaké předpoklady by měl mít tento vůdce. Proto muslimům nezbývalo nic jiného než se uchýlit k improvizaci. Nevyhnutelně se ukázalo být poněkud nemožné, najít způsob, jak určit vůdce ummy (obce věřících). V jednom případě společníci proroka Muhammada našli svého vytouženého vůdce prostřednictvím volby. V druhém případě první držitel této pozice, který byl zvolen, nominoval a jmenoval svého nástupce.

Ve třetím případě druhý držitel úřadu jmenoval komisi šesti vážených mužů a uložil jim povinnosti vybrat ze svých řad jednoho jako budoucího vůdce obce věřících. Třetí držitel úřadu byl zabit v době, kdy obec věřících zasáhl chaos, a umma byla ponechána bez vůdce. Část muslimů se obrátila k rodině proroka Muhammada, a apelovala na jednoho z jejich členů, aby se ujal vlády nad muslimy, a tím zachránil ummu před rozpadem. Čtvrtý držitel úřadu stále vládnul ummě, když se objevil nový kandidát na vedení v Sýrii. Tento kandidát neuznal vládu čtvrtého chalífy a vyzval k obhajobě titulu svrchovaného vládce odvoláním se na princip hrubé síly a podařilo se mu posléze získat tuto pozici. Tímto se uzavřel celkový počet možností, jak nalézt vůdce ummy na čtyři.³⁸

1. volba – Abú Bakr Ibn as-Siddíq byl zvolen chalífou většinou hlasů a Alí Ibn Abí Tálíb byl také zvolen většinou těch, kteří byli přítomni v Medíně v době smrti třetí chalífy),
2. nominace – Umar Ibn al-Chattáb byl jmenován Abú Bakrem Ibn as-Siddíqem jako jeho nástupce,
3. výběr podle plutokratů: Uthmán Ibn Affán byl zvolen komisí složenou z šesti mužů jmenovaných Umarem Ibn al-Chattábem,
4. zbavení vlády hrubou silou: Mu'áwija Ibn Abí Sufján se zmocnil vlády nad muslimy vojenskou akcí.

Sunnitští muslimové vzali v úvahu všechny tyto čtyři principy možnosti jako zákonné a platné. Tímto způsobem byly nalezeny čtyři různé způsoby ustanovování vůdce ummy. Zde je třeba zdůraznit, že status těchto možností není odvozován z Koránu anebo hadíthů. Všechny byly odvozeny z událostí, k nimž došlo po smrti proroka. V této kapitole si představíme hlavní názory na sunnitskou teorii. Někteří moderní analytici islámského politického myšlení rovněž vzali na vědomí nesrovnalosti v sunnitské teorii vládnutí.

³⁸ Srv. *The Sunni Point of View on Leadership*. [online]. qul.org.au, [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <<http://www.qul.org.au/library/islamic-unity/1433-the-sunni-point-of-view-on-leadership>>

2.1 Názor orientalisty Hamiltona A. R. Gibba

Gibb si stojí za tím, že právo předchází stát, a to jak logicky, tak i z hlediska času. Stát existuje pouze za účelem udržování a vynucování práva. Sunnitská teorie vládnutí trpí vestavěnou anomálií.³⁹ Zpravidla by se měly politika a činnost politických vůdců držet zásady ústavy, ale není tomu tak. Místo toho ústava navazuje na události vyplývající z rozhodnutí a činností politických vůdců. Jinými slovy, není to ústava, která vede vládu, ale političtí představitelé v čele vlády, která řídí ústavu. Podle Gibba ve skutečnosti neexistuje žádná sunnitská teorie vlády. Kdykoliv se stala nějaká nová událost, sunnitští právníci vymysleli novou teorii s cílem podat logické vysvětlení. Tímto způsobem přizpůsobovali svoji teorii vládnutí neustále se měnícím podmínkám, což je opravdu pozoruhodné. Sunnitská teorie a praxe vládnutí byly analyzovány mnohými odborníky. Gibb uvádí jako příklad klasického perského spisovatele Alího Ibn Muhammeda al-Džurdžáního.⁴⁰

Ten zastával názor, že jediný požadavek na kandidáta je jeho schopnost udržet moc. *„Když imám zemře a osoba mající potřebnou kvalifikaci si nárokuje tuto pozici (bez přísahy věrnosti, tj. bay'a, a aniž by byla nominována jako nástupce), jeho nárok na chalífát bude uznán za předpokladu, že jeho moc podmaňuje lidi. A zřejmě totéž bude případ, kdy je nový chalífa nevdělaným nebo nemorálním. V situaci, kdy se chalífou stane někdo pomocí síly a je následně podroben jinou osobou, zdo laný chalífa bude sesazen a dobyvatel bude uznán imámem nebo chalífou.“*⁴¹

Gibb uvádí, že sunnitská politická teorie byla ve skutečnosti pouze racionalizací historie obce věřících. Bez precedentů, teorie, a působivého výkladu zdrojů, se jedná pouze post eventum zdůvodnění precedentů, které byly ratifikovány idžmá.⁴²

2.2 Názor orientalisty Bernarda Lewise

První čtyři chalífové prohlášení muslimskou tradicí za spravedlivé vládce skutečně představovali muslimskou elitu zjevenou na nedědičném principu. Stalo se tak na základě postupů, které by mohly být charakterizovány jako volební v sunnitském právním smyslu. Nicméně vlády tří ze čtyř chalífů skončily vraždou a u posledních dvou za občanské války. Poté se ve skutečnosti chalífát stal dědičným v rámci po sobě následujících dvou dynastií:

³⁹ Pro více informací viz GIBB, Hamilton Alexander Rosskeen. *Mohammedanism*. 5. vydání. New York: Oxford University Press, 1966. 200 s.

⁴⁰ Také známého jako al-Sayyid al-Sharīf.

⁴¹ Cit. *The Sunni Point of View on Leadership*. [online]. qul.org.au, [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <<http://www.qul.org.au/library/islamic-unity/1433-the-sunni-point-of-view-on-leadership>>

⁴² Pro více informací viz GIBB, Hamilton Alexander Rosskeen. *Studies on the Civilization of Islam*. Princeton University Press, 2016. 384 s.

Umajjovci a Abbásovci, jejichž systém a styl vlády připomínal starověké říše než patriarchální komunitu v Medině.⁴³ Požadavek, aby chalífa naplňoval kritéria způsobilosti a splňoval podmínky pro výkon funkce, nebyl splňován.⁴⁴

Tento rozdíl mezi teorií a praxí – mezi ušlechtilými příkázáními a reálnými skutečnostmi – vedl některé učence, aby zamítli celý politický a ústavní systém klasických muslimských právníků jako abstraktní a umělou konstrukci. Tato srovnání jsou přehnaná a nespravedlivá. Velcí právníci středověkého islámu nebyli ani hloupí ani zkorumpovaní, natož neznali reality. Naopak byli zaneprázdněni hlubokými náboženskými obavami, které vyplývaly právě z jejich informovanosti o rozdílech mezi ideálem islámu a praxí muslimských vládařů.

Právníci byli hluboce pohroužení do problému týkajícího se vládnutí a nebyli vázáni na konkrétní chování toho či onoho vladaře. Kritické bylo směřování vývoje muslimské společnosti jako celku od doby proroka, které ji vedlo velmi daleko od etických a politických myšlenek prorockého islámu. Kdyby někdo zpochybnil platnost zavedeného systému vládnutí, podle něhož muslimové žili, znamenalo to zpochybnit pravověrnost ummy. To bylo samozřejmě nepřijatelné pro sunnitské ulamá, jejichž samotná definice ortodoxie spočívala na praxi obce věřících. Právníci byli tedy povinni, do jisté míry, ospravedlnit stávající řád tak, aby obhájili sunnitskou víru, a systém proti obvinění, že umma sešla z cesty a uvedla muslimy do stavu hříchu.⁴⁵

O vlivu křížových výprav na Evropu bylo popsáno mnoho řádků. Poněkud méně o jejich efektu na islámský svět.⁴⁶ muslimové byli v důsledku vojenské porážky donuceni přenechat rozsáhlá území s jejím muslimským obyvatelstvem křesťanským panovníkům. Navzdory vážnosti problému byly tyto obě skutečnosti přijaty s pozoruhodným klidem. Jak v západní, tak východní části islámského světa byli muslimští vládcové ochotni vést jednání se svými novými sousedy, a dokonce se vyskytly příležitosti, kdy vznikala spojení proti jiným muslimským vládcům. Muslimům bylo dovoleno praktikovat svoje náboženství a právo šarí'a a tak se podřídili těm, kteří vládli. Dokonce i podle některých právníků bylo možné takovéto území pod nadvládou nemuslimského panovníka považovat za dár al-islam.⁴⁷

Podstatnou připomínkou Bernarda Lewise je, že sunnitská teorie vlády připouští pouze jediný princip – hrubou sílu. Téměř všichni sunnitští právníci a teoretici s tímto principem

⁴³ Srv. LEWIS, Bernard. *The Arabs in History*. New York: Oxford university Press, s. 75.

⁴⁴ Srv. LEWIS, Bernard. *Islam and Liberal Democracy* [online]. theatlantic.com, 1993 [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <<http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1993/02/islam-and-liberal-democracy/308509/>>

⁴⁵ Srv. RAZWY, Syed Ali. *A restatement of History of Islam and Muslims*. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014, s. 340–341.

⁴⁶ Srv. LEWIS, Bernard. *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. 1. vydání. New York: Oxford University Press, 2002, s. 12-13.

⁴⁷ Více viz SCHACHT, Joseph. *Legacy of Islam*. New York: Oxford University Press, 1979. 544 s

souhlasili. Hrubá síla byla v zásadě jedinou konstantou sunnitské teorie vlády od chvíle, kdy Mu'áwija Ibn Abí Sufján ovládl chalífát v roce 661. Hrubá síla dává těm, kteří o to stojí, možnost se stát zákonnými vládci ummy. Vládnutí nemá žádnou teoretickou konstrukci nebo organizační schéma mimo užití svévolné síly. Proto není příliš překvapující, že tento postoj sunnitských právníků přetrvává do dnešní doby. Kongres o chalífátu v Káhiře v roce 1926 došel k závěrům, že se muslim může legitimně stát chalífou, pokud prokáže svůj nárok podrobením země, i když nesplňuje některou z dalších podmínek stanovených právníky.⁴⁸

2.3 Názor orientalisty Gustava E. von Grunebauma

G. E. von Grunebaum se domníval, že idea ummy, tedy překrytí politické a duchovní moci, podpořilo politický úspěch raného islámského státu.⁴⁹ Při prezentaci role chalífy je znát nelehká snaha jednotlivců o sladění ideálů a prostých skutečností z dob, kdy žili. Byly ustanoveny neměnné zásady, jež nikdy nepočítaly s rostoucí neschopností chalífů vykonávat své povinnosti. Z toho vyplývá podle von Grunebauma, že teorie je nucena ke kompromisům, a pružněji využívat koncept voleb tak, aby zahrnoval jednoho kvalifikovaného voliče. Jinými slovy postihovat situace, kdy je chalífa jmenován svým předchůdcem nebo vojenskými představiteli do čela chalífátu. Dokonce i nakonec připustit možnost existence většího počtu vůdců obce věřících. Obdobně jako v jiných dobách a civilizacích se z teorie moci stala zbraň v boji o moc.⁵⁰

2.4 Názor historika Johna Aldena Williamse

J. A. Williams, co se týče teorie chalífátu, podával jako reprezentativní příklad názor islámského učenice Ibn Tajmíju, jak středověcí muslimští právníci nahlíželi na problém moci a islámského vedení. Ibn Tajmíja, představitel strohé, přísné a tradicionalistické interpretace islámu, brojící proti všemu novotářství a kacírství, žil v době Mamlúků. Ačkoliv patří k šáfiovskému směru islámské právní vědy, názorově se shodoval s hanbalovským madhabem.⁵¹ Tento madhab zastával názor, že chalífa u moci má být uposlechnut bez ohledu na to, odkud je. V případě konfliktu mezi jednotou a spravedlností, má jednotu ummy přednost. Potažmo, pokud někdo efektivně vládne nějakému území, měl by chalífa uznat jeho

⁴⁸ Srv. BAREŠ, Ladislav a kol. *Dějiny Egypta*. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2010, s. 472.

⁴⁹ Srv. BARŠA, Pavel. Vzejde z islámu alternativa evropské modernity? Nad knihami E. Gellnera a B. Badieho. *Religio: revue pro religionistiku*, 1999, roč. 7, č. 1, s. 42.

⁵⁰ Více viz VON GRUNEBAUM, Gustave E. *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*. 7. vydání. Chicago: University of Chicago Press. 1969. 378.

⁵¹ Srv. KROPÁČEK, Luboš: *Duchovní cesty islámu*, vyd. Vyšehrad, Praha 2011, str. 119-120.

status v případě, že jej nehodlá svrhnout. Stručně řečeno, vládnutí jednotlivců by mělo být bráno jako dokonalé bez ohledu na to, že tomu tak není (ochrana ummy). Z jistého úhlu pohledu je to logické, ale Ibn Tajmíja cítil, že to bylo morálně špatné.⁵²

J. A. Williams rozděloval chalífát podle toho, jak vznikl – zvolením nebo uzurpací. Zvolení lze rozdělit na dvě podskupiny. První tvoří případ, kdy je chalífa uveden do úřadu osobami disponujícími pravomocí volit. Druhý případ tvoří situace, kdy chalífu volí jako svého následovníka stávající chalífa. Přisvojení si úřadu uchvatitelem se váže na dva možné případy. Za prvé, zmocnitel silou svrhne stávajícího chalífu a zmocní se úřadu. Nebo za druhé, pokud dočasně žádný držitel úřadu není, tak sám sebe dosadí do úřadu pomocí síly bez jmenování nebo sukcese. Ibn Tajmíja považoval posledně jmenovanou aklamaci za platnou a byl toho názoru, že lidé jsou povinni se tomuto chalífovi podřídit (jednota ummy je tak zabezpečena).

Blaho ummy, a tedy všech muslimů, hraje hlavní roli. Nezáleží na tom, jestli je chalífa nespravedlivý nebo nevzdělaný. Tento nejsprávnější názor má za to, že pokud někdo sesadí chalífu a zbaví jej funkce, koná v zájmu jednoty ummy.⁵³ V podstatě umma svěřila správu svých záležitostí do rukou chalífy, a zároveň na něj přenesla *povinnost* být dokonalým absolutním vládcem. Kromě základní otázky, jestli to není protimluv, dozajista neexistoval byrokratický aparát pro zvolení nebo zajištění poklidného předání moci. Často docházelo ke změně násilnými prostředky. Sunnitští právníci a teoretici byli nuceni pro udržení jednoty ummy dělat nekonečné úpravy a kompromisy. Byli dokonce ochotni uznat jako zákonné vládce nejen muslimské tyrany a uchvatitele, ale také i ty nemuslimské.

Ve svém názoru výše uvedeném, J. A. Williams citoval Abdulláha, syna Umara Ibn al-Chattába, – jsme s tím, kdo vyhraje. Abdulláh Ibn al-Chattáb byl známý pro svoji zbožnost a náboženské zanícení a znalosti. Strávil nebo se snažil strávit tolik času ve společnosti proroka, jak jen to šlo. Myšlenkové projevy Abdulláha Ibn al-Chattába jsou považovány sunnity za autoritativní. Je pozoruhodné, že i on neuvažoval o tom, že v případě konfliktu mezi dvěma jednotlivci nebo skupinami, má otázka dobra a zla nějaký význam. Jediná důležitá věc bylo vítězství.

Podle Abdulláha Ibn al-Chattába každý, kdo vyhraje, má pravdu. Pokud se někomu podaří zlikvidovat všechny své konkurenty, stává se nezpochybnitelným vítězem v boji o moc. Tato logika úspěchu z jedince činí ideální materiál pro výkon nejdůležitější funkce v

⁵² Srv. RAZWY, Syed Ali. *A restatement of History of Islam and Muslims*. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014, s. 342.

⁵³ Traduje se, že syn chalífa Umara řekl během bitvy u Harry: „*Jsmo s tím, kdo vyhraje.*“

islámském světě. Jediné, co musí udělat, aby dokázal, že je nejvíce kvalifikovaný na post kandidáta v čele chalífátu, je prokázat, že jej získat dokáže hrubou silou. Pokud to udělá, chalífát mu náleží. Sunnitští právníci a teoretici prokázali až udivující soudržnost ve všech svých výkladech při podporování zásady, že poslušnost musí být dána tomu, kdo má moc ve svých rukou.⁵⁴ To je pravděpodobně i důvodem, proč byla pasivní poslušnost k vládci dominantní politickou tradicí v islámském světě a proč přílišné dodržování tohoto nestandardního kroku samotnými muslimy dal svůj nezaměnitelný charakter historii islámského světa.

⁵⁴ Srv. KEDOURIE, Elie. *Democracy and Arab Political Culture*. 2. vydání Washington: The Washington Institute for Near East Policy, 1992. 118 s.

3. Státoprávní teorie pohledem muslimů

Zkoumání hlavních myšlenek státoprávních teorií chalífátu počíná otázkou legitimacy. Původně chalífové Abú Bakr Ibn as-Siddíq a Umar Ibn al-Chattáb zdůrazňovali hledisko legitimacy uchylováním se k šúra⁵⁵ a přísaze věrnosti (bay'ah).⁵⁶ Tyto principy sehrály hlavní roli při jmenování jejich nástupce Uthmána Ibn Affána. Postupně se od těchto principů upustilo nástupem dynastie Umajjovců. Během vlády Abbásovců se rozpor mezi legitimitou vlády a jednotou ummy dostal opět do popředí. Ahmad Ibn Hanbal, zakladatel hanbalovského madhabu, stanovil precedent – jednota ummy má přednost před legitimitou vlády v případě neslučitelnosti.⁵⁷

Od okamžiku, kdy se Mu'áwija Ibn Abí Sufján stala chalífou, se úřad stal dědičný. Chalífu nadále volili nebo formálně potvrzovali představitelé ummy, ale jednalo se o soustředění moci v rukou rodu. Neměnili se jen chalífové, ale i hlavní města chalífátu. Rozloha říše si vynutila i změnu životního stylu. Místo stávajícího stylu života se nájezdni kočovníci usazovali a přebírali styl těch, které vyhnali. Mekkánská a medínská autokracie postupně ztrácela svůj vliv. V době Umajjovců přestávali být Arabové aktivními bojovníky, usazovali se a asimilovali se s původním obyvatelstvem. Umajjovci museli čelit názorům podrývajícím chalífovou autoritu. Proti nárokům Mu'áwiji Ibn Abí Sufjána stáli cháridžovci a potomci Alího Ibn Abí Tálíba.

Potomci strýce proroka Muhammada vytvořili později novou vládu, když sestavili armádu nespokojených muslimů a pod černým praporem porazili Umajjovce. Nastala vláda dynastie Abbásovců, kteří vyměnili i hlavní město. Abbásovci se svoji vládu snažili morálně zdůvodnit skrze islám mnohem důsledněji. Konali tak za pomoci využívání náboženských symbolů a odvoláváním se na chování a praxi proroka Muhammada, aby se vyrovnali se stoupenci potomků Alího Ibn Abí Tálíba.⁵⁸ Právě za vlády Abbásovců došlo ke konečnému vykrytalizování názorových proudů, které dostaly název sunna a ší'a.

Od té doby byl důraz v teorii kladen na autoritu chalífy jako politického symbolu jednoty. Klasické spisy al-Máwardího, al-Ghazzálího či Ibn Tajmíji dokládají toto směřování.

⁵⁵ Tzv. vnitřní konzultace – nomádský princip. Více viz MENDEL, Miloš. *S puškou a koránem*. 1. vydání. Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR, 2008, s. 200.

⁵⁶ Více *Abu Bakr the first Khalifa of the Muslims*. [online]. al-islam.org, [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <<https://www.al-islam.org/restatement-history-islam-and-muslims-sayyid-ali-ashgar-razwy/abu-bakr-first-khalifa-muslims>>

⁵⁷ Srv. HOURANI, Albert. *Dějiny arabského světa od 7. století po současnost*. 1. vydání. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2010, s. 182-184.

⁵⁸ Je nutné podotknout, že ne všichni ší'ité se k vládě Abbásovců stavěli nepřátelsky. Více HOURANI, Albert. *Dějiny arabského světa od 7. století po současnost*. 1. vydání. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2010, s. 44 a 47.

Když přestala mít autorita vůdce a jednota obce věřících auru neporušitelnosti, tak se v traktátech teologů a právníků projevilo přesměrování k náboženskému právu šari'a jako základu ideologické jednoty.⁵⁹ Důvodem byla skutečnost, že politická jednota nebyla dosažitelná. Přibližně od 12. století se stala pro realisty hlavním zdrojem legitimacy vládnoucích dynastií obrana muslimských území proti nájezdníkům (Křižáci a Mongolové). Křížové výpravy a mongolské nájezdy paradoxně pomohly lokálním vladařům získat nový druh legitimitu pro svoji nadvládu. A to tak dlouho, dokud byli schopni čelit nepřítelům a udržet je na uzdě. Autoři traktátů o chalífátu, jako např. al-Máwardí, byli primárně zaměřeni na požadavky, které měl chalífa naplňovat.⁶⁰ Jednotlivé pravomoci byly tříděny podle toho, jestli náležely imámovi nebo obci věřících.

Ší'itští právníci byli v poněkud odlišné pozici, protože se mnoho ší'itů dostalo k úřadu v době vlády sunnitů. Ší'ité byli toho názoru, že všichni vladařové vládnoucí v nepřítomnosti dvanáctého ší'itského imám, moc uzurpovali. Z tohoto důvodu se ší'ité nezabývali legitimitou těchto vlád s ohledem na svoji víru a statut menšiny. Jejich zájmem bylo ospravedlnit dohody mezi nimi a sunnitskými vladaři a umožnit určitou míru participace ší'itů ve veřejných záležitostech. Na rozdíl od sunnitských právníků, ší'itští neusilovali o dodání legitimity ve prospěch stability, ale raději využívali princip taqíje (utajení víry v dobách nepříznivých podmínek).⁶¹ Tímto byli schopni spolupracovat s těmi, kdo drželi moc a nemuseli přijmout odpovědnost za existenci samotné vlády. Svým způsobem se z jejich strany jednalo de facto o uznání politické autority, nikoliv de iure legitimizaci. Sunnité tedy byli ti, kdo dodávali vládnoucí vrstvě legitimitu a ší'ité se takto vyhýbali odpovědi na hlavní otázku. Výsledkem byl souhlas a politické ticho. Ší'ité tedy po většinu času nebyli politicky dominantní z důvodu své koncepce, že všechny vlády v nepřítomnosti dvanáctého imáma byli uzurpátoři. Ší'itští právníci měli zároveň dostatečný prostor pro omlouvání nebo zatracení konkrétních vladařů.

Sunnitská tradice sloučila duchovní vedení (imamát) s politickým vedením do instituce chalífátu. Proto nebylo relativně dosti snadné podněcovat neposlušnost proti uzurpátorovi nebo nespravedlivému vladaři a stále zůstat v mezích pevných tradic. Nespokojenci s vládou se uchýlovali buď k otevřenému nepřátelství (a tedy neutuchající válce) anebo spiritistickému opovrhování (pronásledování ze strany vládnoucí elity). Jádrem sunnitské státoprávní teorie byl záměr udržet obec věřících přílišným zdůrazňováním její

⁵⁹ Srv. RINGGREN, Helmer. On the Islamic theory of the state. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 1972, roč. 6, s. 103-108.

⁶⁰ Srv. HOURANI, Albert. *Dějiny arabského světa od 7. století po současnost*. 1. vydání. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2010, s. 146-151.

⁶¹ KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 5. vydání. Praha: Vyšehrad, 2011, s. 185-186.

předpokládané náboženské role. Teorie zobrazovala utopický ideál – určitou zbožnou polity (Al-Madina al-Fadila).⁶² Teorie Islámského státu byla ve skutečnosti o něco více než propracovaný fiqh (islámská právní věda) prezentovaná jako čistá šari'a. Ale protože tato fikce byla dále rozvinuta a mechanicky opakována v průběhu času, začala ztělesňovat dalším generacím nejen jako ideál, kterého se má dosáhnout, ale taky jako realita, jež v minulosti skutečně existovala. Historie je mylně vykládána do islámské právní vědy a popisována jako to, co bylo ve skutečnosti. Z tohoto důvodu nadále nikdy nekončí politický potenciál této teorie, a to zejména mezi současnými džihádistickými organizacemi.

Politická autorita byla chápána v rámci islámské právní vědy jako nástroj, jehož prostřednictvím je potřeba dohlížet na aplikaci hlavních principů božího poselství. Svrchovanost nenáleží vladaři nebo teologům, ale slovu božimu ukotvenému v islámském právu šari'a. Ideální islámský stát není tedy autokracie nebo teokracie, ale spíše nomokracie.⁶³ Stát je vnímán pouze jako nástroj pro dosažení bezpečnosti a pořádku, umožňující muslimům se věnovat náboženským povinnostem. Zákonodárství není jednou z funkcí státu, neboť božské zákony předchází stát. Role zákonodárského procesu je omezena na vyvozování podrobných pravidel z koránských veršů.⁶⁴ Určitý prvek rovnováhy se předpokládá u tří mocí:

- chalífa jako strážce komunity a víry,
- ulamá (náboženští učenci), jež poskytují nábožensko-právní poradenství,
- soudci, kteří urovnávají spory podle náboženských zákonů).

Sociální funkce státu nejsou častým předmětem zájmu. Pojem tadbír (správa, řízení, případně ekonomika) je někdy uplatňován, a chalífa je přirovnáván k pastýři ošetřujícímu své stádo (ale toto je méně typické pro právnícké spisy).⁶⁵ Hlavní funkce státu v právnických islámských spisech je opravdu ideologická: stát je výrazem bojovného kulturního poslání, které má náboženský charakter a je obecně platné. Stát nemá kulturní nezávislost od společnosti, neboť jsou mu vlastní jisté morální principy, které nerozpoznávají oddělení mezi soukromou a veřejnou morálkou. Tento stát nepřijímá žádné fyzické nebo etnické hranice – civilizačním cílem je celý svět.

⁶² Tzn. ctnostné město. Tento termín odkazuje na Medínu a byl zaveden al-Fárábím, který tak pojmenoval svoje nejznámější dílo.

⁶³ Více viz MADIGAN, Daniel A. *The Search for Islam's True Scholasticism*. In CABEZON, Jose Ignacio (ed). *Scholasticism: Cross-Cultural and Comparative Perspectives*. Albany: State University of New York Press, 1998, s. 36–65.

⁶⁴ Korán není text čistě právní povahy. Obsahuje jak verše morální, tak politické, sociální, náboženské a řadu veršů právní povahy. „Právní verše“ jsou označovány jako *Áyāt al-ahkām*, tedy ty, ze kterých je odvozováno právo. Více viz KAMALI, Mohammad Hashim. *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah*. New York: Oxford University Press, 2015. 336 s.

⁶⁵ Srv. AHMED, Shahab. *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. New Jersey: Princeton University Press, 2015, s. 464-468.

Přestože se vnější výboje zpomalily v období vlády Abbásovců, univerzalistický ideál se přiblížil realizaci prostřednictvím procesu vnitřní islamizace a otevření nearabských společností. Stát přestal být etnicky odvozován a stával se více abstraktní a autonomní prostřednictvím vytvoření pravidelné armády, administrativních a finančních institucí. To vše při zachování kosmopolitního, ale široce islámského charakteru. Postupně byla islámská politická teorie vypracována, a to za předpokladu principu poslušnosti k vladaři a nezbytnosti se vyhnout civilnímu sporu. Tato teorie začala být postupně méně a méně v duchu kočovného rovnostářského étosu a stala se více orientalistickou. Nelze přehlédnout některé prvky z iránské kultury, zejména vypůjčení si univerzálního principu hierarchie. A to jak hierarchie státních orgánů, jednotlivců ale i skupin. Každý má svoji roli a pozici ve stabilním pořadí, přičemž chalífa stojí na vrcholu společenské pyramidy. Jeho autorita zní skoro božsky. Je nástupcem Boha na zemi, proroka Muhammada). Jakákoliv opozice vůči němu představuje spor s islámskou komunitou.

3.1 Středověcí muslimové na cestě za chalífátem

Nejvýznamnější muslimští teoretikové chalífátu se objevili v době politických krizí. Tito teoretikové usilovali o obranu chalífátu, který byl ohrožován samostatnými vladaři, kteří narušovali integritu chalífátu.

3.1.1 Abú-l-Hasan Al-Máwardí (972-1058)

Al-Máwardí byl významný právník ve službách abbásovského chalífátu v době jeho úpadku. Al-Máwardí svoji práci začíná prohlášením, že chalífát byl zaveden z boží vůle, neboť se smrtí proroka skončil čas proroků a nastalo období, a tak chalífa nahradil prorok.⁶⁶ V představě Al-Máwardího je potřeba chalífátu odůvodnitelná náboženskými příčinami. Korán jej podle Al-Máwardího přikazuje.⁶⁷ Korán 4:62: A jak jim bude, až je neštěstí postihne za to, co ruce jejich předtím spáchaly, a až k tobě přijdou přísahající při Bohu: „My přáli jsme si jen dobré a spolupráci!“ Al-Máwardí tvrdil, že chalífu lze ustanovit volbou nebo jej určí předchůdce.

Chalífa musí splňovat následující kritéria:⁶⁸

- musí být morálně bezúhonný,

⁶⁶ Srv. AL-MAWARDI, Abu al-Hasan. *Al-Ahkam as-Sultaniyyah [The Laws of Islamic Governance]*. London: Ta-Ha Publishers Ltd., s. 8 a následující.

⁶⁷ Tamtéž, str. 73.

⁶⁸ Viz VON GRUNEBAUM, Gustave E. *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*. 7. vydání. Chicago: University of Chicago Press. 1969, s. 158.

- musí disponovat takovými znalostmi, aby byl schopen vládnout,
- jeho sluch, hlas a zrak musí být v pořádku, tj. být zdravotně způsobilý,
- jeho končetiny by měly být v pořádku, tj. být zdravotně způsobilý,
- jeho úsudek a zkušenosti by mu měly zajistit možnost bránit dár al-islam a bojovat s nepřítelem,
- musí pocházet z kmene Qurajšovců.

Al-Máwardí se zabývá oprávněností odstranit chalífu, který je zkažený nebo neschopný. Zvážil celkem tři eventuality:⁶⁹

- chalífa se stane nespravedlivým nebo upadl do hereze. V tomto případě chalífa musí odstoupit nebo být odvolán. Al-Máwardí se záměrně vyhýbá odpovědi na tuto nejtěžší možnost a dává prostor druhé možnosti.
- fyzická nezpůsobilost například kvůli slepotě nebo ztrátě končetin. Paradoxně, ale tvrdí, že i eunuch se může stát chalífou.
- chalífa upadne do zajetí, ať už muslimy nebo nemuslimy. Zde odpověď závisí na povaze zajetí a jeho vyhlídky na propuštění.

Cílem Al-Máwardího byla obnova důstojnosti chalífátu a vytvoření systému, v němž různí sultánové a emírové, ohrožující abbásovský chalífát, fungovali jako podřízení chalífy.

3.1.3 Abú Hámid Muhammad Al-Ghazzálí (1058-1111)

Tento významný perský a islámský filozof píšící převážně v arabském jazyce byl žákem Al-Juwayniho.⁷⁰ Al-Ghazzálí byl pověřen abbásovským chalífou, aby sepsal traktát, kterým by vyvrátil nároky konkurenčních Fátimovců.⁷¹ Fátimovský chalífa byl zástupcem Boha a jedinou osobou oprávněnou k interpretaci Božího zjevení; o otázkách týkajících se práva šari'a rozhodoval chalífa sám. Al-Ghazzálí odmítal ší'itský výklad určení chalífy – tj. božské ustanovení chalífy. Al-Ghazzálí se přiklání k volbě chalífy, ale zavrhuje myšlenku veřejné volby a je pro jednoho volitele. Tento volitel by měl mít moc a autoritu, aby vláda chalífy byla efektivní.⁷²

Al-Ghazzálí byl zastáncem názoru, že moc sice náleží chalífovi, ale může ji vykonávat více osob. Samozřejmě je ideální, pokud moc náleží jedné osobě. V době, kdy žil Al-Ghazzálí, chalífa zastával funkci zástupce Muhammada, ale doopravdy vládl sultán a na

⁶⁹ Srv. KENNEDY, Hugh. *Caliphate: The History of an Idea*. New York: Basic Books, 2016, s. 161 a následující

⁷⁰ Latinsky zvaný Algazel a islámská obdoba sv. Tomáše Akvinského nebo Ču-Siho.

⁷¹ Fátimovci neuznávali svrchovanost bagdáského chalífy, vládce věřících, a začali tento titul používat roku 909 sami. Fátimovci byli ší'ité.

⁷² Al-Ghazzálí byl pro jednoho volitele právě proto, aby jím byl v tehdejší době seldžúcký sultán.

čistotu víry dohlíželi ulamá. Al-Ghazzálí se na rozdíl od Al-Máwardího se přímočaře vyjadřoval k chalífovi, který byl bezbožný. Podle Al-Ghazzálího byla každá vláda lepší než anarchie. Muslimové mohli bezbožného a nehodného chalífu svrhnout pouze v případě, že vládl zcela jasně v rozporu s Koránem.

Atributy chalífy podle Al-Ghazzálího jsou:⁷³

- chalífa by měl být zdravotně a psychicky způsobilý pro výkon úřadu,
- požadavek na původ z kmene Qurajšovců,
- efektivnost,⁷⁴
- kompetentnost,
- zbožnost,
- znalosti (chalífa nemusí být vynikající učenec, protože může požádat o radu a stanovisko ulamá).⁷⁵

Al-Ghazzálí je obecně považován za největšího teologa sunnitského islámu. Někteří sunnitští učenci zacházejí tak daleko, že tvrdí, že pokud někdo někdy mohl nahradit proroka, byl by to al-Ghazzálí. A přesto byl to právě on, kdo doporučoval muslimům, smířit se se zneužíváním autokratické moci diktátorem nebo armádním velitelem.⁷⁶

3.1.2 Al-Juwayni (1028-1085)

Tento významný právník šáfiovského madhabu prezentoval odlišný názor od Al-Máwardího. Jeho představy o úloze chalífátu se zásadně lišily od Al-Máwardího, neboť pro něj Abbásovcí nepředstavovali ústřední prvek. Chalífa by měl být vybírán z nejsilnějších a nejmocnějších mužů mezi muslimy bez ohledu na původu. Al-Juwayni, co se týče požadavků kladených na chalífu, odmítá nároky ší'itů. Domnívá se, že pokud by určení chalífy záviselo na Bohu, tak by jej dozajisté přijali i sunnitě. Al-Juwayni je zastáncem volby, i jedním volitelem. Atributy chalífy jsou:

- chalífa by měl být zdravotně a psychicky způsobilý pro výkon úřadu,
- požadavek na původ z kmene Qurajšovců vidí jako neopodstatněný,

⁷³ Srv. BINDER, Leonard. Al-Ghazali's Theory of Islamic Government. *The Muslim World*, 1955, roč. 45, č. 3, s. 236 a následující.

⁷⁴ Srv. SAFI, Omid. *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. USA: Univ of North Carolina Press, 2006, s. 112.

⁷⁵ To je v protikladu k fátimovskému pojetí chalífy, který by měl učinit svá rozhodnutí na základě božského vnuknutí, a tedy nemůže chybovat.

⁷⁶ Povinnost podřídit se vyplývala z textů samotného Koránu - 4:59: Vy, kteří věříte! Poslouchejte Boha a poslouchejte posla a ty, kdož mezi vámi mají autoritu! A jste-li ve sporu o nějakou věc, předejte její rozhodnutí Bohu a poslu – jestliže věříte v Boha a v den soudný! A to bude nejlepší a povede k nejkrásnějšímu výsledku. Cit. *Korán v češtině od Médiaislámu.cz* [online]. koranoislamu.cz, [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <<https://www.koranoislamu.cz/sura/4/page/3/>>

- nemusí disponovat takovými znalostmi, aby byl schopen vládnout – může se spoléhat na ulamá,
- schopnost vést a autorita pro udržení jednoty ummy a zajištění obrany.

Al-Juwayni dává vojenské a politické síle chalífy přednost před vším. Pokud by chalífa ztratil moc, musí být sesazen a měl by být pověřen nový chalífa vládou nad zemí. Pohled Al-Juwayniho naznačuje, že nejdůležitější je vojenská síla a víra jako předpoklad stát se chalífou.⁷⁷

3.1.4 Ahmad Ibn Tajmíja (1263-1328)

Náboženský učenec Ibn Tajmíja zastával názor, že jednotu obce věřících pramenila z víry v Boha. To automaticky podle Ibn Tajmíji neznamenovalo politickou jednotu. Pro zachování autority mohlo vést obec věřících více panovníků. Ibn Tajmíja stejně Al-Máwardí žil v době krize islámského světa, kdy byla ohrožena samotná integrita islámu. Proto stavěl do popředí ideu návratu k původní koncepci obce věřících a stavěl svoji teorii na tom, že praxe chalífů zradila islám. Ibn Tajmíja nepovažoval chalífát za povinnou formu muslimského vládnutí.⁷⁸ Al-Máwardí chtěl obnovit zašlou slávu chalífátu, Ibn Tajmíja nastolit nadvládu islámského světa a islámského práva. Tvrdil, že politická moc byla nezbytná pro náboženskou výtečnost. V modelu Ibn Tajmíji hrálo ústřední roli islámské právo šari'a. V čele islámského státu by neměl stát dědičný vládce, ale imám. Jeho model zahrnuje přísahu věrnosti (bay'ah) imámovi reprezentanty obce věřících (z orgánu šurá).⁷⁹ Ibn Tajmíjův důraz na islámské právo se stalo klíčové pro takřka všechny následující teoretiky islámského státu.⁸⁰

⁷⁷ Pojednání Juwayniho využili po jeho smrti Seldžukové pro ospravedlnění své vlády.

⁷⁸ Srv. BEARMAN, Peri a kol. *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a*. London: I.B.Tauris, 2008, s. 276.

⁷⁹ Srv. MENDEL, Miloš. *S puškou a koránem*. 1. vydání. Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR, 2008, s. 154.

⁸⁰ Srv. HAWKESWORTH, Mary, KOGAN, Maurice. *Encyclopedia of Government and Politics*. London: Routledge, 2013, s. 270–271.

4. Nejvýznamnější islámské státy

Formu státu a povahu vlády nelze přímo vyvozovat z Koránu a hadíthů. Islámské státy jsou navzájem velmi odlišné v nejdůležitějších politických aspektech. Tyto země jsou si podobné, pokud jde o uplatňování tzv. islámských trestů (ḥudúd), bránění v přijímání nebo poskytování bankovních služeb (ribá). Přesto se od sebe liší formou, ústavním pořádkem, dokonce i tím, jestli se vzájemně uznají (jako islámské státy). Podpora pro vytvoření sjednocující islámské instituce, pro novodobý chalífát, se mění po celém světě.

4.1 Blízký východ a severní Afrika

Aktuálně čelí mnohé vládnoucí režimy v této oblasti závažným problémům ohledně legitimacy svých vlád. Tyto režimy rovněž neřeší potřeby svých lidí v důležitých oblastech. V důsledku toho mnoho Arabů zkoumá alternativy ke stávajícímu statutu quo. Například si někteří Arabové myslí, že jednotný regionální systém, obdobně jako Evropská unie, by byl dobrým řešením. Téma jednotné muslimské obce je v dané oblasti populární desítky let.⁸¹

Muslimové na Blízkém východě jsou konceptu chalífátu vystavováni od útlého věku, neboť je součástí jejich historie, a proto je nedílnou součástí jejich vzdělání. Například učebnice obsahují obrázky prvních chalífů, kteří jsou oslavováni za svoji statečnost, spravedlnost a správu země. Tato výuka ovlivňuje myšlení muslimů o této instituci – často je vede k tomu vidět klasické chalífáty jako zlatý věk v muslimské historii, nebo cítit jistou nostalgii po osmanských časech. Chalífát je zmiňován v projevech, debatách a v mešitách v tomto regionu. Takové symbolické používání historie je zvláště patrné od období krize v arabském světě. Navzdory tomu, že jsou tyto národy relativně mladé, jsou nacionalistické pocity velmi silné. Jedním z možných důsledků zřízení chalífátu by bylo, že by například lidé museli být nuceni potlačit svoji národní identitu (Jemenci by se podřídili chalífovi egyptského původu), případně za chalífu osobu sice vyznávající islám, ale odlišného směřování.⁸²

4.1.1 Saúdskoarabské království

Saúdská Arábie je považována za nejranější moderní islámský stát datující se do počátku 30. let 20. století. Je to monarchie (mnohými je ale tato forma považována za neislámskou, nebo dokonce anti-islámskou). Saudský král upustil relativně nedávno od

⁸¹ Srv. KIRCHNER, Emil J. The European Union as a Model for Regional Integration: The Muslim World and Beyond. *Jean Monnet/Robert Schuman Paper Series*, 2006, roč. 6, č. 1, s. 1-9.

⁸² Srv. ISRAELI, Raphael. *The Internationalization of ISIS: The Muslim State in Iraq and Syria*. 1. vydání. New Jersey: Transaction Publishers, 2016, s. 163 a následující.

používání titulu jeho královský majestát a nahradil jej více proislámským Strážcem dvou svatých měst.⁸³ Saúdská Arábie vděčí za svůj původ kmenovým výbojům a spojenectvím. Nadále spoléhá na kmenovou solidaritu jako na pilíři umožňujícímu zachovat soudržnost režimu. Ačkoliv působí Saúdská Arábie moderně a má byrokratický systém, nemá ústavu (Korán představuje základní zákon), ani parlament nebo politické strany. Společensky je mimořádně konzervativní, i když z hlediska zaměstnanosti a služeb funguje v mnoha ohledech jako welfare state. Co určuje islámský charakter Saudské Arábie, jsou především její ulamá, kteří následují přísnou hanbalovskou/wahhábistickou tradici. Ti svůj vliv vykonávají prostřednictvím fatew týkajících se společenských a politických záležitostí, kontrolují soudy řídící se islámským právem šarí'a a usměrňují morálku policie.

4.1.2 Islámská republika Írán

Islámská republika Írán představuje model islámské vlády pod správou právníků. Tento model prezentovaný v knize Velájat-e fakíh (Vláda znalců islámského práva) stojí na tezi, že by vláda měla být v souladu s islámským právem šarí'a. Tento model vychází ze ší'itské teorie oprávnění vládnout v době nepřítomnosti dvanáctého imáma, jenž se v budoucnosti vrátí. Ší'ité kladou důraz na imamát, kde právoplatnými nástupci proroka Muhammada jsou imámové, kteří jsou vyvolení, neomylní a pocházejí rodu Alího Ibn Abí Tálíba. Z tohoto důvodu je nezbytné, aby čelní islámští právníci (fakíh) poskytli politické opatrovnictví lidu a národu (velájat). Modifikovaná úprava tohoto modelu byla včleněna do ústavy Íránské islámské republiky.⁸⁴ Nicméně tento koncept, který vypracoval ajatolláh Rúholláh Chomejní a se sídlem v Íránu, není všeobecně přijímán ší'ity. Reakce vysoce postavených ší'itských kleriků na Velájat-e fakíh byla značně negativní. Velký ajatolláh Abú al-Qasim al-Khoei, přední ší'itská autorita v době, kdy kniha vyšla, odmítl Chomejního argumenty. Z dvanácti ší'itských velkých ajatolláhů podpořil Chomejního pouze jeden. A ten se od Chomejního později úplně distancoval.⁸⁵

Islámský Írán je tedy republikou s ústavou, prezidentem, parlamentem, vládou, soudním systémem. Pro prorežimní stoupence jsou konány pravidelné volby.⁸⁶ O těchto institutech nelze říci, že jsou islámské. Současný stav vděčí za svou existenci třídní lidové revoluci, jejíž prostřednictvím náboženské křídlo ší'itských ulamá bylo schopno převzít moc.

⁸³ Prvním panovníkem Saúdské Arábie, který převzal titul, byl pátý král Fahd bin Abd al-Azíz v roce 1986.

⁸⁴ Podle tohoto modelu je řízena i organizační struktura ší'itského hnutí Hizballáh v Libanonu.

⁸⁵ Byl to Hosejn Alí Montazerí, který byl považován za nástupce Chomejního, ale později se stal velkým kritikem stávajícího íránskému režimu.

⁸⁶ *Iran: Threats to Free, Fair Elections*. [online]. hrw.org, 24. ledna 2016 [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <<https://www.hrw.org/news/2016/01/24/iran-threats-free-fair-elections>>

Islám jako mobilizující prvek a kázání Chomejního zkombinovaly sociální konzervatismus s populismem a politickým radikalismem a v podstatě vytvořily porevolučního Írán. Výraznými znaky současného režimu je zásadní role islámských právníků jako vůdců islámské republiky, dále vysoké zastoupení kleriků v parlamentu (madžlis) a soudním systému. Klerikové mají také nezastupitelnou roli v Radě dohlížitelů a Radě expertů. V islámské republice hrají významnou roli islámské revoluční gardy a milice polovojenského sboru Basídž.

Dvě desetiletí po revoluci z roku 1979 byla legitimní politická autorita u islámských stoupenců ajatolláha Chomejního podrytá a íránská společnost se náhle ocitla zapojená do vnitřní debaty o vztahu mezi náboženstvím a demokracií, tradicí a moderností. Toto nastalo reformní činností Muhammada Chátamího ve funkci prezidenta v letech 1997 až 2005 a více tolerantním prostředím pro publikování politické a kulturní kritiky a činností občanské společnosti, která se objevila během jeho prvního funkčního období jako prezidenta.

V tomto období vyčnívaly dvě íránské osobnosti: íránský náboženský myslitel, filozof a reformátor Abdalkarím Soruš a teolog a reformista Mohsen Kadivar. Soruš se snažil v sérii svých přednášek, článků a knih oddělit náboženství (tj. nedotčené a božsky inspirované) od náboženských znalostí (což je předmětem lidského výkladu a je chybné). Politické důsledky pro vládnoucí režim jeho snažení byly poměrně závažné, neboť podkopávaly vládnoucí étos islámské republiky vyvoláváním dojmu, že nikdy nemůže existovat oficiální výklad islámu islámským právníkem nebo radou kleriků.⁸⁷

Kadivar byl více odvážný, přímý a pronikavý. V sérii knih koncem 90. let 20. století vyčerpávajícím způsobem kritizoval Chomejního nauku *velájat-e fakíh*, která ho proslavila, a za což zaplatil pobyt ve vězení. Kadivar vycházel výhradně ze ší'itských zdrojů při vyvracení vládnoucího étosu islámského státu a zároveň zůstal v mezích ší'itské jurisprudence. Hlavní argument Kadivara byl takový, že Chomejního teorie o opatrovnictví ze strany islámských právníků byla jednou z mnoha teorií, které ší'itské teologové vykládají v průběhu let (od náboženského ospravedlnění monarchie k demokracii). Kadivar se snažil dokázat, že Chomejního teorie nemůže být v žádném případě považována za definitivní nebo za autoritativní politický model pro ší'itskou jurisprudenci. Kadivar pečlivě prošetřil a vyvrátil Chomejního učení o boží vládě tvrzením, že Chomejního nábožensko-politická tvrzení, nemají šanci obstát před kritickým drobnohledem samotného ší'itského náboženského a politického myšlení. Kadivar napsal: „*princip velájat-e fakíh není ani intuitivně zřejmý ani*

⁸⁷ Více viz *AbdolKarim Soroush: عبدالکریم سروش* [online]. drsoroush.com, [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <<http://drsoroush.com/en/>>

*racionální. Není ani požadavkem, ani nezbytností označení (madhhab). Není ani součástí obecných zásad ší'e. Není o nic více než méně významná judicijní hypotéza“.*⁸⁸

4.1.3 Súdánská republika

Súdán je další zemí, kde byl ustanoven islámský stát za pomoci převratu. Džafar Muhammad Nimajrj se dostal k moci vojenským převratem v roce 1969. Jeho počáteční směřování, socialismus a panarabismus, bylo ale nahrazeno, v důsledku ekonomických a politických problémů, islámem. Spojenectví se súdánským Muslimským bratrstvem v čele s Hassanem al-Turabím mělo za následek v roce 1983 zavedení islámského práva šari'a v celém Súdánu. Nimajrj si sám pro sebe rozšířil okruh svých pravomocí během výjimečného stavu. Náboženské soudy byly urychleně vytvořeny a jejich rozhodnutí neprodleně vykonávána (vynášení přísných trestů, včetně amputací končetin). Rostoucí sociálně-ekonomická krize a zejména rostoucí odpor v nemuslimském jihu v kombinaci s Nimajrjho výstřední libovůlí, vyústila v lidové povstání, které vyvrcholilo jeho odchodem do exilu v roce 1985. Ale zastánci islámské státnosti během Nimajrjho vlády využili toto období k upevnění své pozice v rámci země, včetně armády. To jim umožnilo v následujících letech vyhrát volby. Když generálporučík Umar al-Bašir uvedl do života další vojenský režim v roce 1989, byl výrazně ovlivněn Národní islámskou frontou.⁸⁹

4.2 Jihovýchodní Asie

Jedna z největších muslimských organizací Muhammadija z Indonésie nepodporuje myšlenku novodobého chalífátu. Myšlenka na znovuoživení chalífátu není v Indonésii obecně podporována.⁹⁰ Neaktivnější organizací podporující chalífát jako alternativu současného indonéského politického režimu, je Strana islámského osvobození. Avšak i tato organizace má nejasnosti zejména z hlediska koncepce a praxe chalífátu. Tlak ze strany organizace Strana islámského osvobození je některými považována za útok na demokracii. Model chalífátu je podle Strany islámského osvobození zásadně v rozporu s demokracií. Pokud demokratický systém Indonésie bude vzkvétat, bude podpora pro chalífát klesat. Je namístě podotknout, že podporovatelé chalífátu jsou často vzdělaní muži ze střední třídy, kteří se snaží usilovně

⁸⁸ ALBLOSHI, Hamad. *The Eternal Revolution: Hardliners and Conservatives in Iran*. I.B.Tauris, 2016, dále *Mohsen Kadivar* / محسن كديور / [online]. kadivar.com, [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <<http://en.kadivar.com/>>

⁸⁹ Sr. SYED, Muzaffar Husain a kol. *Concise History of Islam*. New Delhi: Vij Books India Private Limited, 2011, s. 442-447.

⁹⁰ Sr. NJOTO-FEILLARD. *Responses to the Challenge of ISIS in Indonesia*. [online]. iseas.edu.sg, 7. října 2014 [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <https://www.iseas.edu.sg/images/pdf/ISEAS_Perspective_2014_51.pdf>

prosadit. Právě ve spojení se Stranou islámského osvobození doufají v osobní úspěch v cestě za vznešeným ideálem. V posledních letech Strana islámského osvobození získává živnou půdu v Malajsii a Brunej.

4.3 Západní Afrika

Dosud neexistují relevantní zmínky o tom, že by někdo měl zájem o vytvoření chalífátu mezi africkými muslimy. Významné sociální a politické krize zasáhly mnoho afrických zemí, ale hnutí podporující chalífát nejsou problémem sám o sobě. Je pravda, že existuje volání po jednotě a vzájemné spolupráci mezi africkými muslimy, ale toto by nemělo být zaměňováno s nároky extremistů.

4.3.1 Sokotský chalífát

Sokotský chalífát v severní Nigérii byl úspěšným příkladem islámského modelu státu, především proto, že se od počátku odlišoval jako společenské hnutí, kterému šlo o zavedení sociální spravedlnosti jako hlavního účelu vládnutí. Nebyly stanoveny nelegální daně nebo jiné neautoritativní postupy vůči jeho obyvatelům. Jedním z charakteristických znaků chalífátu byl značný intelektuální záběr vůdců chalífátů, a to včetně fiqhu (islámská jurisprudenc), tafsíru (výkladu), medicíny a politiky. Různé islámské skupiny prokázaly své schopnosti při přisvojení si specifických aspektů systému k prosazování svých zájmů v rámci tohoto systému. Salafisté, súfisté, tradiční ulamá, islámští intelektuálové a sociální aktivisté existovali vedle sebe v rámci Sokotského sultanátu. Navzdory rozrůstání počtu skupin vzhlížejících a přežívajících na odkazu Sokotského sultanátu, nelze je spojovat s al-Qáidou a dalšími džihádistickými skupinami. Dalo by se dokonce tvrdit, že jedním z hlavních faktorů, který zajistil určitou úroveň slušnosti islámského diskurzu v Nigérii, byla schopnost úřadů/orgánů chalífátu zprostředkovat a udržet široký konsensus o islámských záležitostech. Náboženské prostředí v Nigérii není bez krizí, ale krize ještě nejsou způsobené externí ideologií. V situaci, kdy náboženství posiluje etnické a politické rozpory, nicméně manipulace náboženským cítěním by mohla vést ke katastrofě.⁹¹

4.4 Evropa

⁹¹ Více informací viz BURNHAM, Philip. MURRAY, Las. *From Pastoralist to Politician: The Problem of a Fulbe« Aristocracy*. [online]. persee.fr, 1994 [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <http://www.persee.fr/docAsPDF/cea_0008-0055_1994_num_34_133_2055.pdf>

Někteří odborníci předpokládají, že muslimská diaspora v Evropě je více náchylná k myšlenkám hnutí podporujících chalífát než muslimové žijící v muslimském světě. Tato skutečnost je vysvětlována sociálními a ekonomickými frustracemi, jimž tato žijící populace čelí v cizích zemích. Nedávný průzkum Pew ukázal, že 20 až 30 procent muslimů žijících mimo islámský svět vzhlíží k jiným zemím – nebo vůdcům – v hledání boží vůle.⁹² V důsledku toho je patrné, že Evropa je místem plodných diskuzí o imaginárních konceptech. Extremistické skupiny rozpoznávají v těchto diskuzích, že představy o chalífátu nabízí přátelství a smysl pro spojení s vnějším světem, a to zejména mezi těmito populacemi v diaspoře. To může být i důvodem, proč Strana islámského osvobození ve Velké Británii stále nachází značné množství následovníků a proč názory významného islámského teologa Jusufa al Qaradávího o tom, jak by měli žít muslimové v ne-muslimských zemích, jsou tak vlivné.

Bosna představuje zajímavý případ. Islámská komunita a hierarchie ulamá, neumožňuje dalším muslimským organizacím působit v Bosně. Usiluje o kontrolu všech islámských institucí v zemi a aktivně se snaží nepustit cizí. Navzdory existenci sekulárního státu islámská komunita nepodporuje ideu chalífy jako politického vůdce. Bosenští muslimové zřídka vedou diskuze o chalífátu. To není součástí veřejného diskurzu. V současné době neexistují žádné náznaky toho, že by nějaká skupina obhajovala tuto myšlenku, a to navzdory tvrzením Srbů o opaku. Bosenský nacionalismus by mohl odrazovat podporu nadnárodního projektu muslimů, pokud by to nebyla bezpečnostní organizace, jež by je ochránila před případným útokem.

Bosenská islámská komunita slouží jako příklad muslimské náboženské autority. Islámská komunita v podstatě určuje agendu, a jen velmi málo lidí zpochybňují její legitimitu. Pro většinu Bosňanů představuje dobře organizovaná a důvěryhodná instituce přínos pro společnost a drží extremistické elementy ven. Bosna je příkladem, kde se muslimové zorganizovali sami a sjednotili, a výsledek byl pozitivní. Při pohledu na bosenský případ by mohl Západ zaváhat, jestli odsuzovat muslimskou jednotu. Samo-vytvořená muslimská jednota by mohla být účinnějším způsob, jak udržet extremisty na uzdě, a nakonec možná i jediným řešením.

4.6 Jižní a Střední Asie

⁹² Srv. *The World's Muslims: Religion, Politics and Society*. [online]. pewforum.org, 30. dubna 2013 [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <<http://www.pewforum.org/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politics-society-overview/>>

Ve střední Asii procházela role náboženství ve společnosti významnými změnami. Extremistické elementy se objevily v posledních desetiletích, hlavně z činnosti reformních hnutí ze 70. let minulého století. Ve střední Asii působí několik skupin – zejména již několikrát zmíněná Strana islámského osvobození. Podpora pro organizaci Strana islámského osvobození je v tomto regionu ale poměrně omezená.

4.6.1 Pákistánská islámská republika

Za svůj život vděčí vojenskému puči ještě další islámský stát. Jako příklad lze uvést Pákistán pod vojenským diktátorem Muhammadem Zia-ul-Haqem v letech 1977-1988. Vojenský režim se pokoušel odvozovat svoji politickou legitimitu pomocí programu islamizace. Ten byl zahájen v roce 1980 – islámské právo šarí'a mělo být aplikováno soudy, ale v zemi silně vzdorovali tomuto směřování ší'ité a feministická hnutí. Byly konány volby pod důslednou kontrolou, kdy chyběly fungující politické strany. Bylo ustanoveno bezúročné bankovníctví, které ale začalo čelit vážným obtížím. Taktéž byly vytvořeny výbory pro islamizaci hospodářství a vzdělávání.

Směřování Pákistánu se nezpomalilo leteckou havárií v roce 1988, při které Muhammad Zia-ul-Haq zahynul. Následující vláda Naváze Šarífa v roce 1990 se k moci dostala díky koalici politických islamistických stran. Šaríf využil politickou mobilizaci mas pomocí islámských stran během Války v Zálivu v letech 1990 až 1991. Zformováním Spojené fronty šarí'e nabídl vlastní zákon na islamizaci státu, který schválilo Národní Shromáždění. V tomto případě byl proces islamizace započatý vojenským pučem dovršen vládou zformovanou volbami.⁹³

Program islamizace v Pákistánu měl za následek posílení sektářských sunnitských a ší'itských skupin. Pákistánská sunnitská polovojenská organizace, Sipah-e-Sahaba Pákistán, založená v roce 1985, vyzývala Pákistán k tomu, aby prohlásil ší'ity za nemuslimy, a angažovala se v násilnostech.⁹⁴

4.6.2 Afghánská islámská republika

Talibán, afghánská militantní organizace, se zmocnila a udržela kontrolu nad velkou částí Afghánistánu v letech 1994 až 2001. Talibán se prohlásil za Islámský emirát

⁹³ Srv. SHAH, Jamal. Zia-Ul-Haque and the Proliferation of Religion in Pakistan. *International Journal of Business and Social Science*, 2011, roč. 3, č. 21, s. 310–323.

⁹⁴ Zakladatel organizace Mawlana Haq Nawaz Jhangvi se již dříve angažoval v kampaních proti muslimům z heterodoxního islámského mesianistického hnutí Ahmadíja. Tito muslimové byli prohlášeni za nemuslimy Pákistánem v roce 1971.

Afghánistán. Za prohlášením islámského emirátu stála kmenová fasáda, která reprezentovala sílu a vliv afghánských Paštunů nad dalšími představiteli afghánských kmenů. Talibán měl úzké vazby s pákistánskými sunnitskými Deobandí⁹⁵, a mnozí z vedení Talibánu byli společně vyškoleni v teologii. Talibán pravidelně vydával nařízení, jejichž prostřednictvím prezentoval ideologii podporující jedinečně krutý a represivní stát založený na islámském právu šarí‘a.

4.6 Shrnutí

Z těchto případů by mělo být jasné, že ačkoliv takzvané islámské státy mohou přijímat obdobné praktiky s ohledem na morální a společenské otázky týkající se rodiny, pohlaví, oblékání, alkoholu atd., existuje malá podobnost mezi těmito státy nebo dokonce v jejich socio-ekonomickém směřování. Tradiční zastánci islámského státu tvrdí, že je zřetelně rozeznatelný islámský model státu a vlády. Argumentují, že islám byl od samého počátku státem a náboženstvím. Odpověď na otázku týkající se nemuslimských menšin a občanství v islámském státě existuje stále velká nejasnost. Někteří zastánci by udělovali plné občanství nemuslimské menšině s tím, že klíčová místa ve vládě měli být obsazeny muslimy. Jiní ale nejsou tak velkorysí při svých odpovědích – na otázku výčtu politických funkcí takového islámského státu se buď snaží otázce vyhnout, nebo mají vágní odpovědi.

Obecně platí, že dodnes zůstává záměr definovat správný vztah mezi islámem a státem ústřední a nevyřešenou otázkou. Mezi hlavní další otázky patří odhalení pravdy, zda posvátný text Koránu je výhradním zdrojem politické legitimacy, a zda by měla vláda prosazovat konkrétní náboženskou doktrínu. Události po 11. září a válka v Iráku posílily pozice zastánců islámského státu po celém světě. Ačkoliv se jejich ideologická pozice značně liší a jsou závislé na lokálních podmínkách, všichni trvají na nadřazenosti islámského práva, i když jej vykládají diametrálně odlišně. Sekulární tendence, zejména v arabském světě, zůstávají stále sice minimální, ale paradoxně stále vlivné, neboť vyvolávají odpor zastánců islámského státu.

Podpora ideálu islámského státu je dnes brána jako pojistka proti selhání sekulárního post-koloniálního státu s muslimskou většinou. Přestože existuje několik zemí, které mohou být považovány za výjimky, jako je Turecko a Indonésie, většina států v islámském světě jsou poznamenány korupcí, klientelismem, autoritářstvím a různým stupněm politického útlaku. Právě v tomto kontextu se jeví islámský stát jako nejatraktivnější volba. V současnosti je

⁹⁵ Ulamá napojení na indicko-pákistánské reformační hnutí umístěné ve středu Dar al-'Ulūm z Deobandu. Více viz KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ. Historická paměť a současná krize*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 60–61.

muslimská politická identita formována jako opozice Západu. Západní podpora sekularismu a liberální demokracie, která zároveň sleduje zahraniční zájmy západních zemí, je považována jako nepřátelská k muslimským zájmům. To vyvolává nepřátelství většinou opozice v islámském světě. Následkem této myšlenkové konstrukce bývá podpora pro abstraktní islámský stát jako alternativu pro západní vzory. Invaze do Iráku a Afghánistánu, arabské jaro a jeho následky vyvolaly větší podporu pro islámský stát napříč islámským světem.

5. Obrození chalífátu

V průběhu minulého století nabízeli muslimští intelektuálové a političtí představitelé na soudobé krize různá řešení. Mnoho z nich navrhovalo obnovení chalífátu jako životaschopné řešení politických krizí v islámském světě.

5.1 Obrozenecké snahy o návrat chalífátu ve 20. století

Mezi nejvýznamnější obrozenecká seskupení v minulém století se řadí indické hnutí Chalífát. Toto pan-islámské hnutí vzniklo v roce 1918 se záměrem se bránit osmanskému chalífátu jako součást širšího indického muslimského protikoloniálního hnutí. Apelem na nadnárodní sounáležitost došlo k mobilizaci indických muslimů bezprecedentním způsobem a umožnilo těmto muslimům se ztotožnit se silným symbolem. Obrozenecké hnutí Chalífát bylo významné z několika důvodů.⁹⁶

Za prvé, spojilo muslimy indického subkontinentu v rámci této záležitosti bez ohledu na jejich sektářské a sociálně-ekonomické rozdíly. Za druhé, představilo koncept náboženského ideje do politiky indických muslimů. Za třetí, to dalo indickým muslimům novou kolektivní identitu, aby odvrátili svoji pozornost od sekulárního chápání politiky směrem k náboženskému konceptu založenému na víře, že osmanský chalífa je univerzální vládce, ke kterému jsou všichni muslimové loajální. Hnutí Chalífát upadlo do zapomnění poté, co turecký vůdce Mustafa Kemal Atatürk zrušil chalífát v březnu roku 1924. Nicméně je myšlenka na chalífát mezi indickými muslimy stále naživu, a kteří jí idealizují jako protikoloniální koncept.

Díky těm, kdo si přáli návrat do období chalífů krácejících správnou cestou, sílily obrozenecké snahy poté, co byl chalífát oficiálně zrušen. Tato hnutí byla inspirována přáním jednotlivců nebo skupin odčinit novodobé strasti, kterým čelí islámský svět. Například v Sýrii narozený islámský myslitel Rašid Ridá, jehož práce se zaměřila na reformu islámského právního systému, podporoval myšlenku obnovení islámské vlády (jinými slovy chalífátu).⁹⁷ Ridá věřil, že pozice chalífy by měl zaujmout vysoce postavený muslimský učenec, protože žádný moderní vládce si to nezasloužil. V Indii narozený Abú-l-A'la Mawdúdí, který byl hlavní ideologem a teologem Pákistánské islámské republiky, a jehož myšlenky byly velmi vlivné v Pákistánu a islámském světě obecně, tvrdil, že chalífa je dočasný zástupce Boha,

⁹⁶ Více informací viz KHIMJEE, Husein. *Pakistan: A Legacy of the Indian Khilafat Movement: A Legacy of the Indian Khilafat Movement*. Bloomington: iUniverse, 2013. 222 s.

⁹⁷ Srv. KROPÁČEK, Luboš. *Islámský fundamentalismus*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1996, s. 28, 67, 113-114.

jehož povinností je prosazovat boží zákony. Sice odmítal západní demokracie, ale ani nenaznačil způsob, kterým by byl chalífa ustanoven.⁹⁸

5.2 Jednadvacáté století: chaos, krize a extremismus

Probíhající krize v celém Blízkém východě a severní Africe i nadále odráží zápas o zřízení přijatelné formy vlády. Někteří muslimové podporují myšlenku vytvoření jednotné rady nebo pozice pro jednotlivce, který by vedl muslimskou obec. Právě chalífát představuje jeden možný model, který je někdy uváděn jako součást širší debaty. Nicméně, většina z těchto názorů pramení z kreativního myšlení o tom, jak řešit řadu problémů, kterým v současnosti čelí islámský svět a nejsou spojeny s extremistickými světonázory.

Existují skupiny, jež nicméně, zavdávají příčinu diskuzím o chalífátu jako součást své rétoriky. Již zmíněné aktivistické hnutí Strana islámského osvobození (Hizb at-tahrír al-islámí) je nátlaková politická skupina nejlépe známá pro svoji obhajobu chalífátu díky velmi efektivní informační činnosti.⁹⁹ Tato skupina není zkostrnatělá a je poměrně autonomní v každé zemi, ve které se v této činnosti angažuje. Neexistuje žádný centralizovaný subjekt, který schvaluje činnost každé pobočky. Tyto skupiny nejsou v podstatě vázány na nějaké území – nemají zeměpisnou základnu, kterou lze řídit. Zakladatel Strany islámského osvobození řešil svoji výzvu k chalífátu jako prostředek ke zvrácení již vytvořeného státu Izrael.¹⁰⁰

Samozřejmě, že al-Qáida a podobné organizace vypadají, že podporují koncept chalífátu, alespoň ve své rétorice. Ajmán Zavahrí kdysi prohlásil, že teroristické útoky by nebyly ničím víc než rušivými činy, bez ohledu na svoji velikost, kdyby nevedly k chalífátu v srdci islámského světa. Dosud ale al-Qáida nepřinesla ucelenou vizi panislámského nebo globálního chalífátu. Doporučení al-Qáidy odrážejí taktický zájem, který vyrostl z její strategie zaměřené na vzdáleného nepřítele. Představa panislámského chalífátu umožňuje al-Qáidě svázat nesourodý program lokálního džihádu pod vlastním praporem globálního

⁹⁸ Srv. *Abul Ala Maududi*. [online]. counterextremism.com, [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <<http://www.counterextremism.com/extremists/abul-ala-maududi>> a MANSUR, Salim. *Islam and Islamism*. [online]. gatestoneinstitute.org, 23. července 2013 [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <<https://www.gatestoneinstitute.org/3865/islam-islamism/>>

⁹⁹ Hizb ut-Tahrir byla založena v roce 1953 v Jeruzalémě Taqi al-Din al-Nabhani, náboženským učitelem palestinského původu a absolventem univerzity al-Azhar. Zakladatelé se považovali za členy generace, která zdědila reformní odhodlání salafije Muhammada Abduha a panislamismus Džamáluddína Afgháního. Po transformaci z podzemního hnutí v Jordánsku, Sýrii a Libanonu, a procházkou mnohými fázemi, se rozrostla v globální hnutí s různými formami politické mobilizace. Srv. KROPÁČEK, Luboš. *Islámský fundamentalismus*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1996, s. 67.

¹⁰⁰ Srv. KENNEDY, Hugh. *Caliphate: The History of an Idea*. New York: Basic Books, 2016, s. 251 atd.

džihádu.¹⁰¹ Zavdáním představy chalífátu dosahuje al-Qáida internacionalizace džihádu a budování jednoty. Dále poskytuje nadějnou vizi pro ty zapojené do boje. Většina džihádistů se více zaměřuje na osvobození muslimských zemí od západního vlivu, než na zavádění islámského práva – nebo alespoň v krátkodobém horizontu k tomu míří jejich činnost.

Je pozoruhodné, že džihádisté nikdy neodpovídají souvisle a komplexně na otázku, co se stane po osvobození a vítězství. Jejich pozice se zdá býti taková, že Bůh bude rozhodovat o tom, jak se budou řešit záležitosti islámského světa. Například džihádistický vůdce Muhammad Abd as-Salám Faradž rozvinul svoje zdůvodnění pro odstranění odpadlického vládce Egypta – prezidenta Anvara as-Sádáta – vytvoření islámské vlády (jím charakterizovaný jako chalífát). Když byl dotázán na osud nového zřízení, pokud by jej lid odmítl, jeho odpověď zněla, že zřízení je provedeno na základě výslovného příkazu od Boha, a že není zodpovědný za výsledky, jakmile je tak vykonáno.¹⁰²

Vlivný náboženský učenec Abú Muhammad al-Maqdisí, kdysi považovaný za jednoho z duchovních vůdců al-Qáidy, vydal v průběhu let dlouhé kritiky kuvajtských, jordánských a saúdských vládních systémů. Měl mnoho příležitostí prezentovat alternativní představy o tom, co by mělo nahradit tyto režimy, ale když byl dotázán, opakuje svoje přesvědčení, že boží zákony musí nahradit zákony modlářů. A konečně v roce 2005 Ajmán Zavahrí zřejmě věřil tomu, že úspěch Abú Mus'aba az-Zarqáwího v některých částech sunnitského Iráku vydláždil cestu pro zřízení islámské vlády. Jediný návrh, který nabídl, bylo zavést systém práva šari'a a zřídit poradní orgán.

Existuje několik důvodů, proč al-Qáida a její přidružené organizace nemají jasně zformulovanou vizi post-džihádistického světa. Za prvé, salafistický džihádismus jako směr obecně trpí značnou roztržičností.¹⁰³ Svět džihádismu se vyznačuje intenzivními vnitřními konflikty a soupeřením. Konkrétní až definitivní prohlášení o budoucnosti by mohly vést k větší roztržičnosti a ztrátě podpory ostatních muslimů v rámci celé džihádistické scény. Za druhé, kázání džihádistů jsou konstruována tak, že rétorika a příběhy postrádají jasně srozumitelné odpovědi ke všem otázkám. Někteří popisují al-Qáidu zjednodušeně jako

¹⁰¹ Záběr džihádistů obsahuje ve skutečnosti jemné rozdíly a je složitý. Střetávají se zde nadnárodní a globální džihádisté jako je al-Qáida a stará garda nacionalistických džihádistů jako je Muslimské bratrstvo. Důležitým rozdílem je, že nacionalističtí džihádisté výslovně odmítají džihád, který sahá za hranice jejich státu. Nadnárodní džihádisté se také ovšem mohou v konečném důsledku více zajímat o svoje národní státy, ale jejich strategie má záběr i za hranice.

¹⁰² Srv. BAREŠ, Ladislav a kol. *Dějiny Egypta*. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2010, s. 638-641.

¹⁰³ Srv. WIKTOROWICZ, Quintan. *Anatomy of the Salafi Movement. Studies in Conflict*. [online]. tandfonline.com, [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <http://archives.cerium.ca/IMG/pdf/WIKTOROWICZ_2006_Anatomy_of_the_Salafi_Movement.pdf>

zkrachovalou entitu, jejíž koncepci chybí adekvátní intelektuální nebo tvůrčí zdroje pro myšlení mimo rámec džihádu.¹⁰⁴

Za třetí, pocity odtažitosti od cíle džihádu jsou zaznamenávány více hloubavými extremisty – což je de facto přiznáním toho, že džihád bude pokračovat po mnoho let. Například al-Maqdisí kritizoval metody az-Zarqáwího a připomínal mu, že zavedení Boží vlády vyžaduje vzdělávání muslimů, dlouhodobé plánování a účast všech muslimských učenců. A konečně, je možné, že al-Qáida ve skutečnosti nemá zájem o post-džihádistický svět a společnost. Ryzí altruismus může být základem jejich přitažlivosti k džihádu – stejně jako celá řada dalších předchozích faktorů, jako jsou neudělení volebního práva, sociálně-ekonomické strádání a krize identity. Jakmile jsou zakotveny v džihádu, stává se džihád džihádem. Džihádistické skupiny nemusí nutně věřit, že dosáhnou vzniku utopické společnosti po vzoru chalífátu.

Mnoho extremistických skupin bere tedy chalífát jako součást svojí rétoriky. Nicméně, pouze dvě skupiny, které dlouhodobě podporují myšlenku znovunastolení chalífátu: Strana islámského osvobození a al-Qáida a její přidružené organizace. Strana islámského osvobození je nejlépe známá organizace pro jeho obhajobu chalífátu. Obě skupiny sdílejí několik podobností ohledně chalífátu:

- nemají žádnou geografickou základnu, ale volají po jedné,
- volání po chalífovi pro znovunastolení dár al-islam,
- ztotožňují se s rokem 1924, kdy byl zrušen osmanský chalífát (bod zlomu v historii islámu).¹⁰⁵

Jejich rozdíly jsou ale ještě výraznější. Na rozdíl od al-Qáidy a jejích přidružených organizací má Strana islámského osvobození deklarovanou politikou nenásilí a tvrdí, že se spoléhá pouze na mírové prostředky pro šíření svých názorů. Navíc je úhel pohledu al-Qáidy na chalífát výrazně odlišný. Nejvíce pozoruhodné je, že koncept chalífátu nebyl původně součástí agendy al-Qáidy. Pro organizaci Strana islámského osvobození je vytvoření chalífátu hnací silou od samého počátku.

5.4 Aktuální problémy chalífátu

¹⁰⁴ Srv. HOSSAL, Robert. *The Evolution of al-Qaeda's Strategy after Afghanistan*. [online]. SmartWar.org [online]. [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <<http://www.smartwar.org/2012/02/the-evolution-of-al-qaedas-strategy-after-afghanist-an/>>

¹⁰⁵ Je zajímavé, že Usáma bin Ládín neodkazoval na chalífy krácející správnou cestou, ale pouze se soustředil se na období od konce osmanské éry

Někteří muslimové podporují myšlenku vzniku jednotné rady nebo pozice pro jednotlivce, kteří by vedli muslimskou obec. Chalífát představuje jeden možný model a je zmiňován jako součást širší debaty. Nicméně, většina z těchto názorů pramení z tvořivého myšlení o tom, jak řešit celou řadu problémů, kterým v současnosti čelí islámský svět, a zároveň nejsou spojeny s extremistickými pohledy na svět. Zároveň samozřejmě existují také extremistické skupiny, které zastávají myšlenku oživení chalífátu. Je proto důležité pochopit, že jen velmi málo muslimů aktivně usiluje o návrat k dávnému předmodernímu politickému systému, který existoval v 7. století.

Existují významné překážky pro celosvětovou islámskou jednotu nebo moderní chalífát. Většina z těchto překážek vychází z existujícího systému národních států:

- **Rozsah:** islámský svět je obrovský, rozprostírá se od Maroka až po Indonésii. Moderní debaty o chalífátu vyzývají k medínskému modelu jako ztělesnění islámského ideálu. Tento medínský model se vztahuje k období, během kterého prorok Muhammad uzavřel formální mírovou dohodu s medínskými kmeny. Touto dohodou končí období násilného soupeření mezi konkurenčními skupinami. To je často považováno za první islámský stát. Podle některých historiků byl jeden z hlavních důvodů, že medínský model fungoval, skutečnost, že chalífa ovládl jen pár měst – malý soubor samostatných jednotek s omezeným počtem kmenů. Dnes je obtížné si představit, jak by se dal úspěšně aplikovat tento typ systému na současné národní systémy, které se skládají z tisíců etnických skupin, kmenů, sekt atd. - nemluvě o tom, jaké by byly dopady na jasně definované národní hranice suverénních států.
- **Roztříštěnost a rozmanitost:** každá země islámského světa má svou vlastní jedinečnou kombinaci kultury, tradic a společenské praxe. Někteří muslimové se proto domnívají, že by bylo neuskutečnitelné a nereálné oživit chalífát za současných okolností. Dokonce i v historických dobách, rozlehlost a rozmanitost islámského světa činily těžkosti při vládnutí jedinému vládci. Muslimské země byly často volně sloučené muslimské komunity.

V současnosti jsou Muslimská světová liga, Islámská rozvojová banka a Organizace islámské konference organizacemi, které sdružují muslimy z celého světa. Tyto organizace nebyly vždy úspěšné v dosahování svých cílů v důsledku svých členů. Například Organizace islámské konference byla založena za účelem podpory muslimské jednoty po celém světě, ale její činnost je neefektivní v důsledku zájmů jednotlivých členů. Podle některých je dnes roztříštěnost založená na státní příslušnosti, stejně jako na hlubokých a dlouhotrvajících kmenových, etnických, regionálních a sektářských rozporech, které jsou hybnými silami v

islámském světě. Muslimská jednota neexistovala po velmi dlouhou dobu, pokud vůbec kdy existovala. Násilné etnické a sektářské konflikty jsou převládající silou v současném islámském světě. Zdá se nemožné, že by např. členové Muslimského bratrstva v Egyptě přijali za své náboženskou osobnost z Indonésie jako svého chalífu. Praktické problémy – i když by se muslimové shodli na potřebě institutu chalífy nebo nějakém jiném formálním vůdci ummy, vznikly by pravděpodobně spory o otázkách, jako jsou hlavní město, posloupnost a rozsah pravomocí.

5.5 Chalífát Islámského státu

Od vyhlášení chalífátu se organizace Islámský stát stala nejvýznamnějším a vlivnějším advokátem obnovy chalífátu a na rozdíl od všech ostatních organizací jej uvedla do praxe. Islámský stát se odlišuje od ostatních salafistických džihádistů svým důrazem na titul a roli chalífy. Jedná se o první organizaci ve 21. století, která uvedla chalífu do úřadu. Zatímco ostatní vyzývaly k obnovení nebo oživení chalífátu, pouze Islámský stát došel tak daleko, aby slavnostně vyhlásil chalífát. Je důležité si uvědomit, proč je tento krok tak zásadní a jaká jsou rizika a problémy, které se sebou přináší. Znovunastolení chalífátu bylo oznámeno v on-line časopise Islámského státu Dábik 29. června 2014. Nový velitel věrných a chalífa Abú Bakr al-Bagdádí oslovil muslimy takto: *„Jsem wali (vůdce), který Vás vede, i když nejsem nejlepší z Vás. Pokud se domníváte, že mám pravdu, pomáhejte mi. Pokud se domníváte, že ne, přiveďte mě na správnou cestu a buďte mi poslušní tak dlouho, dokud já budu Bohu.“*¹⁰⁶

Kromě této veřejné výzvy byli autoři časopisu Dábik zainteresovaní prokázat, že idea chalífátu není jen jednoduše náboženským ideálem. Tato idea také musí vést k vytvoření funkčního islámského státu. Tímto se i Islámský stát snažil úplně zavrhnout ty myšlenkové proudy, které naznačovaly, že chalífát může nabídnout muslimům jen duchovní a náboženské vedení. Časopis Dábik se odvolává na verš z Koránu popisující imamát, který Bůh dal Abrahamovi. Tento imamát by měl být plánem pro chalífát jako politickou organizaci.¹⁰⁷ Nárok Abú Bakra al-Bagdádího na chalífát se zdá, že vyplývá ze dvou kritérií.

Prvním z nich je původ z kmene Qurajšovců. I když si tím asi nemůže být nikdo jistý, dodnes existují desítky tisíc lidí, kteří by mohli tvrdit, že pochází z tohoto kmene. Jak jsme ale viděli názory středověkých islámských myslitelů, tak toto tvrzení nelze brát na lehkou

¹⁰⁶ Cit. Abu Bakr al-Baghdadi: Caliph of the Islamic State. *YouTube* [online]. [cit. 2016-11-12]. Dostupné z: <https://youtu.be/R09FmLnWC8E>

¹⁰⁷ Srv. Korán 2:124: A hle, Pán zkoušel Abrahama slovy, a když je on splnil, řekl Pán: „Věru tě učiním vůdcem pro lidi.“ I zeptal se: „A co potomstvo mé?“ Pravidl: „Úmluva Má je pro nespravedlivé neplatná.“ Cit. *Korán v češtině od Médiaoislamu.cz* [online]. koranoislamu.cz, [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <<https://www.koranoislamu.cz/sura/4/page/3/>>

váhu. Druhým kritériem se zdá být jednodušší tvrzení, že mnozí muslimové čekají na někoho, kdo převezme iniciativu bránit muslimy, kteří věří stejné věci jako on a jeho následovníci. Jak dosud vyplývá z celé práce, neexistuje všeobecná právní shoda na legitimní chalífát. Nárok al-Bagdádího se nezdá ve světle historických příkladů bez dalšího nelegitimní.

Islámský stát tedy klade důraz na původ chalífy z kmene Qurajšovců. Zároveň tvrdí, že všichni sunnitští muslimové jsou si rovni, a že rozdíly plynoucí z rasy a národnosti spolu s mezinárodními hranicemi jsou to, co rozděluje muslimy. Ideologové Islámského státu používají historii chalífátu bezohledným, ale ne zcela neinteligentním způsobem. Jejich propaganda a představa evokuje nostalgií po dávné slávě. Přijetí černé barvy a černých praporů je jasným pokusem spojovat svoji organizaci s Abbásovci a přivlastnit si jejich symboly pro vlastní snahu předělat islámský svět. Období, ke kterému především vzhlíží, je ovšem doba proroka a prvních chalífů. Ti jsou pro Islámský stát modelovými vládci, a tak si i představují první chalífy. Abú Bakr Ibn as-Siddíq, první chalífa, hraje velkou roli v této představě. Proto nemůže být náhoda, že chalífa Islámského státu přijal stejné jméno. Islámský stát se odvolává zpětně, v rámci svých vojenských vítězství proti muslimům, na tzv. válku proti odpadlíkům (riddá), která následovala po smrti proroka.

Ve jménu vojenského tažení proti odpadlíkům našel Islámský stát ospravedlnění pro likvidaci svých soupeřů. Pokud údajně Abu Bakr Ibn as-Siddíq odsoudil odpadlíky ke smrti, tak novodobý chalífa to může udělat také, respektive by musel. V četných a historicky velmi nespolehlivých záznamech o prvních válkách muslimů za vlády chalífů krácejících správnou cestou, teoretikové Islámského státu mohou objevit téměř cokoliv. Islámský stát se dovolává prvních chalífátů a odkazuje na romantickou perspektivu raných muslimských válek. Ideologie Islámského státu v časopise Dábik je plná symbolických obrazů postav černě oděných válečníků na koních ohánějících se dlouhými zahnutými šavlemi jako meči. Text Dábiku je označuje jako Fursan (rytíři) – výraz, jehož účelem je vyvolat v sunnitech odvahu a odhodlání rovnou ze světa středověkých kronik. Snaha ztotožňovat se se starou formou války, stejně jako oživení samotného chalífátu, je výmluvným svědectvím této vize.

Nepřátelé Islámského státu jsou ztotožňováni s nepřáteli proroka, jeho společníků a prvních chalífů v islámské tradici. Murdžía byla skupina, která vzkvétala v období Umajjovců. Ve své podstatě nenásilná, neboť věřili, že nebylo na muslimech, aby rozhodovali o tom, že jiní muslimové jsou nevěřící. Jediný, kdo mohl takové rozhodnutí učinit, je Bůh.¹⁰⁸ Pro Islámský stát jsou murdžía všichni sunnitští muslimové, kteří nejsou tak nekompromisní.

¹⁰⁸ Paradoxně murdžía nebyli hybnou silou v dějinách islámského světa a jejich samotná existence musela být pro většinu muslimů neznámá.

A samozřejmě je možné podle Islámského státu najít příklady z dob společníků proroka a z počátku chalífátu, že tito lidé byli hodni smrti. Existují i další příklady, jak Islámský stát používá politické a náboženské spory z počátku chalífátu, aby zajistil svou spravedlnost a zničil své soupeře v islámském světě. Historie chalífátu je základním legitimizačním nástrojem. Vzestup ideje chalífátu dokazuje, že tento prastarý koncept má stále moc a autoritu v islámském světě, který mnohé překvapil.

Islámský stát má pod sebou území, které stále ovládá na rozdíl od jiných skupin s ambicemi na chalífát. Vyhlášením chalífátu Islámský stát popírá tradiční hranice národních států stanovené Sykesova-Picotovou dohodou. Historicky, před vznikem moderních národních států na Blízkém východě a v severní Africe, expandoval chalífát o dobytá území, kde donutil obyvatele složit přísahu věrnosti (bay'ah) novému chalífovi. Tento postup využívá i Islámský stát. Co se týče správy chalífátu, podle dokumentů zabavených v domě bývalého člena Islámského státu, al-Bagdádí vytvořil kolem sebe fungující kabinet. Chalífát Islámského státu učinil pro zajištění účinné správy svého teritoria maximum. Na rozdíl od jiných džihádistických organizací vykonává správu a poskytuje obyvatelstvu základní služby, což je důležitý faktor v jeho schopnosti získat podporu od místního obyvatelstva. Historické chalífáty se lišily v míře schopnosti řídit každodenní život svých poddaných (správa byla v mnoha ohledech decentralizovaná).

Chalífa al-Bagdádí je zpochybňován velice vážnými výzvami týkající se jeho legitimacy. Jak byl vybrán a proč právě on je správnou osobou pro funkci chalífy, zůstává nejasné. Protože neexistuje zřejmě na tuto otázku odpověď, lze jen konstatovat, že se vybral sám. V osobní rovině ve srovnání s chalífy krácejícími správnou cestou, kteří jsou uctíváni v islámském světě jako čistí, zbožní a ctnostní lidé, vypadá pozice chalífy al-Bagdádího slabě. Je zcela zjevné, že se rétorikou a vzhledem inspiroval v modelu ze 7. století.

Muslimové po celém světě velmi hlasitě odmítli al-Bagdádího jako chalífu, respektive zavrhl chalífát jako takový. Al-Bagdádí byl charakterizován některými jako podvodník a odpadlík. Přední sunnitští učenci z přední islámské instituce v regionu, Univerzity al-Azhar, veřejně odsoudili Islámský stát. Jusuf al Qaradáví, duchovní vůdce Muslimského bratrstva, byl také proti. Imamové z Evropy a USA deklarovali Islámský stát za nelegitimní. A konečně, saúdskoarabský král Abdalláh označil IS za teroristy. Všeobecně není tedy oznámení chalífátu IS vnímáno jako legitimní.

Pokud bylo cílem chalífy zavést globální chalífát a sjednotit muslimy, existují nesčetné překážky, a to téměř jistě nepřekonatelné. Z praktického hlediska, každá země v islámském světě má svou vlastní jedinečnou směs kultury, tradice a sociální praxe, že by bylo

téměř nemožné realizovat fungující globální chalífát, nemluvě, že by to vyřadilo ze hry národní státy. Historie islámu jen dokazuje, že rozlehlost a rozmanitost islámského světa vždy činila problémy vládnout jedinému panovníku. Muslimské země byly obvykle jen volné sloučení různých komunit. Po velmi dlouhou dobu neexistovala muslimská jednota, pokud vůbec kdy. Dodnes jsou násilné etnické a sektářské konflikty převládajícím hybným faktorem v mnoha částech islámského světa.

K samotnému pojmu Islámský stát – jedná se o myšlenkový koncept indicko-pakistánského filozofa a myslitele Abú-l-A'lá Mawdúdího. Mawdúdí byl toho názoru, že „*stát tohoto typu očividně nemůže omezit své aktivity. Jeho přístup je univerzální a všeobjímající. Jeho sféra aktivit je koexistující s celým lidským životem. Snaží se pokrýt každý aspekt života a aktivit ve shodě s jeho morálními normami a programem sociální reformy. V takovémto státě nikdo nemůže své záležitosti považovat za osobní nebo soukromé. V tomto aspektu Islámský stát nese určitou podobnost s fašistickými nebo komunistickými státy.*“¹⁰⁹

Toto připustil sám Mawdúdí, který se ale domníval, že Islámský stát bude jiný, neboť bude odrážet přirozené potřeby obyvatelstva a tím, že bude založený na boží legitimitě a lidé dosáhnou naplnění své existence na zemi. „*Islámský způsob vlády představuje vyváženost a umírněnost, stejně jako přesně stanovené hranice mezi dobrým a špatným, které určili muži cti, vzdělanosti a obdivu. Jedná se o systém správy, jehož meze stanovil samotný všudypřítomný a vševědoucí Bůh.*“¹¹⁰ Ze západně-liberálního pohledu se jedná o zasahování do sféry jednotlivce a stát, který pokrývá veškeré aspekty života obyvatel, je prakticky totalitním státem.

¹⁰⁹ Cit. Wimelius, Malin. *On Islamism and modernity: Analysing Islamist ideas on and visions of the Islamic state*. Umeå University, 2003, s. 133.

¹¹⁰ Cit. Petley, Julian, RICHARDSON, Robin. *Pointing the Finger*. Londýn: Oneworld Publications, 2011.

Závěr

Chalífa je označení pro nástupce proroka Muhammada. Kdo se může stát chalífou? Obecně platí, že jím může být pouze plnoletý muslim zdravý po duševní a fyzické stránce. Mnozí teoretikové argumentují, že by měl být i členem rodu Qurajšovců, ze kterého pocházel prorok Muhammad. Žena nikdy nestála v čele chalífátu. Jak by měl být chalífa ustanoven? V průběhu věků jsou odpovědi na tuto otázku ošemetné a značně sporné. Někteří tvrdí, že by měl být volen muslimskou obcí. Další zase, že by měl být vybrán Bohem prostřednictvím dědičného nástupnictví. Kdo by měl vlastně chalífu zvolit? Na tuto otázku taktéž neexistují jasné instrukce. Třetí chalífa byl zvolen radou starších tvořenou šesti váženými muslimy. Takovýto počet volitelů je shledáván většinou jako ideální, ale někteří argumentují, že i jeden je dostatečný. Sunnité a ší'ité mají naprosto rozdílné představy o chalífátu. Ší'ité uznávají za chalífu pouze toho, kdo je přímým potomkem Muhammada v pokolení jeho dcery Fátimy a jejího manžela Alího.

Odpověď na první výzkumnou otázku: Proč končí výčet ideálních chalífů prvními čtyřmi chalífy (chalífové beroucí se správnou cestou) je správná. Navíc je státní renta kořenem rozdělení islámu na sunnitský a ší'itský. O peníze jde vždy až v první řadě – zejména o ty veřejné. Odpověď na otázku, jestli je současný nárok Islámského státu na chalífát legitimní, zní kladně. Na základě výše vyřčeného na tom není nic nelegitimního z tradičního sunnitského pohledu, ale takovýto chalífa musí získat podporu velké části muslimské komunity, aby byla přijata jeho autorita. Je zřejmé, že ší'ité nemůžou přijmout chalífát Islámského státu. Univerzalistický ideál chalífátu nemůže být ani teoreticky přijímán, neboť obec věřících je nyní příliš rozšířená a roztržštěná. A hlavně by ší'ité nikdy nemohli přijmout za chalífu někoho podporovaného většinou sunnitů.

Všichni tři středověcí teoretikové se potýkali s problémem sladit teoretické tvrzení o chalífátu s realitou politické moci. Zhroucení abbásovského chalífátu vedlo k hlubokému zpochybnění povahy úřadu. Všichni tři přišli k velmi odlišným závěrům ohledně chalífátu. Pro Al-Máwardího bylo důležité obnovit moc a prestiž abbásovského chalífátu. Pro Al-Juwayniho byli Abbásovcé odsouzeni ke zkáze. Chalífát měl být vojensky nejsilnějším vladařem za předpokladu, že to byl zbožný muslim. Al-Ghazzálí se snažil najít kompromis, který kombinoval vojenskou sílu s duchovním vedením. Mezi předními sunnitskými intelektuály existovaly hluboké rozdíly. Nebyl nikdo, kdo by dal definitivní odpověď.

Jak z celé diplomové práce vyplývá, chalífát je koncept s širokou škálou významů a interpretací. Chalífát je islámský stát. Nejedná se o nic jiného než historické označení. Síla

chalífátu spočívá částečně v jeho flexibilitě. Jeho intelektuální zdůvodnění vychází z přímé souvislosti s počátky islámu a slavné éry chalífátu pod Umajjovci a Abbásovci. Představa chalífátu není sama o sobě nebezpečná nebo ohrožující. Záleží na interpretaci. Je možné jej využít pro ideologii, která podporuje násilí a brutalitu. Při analýze historie chalífátu, řady názorů na problematiku a prohlášení Islámského státu, je možné učinit několik závěrů.

Drtivá většina muslimů nepodporuje obnovu chalífátu a ani nemají žádný zájem na návratu k modelu 7. století. Chalífát není životaschopnou cestou k řešení novodobých problémů 21. století. Výzvy k obnovení chalífátu nebo islámského státu zůstávají do značné míry doménou džihádistických skupin a jejich následovníků. Budoucí chalífáty nebo islámské státy budou jakýmsi všelékem k řešení stávající situace v jednotlivých muslimských státech. Model chalífátu (islámského státu) v podstatě dává možnost džihádistickým skupinám, povstaleckým a osvobozeneckým hnutím transformovat se do subjektu s územím pod svou vojenskou silou. Jedná se o rozpoznatelnou a nábožensky uctívanou strukturu řízení. Pozice chalífy dává určitým osobám možnost se stát ideálním a politicky dovedným vůdcem a možnost navazovat spojenečství, formulovat vize pro budoucnost a uchýlit se k násilí k dosažení cílů. Pro stávající státy je pak mnohem obtížnější porazit tyto chalífáty (islámské státy). Chalífát by měl sjednocovat muslimy, ne je rozdělovat. Ve skutečnosti muslimy ještě více rozděluje.

Chalífa je všeobecně chápán jako hlava muslimské obce, následovník proroka Muhammada – tedy má pravděpodobně nejdůležitější roli, jakou může mít jako muslim. V teoretické rovině může být chalífů několik podle geografické oblasti. Tím, že si chalífát nárokoval Abú Bakr al-Bagdádí, tak v podstatě znemožnil jiným učinit tento krok, aniž by se pouštěli do konfliktu o legitimní chalífovi. Muslimové mohou takového chalífu odmítnout nebo ignorovat. Vzhledem ke zdrojům muslimských zemí, sektářským, etnickým, kmenovým a národním rozdíům, volání po univerzálním islámském státě jednoduše postrádá schopnost k dosažení tohoto cíle. Islámský svět se vyznačuje tak hlubokými rozpory, které z praktického hlediska, pokud by se zaváděla islámská jednota, vyšly vniveč. Nemluvě o nebyvalém množství hrubé síly a zabíjení. Na lokální úrovni a v určitých komunitách v regionu výzvy k obnovení chalífátu mohou mít silný vliv: příkládání náboženské horlivosti, mobilizaci bojovníků, narušování křehké politické rovnováhy, rozsévání strachu.

S ohledem na formální prohlášení o ustanovení chalífátu Islámským státem je možné učinit několik závěrů:

- a) Islámský stát by mohl zůstat do značné míry lokálním fenoménem s cílem si udržet svoje získané území,

- b) Chalífát Islámského státu v průběhu doby nakonec vyhasne, což by mělo za následek návrat ke statusu quo ante,
- c) Model Islámského státu se ukazuje být relativně úspěšný a atraktivní pro jiné muslimy působící v obdobných podmínkách s použitím stejného přístupu,
- d) Model Islámského státu a prohlášení o chalífátu by mohl způsobit ještě větší roztržitost islámského světa,
- e) Džihádistické skupiny mohou získat kontrolu nad určitými oblastmi v různých zemích a slíbit věrnost Islámskému státu. To by mohlo vyústit v existenci různých území, které deklarovaly, že jsou součástí Islámského státu. Nebyl by to islámský chalífát v klasickém slova smyslu, protože drtivá většina muslimů by nebyla souvislého území napříč islámským světem.

Seznam použitých zdrojů

AHMED, Shahab. *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. New Jersey: Princeton University Press, 2015. 624 s.

ALBLOSHI, Hamad. *The Eternal Revolution: Hardliners and Conservatives in Iran*. I.B.Tauris, 2016. 240 s.

BAHBOUH, Charif a kol. *Encyklopedie islámu*. Praha: Dar Ibn Rushd, 2007. 320 s.

BAREŠ, Ladislav a kol. *Dějiny Egypta*. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2010. 832 s.

BEARMAN, Peri a kol. *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a*. London: I.B.Tauris, 2008. 544 s.

GIBB, Hamilton Alexander Rosskeen. *Mohammedanism*. 5. vydání. New York: Oxford University Press, 1966. 200 s.

GIBB, Hamilton Alexander Rosskeen. *Studies on the Civilization of Islam*. Princeton University Press, 2016. 384 s.

VON GRUNEBAUM, Gustave E. *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*. 7. vydání. Chicago: University of Chicago Press. 1969. 378.

HAWKESWORTH, Mary, KOGAN, Maurice. *Encyclopedia of Government and Politics*. London: Routledge, 2013. 1408 s.

HOURANI, Albert. *Dějiny arabského světa od 7. století po současnost*. 1. vydání. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2010. 566 s.

HRBEK, Ivan, PETRÁČEK, Karel. *Muhammad*. Praha: Orbis, 1967. 225 s.

ISRAELI, Raphael. *The Internationalization of ISIS: The Muslim State in Iraq and Syria*. 1. vydání. New Jersey: Transaction Publishers, 2016. 287 s.

KAMALI, Mohammad Hashim. *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah*. New York: Oxford University Press, 2015. 336 s.

- KEDOURIE, Elie. *Democracy and Arab Political Culture*. 2. vydání Washington: The Washington Institute for Near East Policy, 1992. 118 s.
- KENNEDY, Hugh. *Caliphate: The History of an Idea*. New York: Basic Books, 2016. 336 s.
- KHIMJEE, Husein. *Pakistan: A Legacy of the Indian Khilafat Movement: A Legacy of the Indian Khilafat Movement*. Bloomington: iUniverse, 2013. 222 s.
- KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 5. vydání. Praha: Vyšehrad, 2011. 296 s.
- KROPÁČEK, Luboš. *Islámský fundamentalismus*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1996. 263 s.
- KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ. Historická paměť a současná krize*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 2002. 197 s.
- LEWIS, Bernard. *The Arabs in History*. New York: Oxford university Press, 256 s.
- LEWIS, Bernard. *What Went Wrong?: Western Impact and Middle Eastern Response*. 1. vydání. New York: Oxford University Press, 2002. 192 s.
- AL-MAWARDI, Abu al-Hasan. *Al-Ahkam as-Sultaniyyah /The Laws of Islamic Governance*. London: Ta-Ha Publishers Ltd. 381 s.
- MENDEL, Miloš. *S puškou a koránem*. 1. vydání. Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR, 2008. 242 s.
- Petley, Julian, RICHARDSON, Robin. *Pointing the Finger*. Londýn: Oneworld Publications, 2011. 320 s.
- RAZWY, Syed Ali. *A restatement of History of Islam and Muslims*. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014. 730 s.
- SAFI, Omid. *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. USA: Univ of North Carolina Press, 2006. 362 s.
- SCHACHT, Joseph. *Legacy of Islam*. New York: Oxford University Press, 1979. 544 s.

SYED, Muzaffar Husain a kol. *Concise History of Islam*. New Delhi: Vij Books India Private Limited, 2011. 608 s.

VESELÝ, Rudolf. *Přehled politických a kulturních dějin islámských zemí od vzniku islámu do konce 18. století*. Praha: Karolinum, 1991. 317.

TAUER, Felix. *Světa islámu*. 2. vydání. Praha: Vyšehrad, 2006. 448 s.

Wimelius, Malin. *On Islamism and modernity: Analysing Islamist ideas on and visions of the Islamic state*. Umeå University, 2003. 312 s.

Sborníky

MADIGAN, Daniel A. The Search for Islam's True Scholasticism. In CABEZON, Jose Ignacio (ed). *Scholasticism: Cross-Cultural and Comparative Perspectives*. Albany: Stae University of New York Press, 1998, s. 36–65.

Internetové zdroje

Abu Bakr al-Baghdadi: Caliph of the Islamic State. *YouTube* [online]. [cit. 2016-11-12]. Dostupné z: <https://youtu.be/R09FmLnWC8E>

AbdolKarim Soroush : عبدالکریم سروش [online]. drsoroush.com, [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <<http://drsoroush.com/en/>>

Abu Bakr the first Khalifa of the Muslims. [online]. al-islam.org, [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <<https://www.al-islam.org/restatement-history-islam-and-muslims-sayyid-ali-ashgar-razwy/abu-bakr-first-khalifa-muslims>>

Iran: Threats to Free, Fair Elections. [online]. hrw.org, 24. ledna 2016 [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <<https://www.hrw.org/news/2016/01/24/iran-threats-free-fair-elections>>

Mohsen Kadivar / محسن کدیور / [online]. kadivar.com, [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <<http://en.kadivar.com/>>

BURNHAM, Philip. MURRAY, Las. *From Pastoralist to Politician: The Problem of a Fulbe « Aristocracy*. [online]. persee.fr, 1994 [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <http://www.persee.fr/docAsPDF/cea_0008-0055_1994_num_34_133_2055.pdf>

Korán v češtině od Médiaislámu.cz [online]. koranoislamu.cz, [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <<https://www.koranoislamu.cz/sura/4/page/3/>>

LEWIS, Bernard. *Islam and Liberal Democracy*. [online]. theatlantic.com, 1993 [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <<http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1993/02/islam-and-liberal-democracy/308509/>>

NJOTO-FEILLARD. *Responses to the Challenge of ISIS in Indonesia*. [online]. iseas.edu.sg, 7. října 2014 [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <https://www.iseas.edu.sg/images/pdf/ISEAS_Perspective_2014_51.pdf>

MANSUR, Salim. *Islam and Islamism*. [online]. gatestoneinstitute.org, 23. července 2013 [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <<https://www.gatestoneinstitute.org/3865/islam-islamism/>>

The Sunni Point of View on Leadership. [online]. qul.org.au, [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <<http://www.qul.org.au/library/islamic-unity/1433-the-sunni-point-of-view-on-leadership>>

The World's Muslims: Religion, Politics and Society. [online]. pewforum.org, 30. dubna 2013 [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <<http://www.pewforum.org/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politics-society-overview/>>

Abul Ala Maududi. [online]. counterextremism.com, [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <<http://www.counterextremism.com/extremists/abul-ala-maududi>>

WIKTOROWICZ, Quintan. *Anatomy of the Salafi Movement. Studies in Conflict*. [online]. tandfonline.com, [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <http://archives.cerium.ca/IMG/pdf/WIKTOROWICZ_2006_Anatomy_of_the_Salafi_Movement.pdf>

HOSSAL, Robert. *The Evolution of al-Qaeda's Strategy after Afghanistan*. [online]. SmartWar.org [online]. [cit. 15. prosince 2016]. Dostupné na <<http://www.smartwar.org/2012/02/the-evolution-of-al-qaedas-strategy-after-afghanistan/>>

Články

BARŠA, Pavel. Vzejde z islámu alternativa evropské modernity? Nad knihami E. Gellnera a B. Badieho. *Religio: revue pro religionistiku*, 1999, roč. 7, č. 1, s. 42.

BINDER, Leonard. Al-Ghazali's Theory of Islamic Government. *The Muslim World*, 1955, roč. 45, č. 3, s. 229–241.

KIRCHNER, Emil J. The European Union as a Model for Regional Integration: The Muslim World and Beyond. *Jean Monnet/Robert Schuman Paper Series*, 2006, roč. 6, č. 1, s. 1-9.

RINGGREN, Helmer. On the Islamic theory of the state. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 1972, roč. 6, s. 103-108.

SHAH, Jamal. Zia-Ul-Haque and the Proliferation of Religion in Pakistan. *International Journal of Business and Social Science*, 2011, roč. 3, č. 21, s. 310 – 323.

Abstrakt

URBÁNEK, A. A. Islám – chalífát a islámský stát. Olomouc 2017. Diplomová práce. Univerzita Palackého v Olomouci. Právnická fakulta. Katedra teorie práva. Vedoucí práce JUDr. Petr Osina, Ph.D.

Tato diplomová práce se zaměřuje na problematiku islámského státního útvaru – chalífátu. Práce vychází z toho, že chalífát je ohebným konceptem. Práce vychází jak české, tak i zahraniční odborné literatury. První část práce se věnuje klíčovému kořenům raného islámského státu. Ten je dále zasazen do širších souvislostí. V další části jsou rozebrány názory největších autorit. Závěrečná část práce dává prostor Islámskému státu a jeho chalífátu.

Abstract

This thesis focuses on the issue of Islamic state - the caliphate. The work is based on the fact that the caliphate is a flexible concept. The work is based on both Czech and foreign literature. The first part focuses on key roots of the early Islamic state. It is also set in a broader context. The next part deals with the views of the greatest authorities. The final part gives space to the Islamic state and its Caliphate.

Klíčová slova

Ibn Tajmija, chalífa, chalífát, islám, Islámský stát, Al-Máwardí, muslim, sunna, ší'a

Key words

Ibn Taymiyyah, Caliph, Caliphate, Islam, Islamic state, Al-Mawardi, Muslim, Sunnah, Shia