

MANSOOR MAITAH

Politická
a ekonomická
kultura islámu
na Blízkém
východě



Wolters Kluwer
Česká republika

Politická a ekonomická
kultura islámu
na Blízkém východě

MANSOOR MAITAH

Politická
a ekonomická
kultura islámu
na Blízkém
východě



Wolters Kluwer

Česká republika

Vzor citace: MAITAH, M. *Politická a ekonomická kultura islámu na Blízkém východě*. 1. vyd. Praha : Wolters Kluwer ČR, 2010. 212 s.

Kniha byla zpracována v rámci výzkumného záměru VZ 6046070906 poskytnutého Ministerstvem školství mládeže a tělovýchovy ČR.

Recenzenti: prof. Ing. Jiří Dvořáček, CSc.
PhDr. RNDr. Michal Kubálek, Ph.D.

© Ing. Mansoor Maitah, Ph.D. et Ph.D., 2010
ISBN 978-80-7357-589-2

Metodika	9
1 Úvod	13
2 Islám a politická kultura	19
2.1 Politická kultura a rozvoj	19
2.2 Islám a politické teorie	21
2.3 Výzkum politické kultury v muslimských zemích	24
2.4 Islám: tradice, nebo moderna	27
3 Islámská koncepce státu	33
3.1 Základní zdroje islámu	35
3.2 Islámské právo – šari’a	38
3.3 Dějiny islámského vládnutí	42
3.4 Ekonomické rozměry islámského státu	51
3.5 Islámské finančnictví	53
3.6 Islám a demokracie	58
3.7 Moderní autority politického islámu	63
3.7.1 Sajjid Qutb	64
3.7.2 Mawlana Mawdúdí	65
3.7.3 Mohammad Iqbal	67
3.8 Mnohotvárnost politického islámu	67
4 Sekularizace	70
4.1 Islám a sekularizace	71
4.2 Způsoby nazírání na sekularizaci	73
4.3 Funkcionální diferenciacie v islámském prostředí	75
5 Tradiční uspořádání arabské společnosti a politika	85
5.1 Arabská společnost	85
5.2 Charakteristické rysy politického chování v arabské společnosti	92
5.3 Kmenově-náboženská loajalita a krize národního státu	98

6	Islám a svoboda jedince	104
6.1	Šarí'a a lidská práva	105
6.1.1	Postavení ženy podle islámských zdrojů	108
6.1.2	Náboženské menšiny a nevěřící ve zdrojích islámu	110
6.1.3	Tělesné tresty ve zdrojích islámu	111
6.2	Kulturní relativismus a lidská práva	113
6.3	Studium lidských práv	117
6.4	Islám a lidská práva: současný stav	119
7	Politický islám a současné režimy Blízkého východu	124
7.1	Oživení politického islámu	125
7.2	Typy vztahů mezi islámem a politikou v zemích Blízkého východu	126
7.3	Faktory ovlivňující vztah mezi politickým islámem a vládnoucím režimem	127
7.3.1	Kolonialismus, mezinárodní konflikty a vynucená sekularizace	128
7.3.2	Síla režimu	130
7.3.3	Strategie režimu vůči politickému islámu	131
7.3.4	Síla a ideologická orientace islamistických hnutí	133
7.3.5	Důvěryhodnost režimu ve vztahu k islámu	135
7.3.6	Stav ekonomiky v zemi	135
7.3.7	Sociální rozpory (cleavages)	137
7.3.8	Sociální mobilita a demografický faktor	138
7.3.9	Existence menšinových náboženských skupin	139
7.4	Mezinárodní vlivy na demokratizaci v arabských zemích	140
7.5	Měření vlivu islámu na politické režimy	142
8	Vliv islámu na politickou kulturu Jordánska	145
8.1	Islám – státní náboženství	146
8.2	Růst politického islámu jako opoziční síly	149
8.3	Islámská opozice	151
8.4	Tribalismus – páteř jordánského režimu	156
8.5	Ekonomická krize – iniciátor demokratizačních procesů	158
8.6	Zárodky demokratizace	161
8.7	Vláda a média	162
8.8	Profesní svazy v roli opozice	164
8.9	Sociální rozpory (cleavages)	165
8.10	Vnější vlivy a demokratizace	166
8.11	Síla režimu	169
8.12	Dílčí závěry	171

9 Závěr	174
Abstract	189
Použitá literatura	191
Slovník arabských pojmů a výrazů	201
Rejstřík	207

Z metodologického hlediska se v této knize kombinuje a prolíná více přístupů a metod. Interdisciplinární přístup vyžaduje široké uplatnění komparativních metod: při analýze primárních zdrojů (Korán¹, *sunna*; na další úrovni islámská právní sféra *šarí'a*²) i sekundárních zdrojů (historické spisy, soudobé studie) je použita komparace jak synchronní, tak diachronní; ve vztahu k soudobým projevům politiků v masmédiích je částečně použita textová a obsahová analýza. Práce zahrnuje i případovou studii (kap. 8), aspekty etnografické metody (kap. 5) nebo historický přístup prakticky ve všech kapitolách práce. V druhé kapitole na základě vyhodnocení dosavadního stavu výzkumu zdůvodním nutnost alternativních přístupů ke studiu politické kultury islámu a Blízkého východu. Analýza studií o islámu a jeho politické kultuře a politice ukazuje, že:

1. zatím se věnovala malá pozornost potvrzení nebo vyvrácení závěrů, získaných z výzkumů v jednotlivých zemích, a zejména jejich vhodnost pro pochopení náboženského systému jako celku a jeho vlivu na ideologická východiska v politickém rozhodování;
2. argumenty o vztahu mezi islámem a politikou vycházejí pouze z operativního pozorování stavu v jednotlivých zemích, aniž by byly podrobeny kritickému zkoumání a porovnávání s jinými systémy;
3. většina studií, které se týkají renesance politického islámu, se zaměřuje především na důsledky tohoto fenoménu; vyhodnocování příčin a souvislostí se však věnuje nedostatečná pozornost.

V islámských zemích jsou náboženství a politika chápány veřejností jako jediný nedělitelný ideový rámec společenské reality. Představa, že politický islám má

¹ Při analýze veršů Koránu je vycházeno z arabského originálu *al-Qur'án*, vydání z roku 1983 (muslimského letopočtu roku 1403), Saúdská Arábie, Vydavatelství krále Fahada pro tisk svatého Koránu; podle něj je i číslování kapitol a veršů. Při citaci je ovšem použito překladu I. Hrbka (1972), který se v použitých verších věrně drží smyslu předlohy, navíc to činí s navýsost citlivou češtinou. Pokud se číslování rozchází, lze vždy příslušný verš dohledat v rozsahu nejvýš jedné strany.

² *Šarí'a* – (arab. „Cesta ke zdroji vody“, též vyšlapaná stezka), Boží zákon, souhrn právních norem zakotvených v Koránu a tradicích islámské právní praxe; ve slovníku islámu cesta, jež má být následována, návazně záruka jistoty a bezpečí.

dominující vliv na politické systémy a politiku národních států, vychází z předpokladu existence definovaných principů, idejí, věrouky a pravidel, kterou většina muslimů přijímá jako základ politického islámu. Právě proto je třetí kapitola věnována analýze islámských doktrín a tradic, kde hledám odpověď na otázku, zda obsahují návody či směrnice ke způsobu vládnutí v islámských zemích. Otázka vztahu mezi islámem a politikou by měla být nazírána jako funkce národní politiky na straně jedné a vlivu doktrín, zásad víry a právních norem na straně druhé. Výzkum který nezohlední tyto všechny faktory, nemůže dát ucelenou odpověď na tuto vztahovou otázku. Proto v této kapitole stručně zhodnotím míru dodržování islámských doktrín a věrouky ve formách a způsobech vládnutí v dějinách islámského státu. Dále, jelikož se domnívám, že žádné demokratické zřízení nemůže existovat, aniž by respektovalo nutnost otevřeného trhu, svobodného obchodu a nedotknutelnost soukromého majetku, je následující část této kapitoly věnována analýze islámských doktrín z hlediska jejich nazírání na ekonomické aspekty islámského státu. Obdobné analýze podrobím i práce nejvýznamnějších muslimských myslitelů, jejichž myšlenky nadále ovlivňují politické skupiny a politické dění v islámském světě.

Demokracie je bez sekularizace stěží představitelná; islámská kultura je však jediná kultura, která stále sekularizaci odolává. Bez znalosti potenciálu sekularizace islámu nelze dosáhnout jednoznačných závěrů o vztahu islámu k demokracii. Kvůli této skutečnosti se ve čtvrté kapitole věnuji pojmu sekularizace a způsobům nazírání na ni, a dále analyzuji otázku, zda islám představuje skutečnou alternativu k sekularizovaným systémům západních společností a zda může dojít k oddělení náboženských struktur od státní moci. Pochopení reálné úlohy kultury v politickém životě, určení kulturních determinant v politice není možné bez poznání sociálně kulturní reality zkoumané společnosti. Uspořádání společnosti je v mnoha ohledech určujícím faktorem jak pro mocenské struktury, tak pro způsoby, jakým prosazují svou autoritu. Arabská společnost je velmi specifická, a spíše než o „společnost“ jde o mozaiku velkého množství entit, z nichž každá se vyznačuje svou jedinečnou identitou, která vychází z náboženských, kmenových, klanových a jiných tradic. Proto je nezbytné důkladně analyzovat vzájemné vztahy ve zkoumané společnosti a působení jednotlivých výkonných složek. Z tohoto důvodu uvádím v páté kapitole rozbor a charakteristiku společenských jevů jako je uspořádání společnosti, rysy chování členů společnosti a jejich vztah k autoritám, dále charakterizují arabskou identitu a loajalitu. Tyto faktory mají mimořádný význam ve vztahu k politické kultuře Blízkého východu.

V posledních letech diskuse o vlivu islámu na dodržování lidských práv dosáhla velmi rychle stejné intenzity, jako debata o vlivu islámu na demokracii. Dodržování demokratických zásad, lidských práv a základních svobod tvoří nedílný a základní předpoklad vzniku demokracie a vypovídá o úrovni demokratické společnosti.

Respektuje islám lidská práva? Hledání odpovědi na tuto otázku je věnována šestá kapitola, kde analyzuji islámské pojetí práv jednotlivce a dodržování lidských práv v zemích s převážně muslimským obyvatelstvem. Demokracie, která by nerespektovala lidská práva, může být nanejvýš hybridní demokracií. Jelikož islám pravděpodobně není jediným faktorem ovlivňujícím politické režimy na Blízkém východě, nepostačí jen pohled na islámské vzory a zákony. Je nezbytné tudíž identifikovat další proměnné faktory, které jsou v interakci s politickou kulturou islámu v souvislosti s dosaženou úrovní blahobytu, etnickou různorodostí, odlišnou historií kolonizace, strategií režimů vůči politickému islámu, úrovní modernizace a které společně, byť v odlišné míře, ovlivňují politické rozhodování. Těmto faktorům je věnována sedmá kapitola mé práce: nejprve provedu jejich bližší analýzu z hlediska relevantnosti pro politické systémy Blízkého východu a v dalším kroku ji porovnam s výsledky dosavadního výzkumu, analyzujícího vliv islámské politické kultury na stav demokracie v arabských zemích Blízkého východu. K dosažení vytyčených cílů této knihy je rovněž nezbytné zkoumat, jak vlády reagují na výzvu v podobě růstu islamistické politické opozice. Vědeckou veřejností jsou často nedoceňovány rozdílné zkušenosti vlád v arabských zemích. Z tohoto důvodu v závěru své práce uvádím konkrétní případ – poslední kapitola práce se věnuje analýze Jordánska, kde na rozdíl od dalších muslimských zemí oblasti spolupracují sekulární a nábožensky orientované složky vcelku bezproblémově i v podmínkách silícího vlivu Muslimského bratrstva, což je jev do značné míry výjimečný. Zároveň je Jordánsko v širším kontextu Blízkého východu jakýmsi průřezem: jedná se o zemi muslimskou, ovšem s vysokou mírou náboženské tolerance. Jde o monarchii, kterou lze nazvat „osvícenou“. (Gombár, 2000) Jordánská společnost je zakotvená v kmenovém uspořádání, ale je také natolik schopná vstřebávat impulzy moderní doby, že vědomí příslušnosti k určitému kmeni (rodu) nestojí v cestě fungování státu. Historická východiska arabské politické kultury jsou společná, přesto je možné v Jordánsku vystopovat řadu místních odchylek, jejichž příčinou jsou, mimo jiné, také specifické zkušenosti z koloniální nadvlády západních zemí nebo odlišnosti ekonomického vývoje. Nehledě na to zůstává Jordánsko nositelem všech základních aspektů, které formují politickou kulturu arabského světa.³

³ Mezinárodní nevládní organizace Freedom House označila v roce 2007 46 % zemí světa za svobodné (free), 29 % za částečně svobodné (partly free) a 25 % za nesvobodné (not free).

Hledáme-li charakteristiku, která je společná onomu svěbytnému sociálnímu a kulturnímu životu a zároveň se odráží v politickém životě zemí Blízkého východu, a která tyto země přitom v mnoha ohledech od ostatního světa odlišuje, nalezneme náboženství – islám, jeho společenské a politické názory. Islám vstoupil do světových dějin na počátku 7. století n. l. a stal se činitelem, který je ovlivnil pronikavě a trvale. Vznik islámu a jeho převratný mocenský rozmach vyvolal v dějinách Blízkého východu hlubokou změnu. Islám se stal základním civilizačním stimulátorem společenského a politického života zemí Blízkého východu. Od svého vzniku dodnes hraje ve vývoji těchto zemí mimořádnou úlohu; pod jeho vlivem vnikla nová autentická náboženská a politická kultura.

Fenomén politické kultury byl předmětem úvahy řady myslitelů od starověku přes středověk až po dnešní moderní dobu, ať už se zabývali tematikou státu, politiky, společenství či správy věcí veřejných. Tito myslitelé studovali subjektivní kontexty politiky, tedy postoje jednotlivců a skupin k politickým jevům. Lze připomenout jména jako Platón, Machiavelli, Tocqueville nebo Marx. Politická kultura patří v politické vědě „k nejpobulárnějším a nejsvůdnějším pojímům, je však také jedním z pojmů nejkotroverznějších a nejzmatenějších“ (Elkins, Simeon, 1979, cit. podle Skovajsa, 2006, s. 9)⁴. L. Pye například představuje politickou kulturu jako „psychologické a subjektivní dimenze politiky“. (Pye, 1968, s. 218) Politickou kulturu je možné definovat i jako „systém empirických domněnek, expresivních symbolů a hodnot, které definují situaci, v níž dochází k politické akci“. (Pye, Verba, 1965, s. 513)

V arabském světě (s dimenzí severoafrickou a blízkovýchodní, v arabské terminologii Mašriq a Maghrib) nalezneme všechny specifické, a přitom společné, rysy politické kultury. Podle každoroční zprávy organizace Freedom House⁵ je 61 %

⁴ Ze soudobých českých politologů např. M. Skovajsa popisuje politickou kulturu takto: „To, co termín ‚politická kultura‘, jak je používán v společenskovědní literatuře, označuje, si lze představit jako mlhovinu, která má z různých úhlů pohledu různě umístěné vnější hranice, ale v jejímž jádru se dá tušit obsah, který je společný všem. Tímto jádrem je politická kultura ve smyslu subjektivní stránky politického jednání.“ (Skovajsa, 2006, s. 32)

⁵ Číselná evaluace míry svobody podle propocované metodologie Freedom House hodnotí zvlášť politická práva a občanské svobody v jednotlivých zemích (pro rok 2007 193 států); průměr obou ukazatelů pak zařadí zemi do jedné z kategorií: svobodná – částečně svobodná – nesvobodná.

arabských zemí ohodnoceno jako nesvobodné (Egypt, Sýrie, Katar nebo Saúdská Arábie, která dokonce získává nejnížší možné kvantitativní hodnocení na sedmi-bodové stupnici a řadí se tak k zemím, jako jsou Severní Korea či Turkmenistán). Celkem 33 % zemí arabského světa je označeno za částečně svobodné (Maroko, Kuvajt či Jordánsko). Jedinou zcela svobodnou zemí na tomto území je podle zprávy Izrael, který ovšem nepatří k arabským státům. (Freedom House Global Survey Data, 2008)

Vlády většiny muslimských zemí jsou vesměs buď nedemokratické monarchie, vojenské režimy, osobní diktatury, anebo kombinace všech těchto režimů. Ty se často opírají jen o omezenou rodinnou, klanovou nebo kmenovou základnu⁶ a v některých případech jsou silně závislé na zahraniční podpoře. Pouze dva režimy tohoto regionu (v Maroku a v Saúdské Arábii) se pokusily dovolávat určité formy islámské legitimacy. Zbytek těchto vlád ani neměl podklad, pomocí něhož by mohl svou politiku ospravedlnit (z hlediska hodnot islámských, demokratických či národních). (Huntington, 2001, s. 112)

Všechny demokratizační vlny, které kdy zasáhly různé světové regiony, se muslimských zemí dotkly jen okrajově. Funkční náhražkou demokratické opozice proti autoritářským režimům v muslimském světě byli (a stále zůstávají) islamisté a *ulamá*⁷, tj. skupiny soustředěné kolem mešit. Obdobnou roli sehrály náboženské struktury (kněží, pastoři a laické náboženské skupiny) v křesťanské společnosti při odporu vůči totalitním režimům. Podobně jako např. papež Jan Pavel II. byl ústřední postavou pádu komunistického režimu v Polsku, ajatolláh Chomejní zase rozhodnou měrou přispěl ke konci Šáhova režimu v Íránu.

V islámských zemích během devadesátých let dvacátého století právě islamiistická hnutí ovládala a často monopolizovala opozici vůči vládě. Jejich síla do jisté míry odrážela absenci či slabost ostatních alternativních opozičních zdrojů. Levicová a komunistická opozice se zdiskreditovaly a s rozpadem Sovětského svazu ztratily i svou oporu. Liberální demokratické opoziční skupiny sice ve většině muslimských zemí existovaly, ovšem omezovaly se jen na úzký okruh intelektuálů, kteří své vzdělání získali hlavně na západních školách. Tyto opoziční skupiny nikdy nebyly, až na příležitostné výjimky, schopny v muslimských zemích získat masovou podporu. (Huntington, 2001, s. 64)

⁶ V takzvaném arabském světě nenajdeme stát, jehož politické uspořádání by bylo možné označit za demokratické. Dokonce i ty režimy, které ještě v šedesátých letech vzbuzovaly naději, že by se „mohly polepšit“, jsou dnes méně svobodné než před čtyřiceti lety. Přežily dokonce i rozpad bipolárního světa. Státy arabského světa patří k nejméně svobodným, demokratickým a liberálním i v globálním srovnání (viz Freedom House Global Survey Data, 2008).

⁷ *Ulamá* – (pl. od arab. *álím*) učenci, znalci islámského práva, nejvyšší vrstva náboženských činitelů v islamu.

Naopak v důsledku populačního růstu v islámských zemích⁸ (zejména pak ve skupině mladých lidí ve věku patnácti až čtyřicetiletých) se vytvářejí početné zálohy, ze kterých čerpá islámský fundamentalismus a terorismus. Jde o masy, které hledají východisko z tísnivé ekonomické a společenské situace buď v emigraci, nebo v přimknutí k náboženským sektám. Případně se z nich také rekrutují posily teroristických skupin jako je *al-Qá'ida*⁹, která má na svědomí i události z 11. září 2001.

Útok na Světové obchodní centrum v New Yorku přirovnává F. Zakaria k šoku. „Západu to doslova vzalo dech.“ (Zakaria, 2004, s. 151) Teroristický čin se stal podnětem k tomu, že si Západ uvědomil politickou nefunkčnost arabského světa.

Mnozí se ptají: proč je tomu tak? Proč je právě tato část světa takovou politickou chimérou? Islamisté, kteří v islámu spatřují spásu pro národy, jež byly dlouho rukojmími západní kultury a ekonomiky, na to mají jednoduchou odpověď: podle nich spočívá problém arabských zemí v tom, že nejsou dostatečně islámské. Podle mého názoru není toto tvrzení oprávněné, historie ho vyvrací dostatečně. Jasným příkladem je *Talibán*. Tato radikální nábožensko-politická skupina, ideově založená na kombinaci radikálního islámu a paštúnského nacionalismu, zavedla v letech 1996-2001 v Afghánistánu totalitní stát. Ten byl založen na radikální verzi islámského práva *šari'a*, zpřísněného navíc o některé staré paštúnské zvyky.

Je však pouze islám (a s ním související faktory) hlavním důvodem nízké úrovně demokracie v islámském světě? Hledání odpovědí na tyto otázky je hlavním cílem této knihy.

Názory západní vědecké veřejnosti na vyhlídky demokratizace muslimských zemí se výrazně liší. Často je islámský svět chápán jako synonymum autokratických až diktátorských režimů. Kupříkladu politolog S. Huntington ve své práci *Střet civilizací* (1993) považuje autokracii za vnitřní determinaci daného nábožensko-civilizačního okruhu; ta v součinnosti s dalšími faktory má v budoucnu vés k nevyhnutelnému „střetu civilizací“.

Proti tomuto pohledu se ostře ohradila část světové i české vědecké veřejnosti, která Huntingtonovu hypotézu z akademických pozic zpochybnila. Např. český arabista M. Mendel soudí, že v tomto „obsahově rozostřeném eseji“ Huntington svou typologii „civilizací“ založil na špatných předpokladech, povrchní znalosti světových dějin a náboženské i etnické geografie. Výrazněji nevyzněla ani charakteristika

⁸ Dlužno dodat, že demografický vývoj v arabských zemích je stejně dynamický jako v Asii. Ale zatímco asijské země (zejména Indie, Vietnam, Filipíny a podobně) růst počtu obyvatelstva ekonomicky posiluje, muslimské země stejný růst spíše oslabuje. (Huntington, 2001, s. 112)

⁹ *al-Qá'ida* – militantní islámská organizace, založená v 80. letech 20. století, jejímž hlavním cílem je nastolení ryze muslimských států na Arabském poloostrově a šíření islámské víry do jiných zemí.

„islámské civilizace“, s níž by se měl střet Západu odehrát především. (Mendel, 2002b) Přesto nemalá část západní veřejnosti spatřuje v islámu příští hrozbu Západu a jeho institucím. Podle nich je islám (případně islámský fundamentalismus) iracionální, ve své zásadě protidemokratický a jím vyznávané hodnoty jsou neslučitelné s hodnotami sekulárně orientovaných společností.

Další skupinou jsou postmoderní sociálně-kulturní relativisté s rovněž široce diskutovanou a oponovanou koncepcí, podle které je další vývoj demokratizace výlučně vnitřní záležitostí historicky zakódovaného hodnotového systému. Nikdo zvenčí tedy není oprávněn do tohoto stavu jakkoli zasahovat či k němu vznášet připomínky. Jejich názory na očekávaný vývoj se však liší – od těch, kteří se zhruba ztotožňují s deterministickým názorem Huntingtonova tábora, až po opačný pól se stanoviskem, že principy demokracie jsou nejen slučitelné s islámem, ale že jsou v islámu přímo obsaženy.

Oběma skupinám oponují humanističtí idealisté s tezí, že demokratický mechanismus se opírá o obecně sdílené lidské hodnoty, tudíž se s přihlédnutím k některým kulturně daným odlišnostem může prosadit (případně časem nevyhnutelně prosadí) i v tradičním „příbytku islámu“¹⁰.

Zkoumání vlivu islámské politické kultury na demokracii a práva jedince v zemích arabského světa¹¹ s více než 340 miliony obyvatel je aktuální zvláště v kontextu současného politického vývoje. Zejména pojem „islámský fundamentalismus“ je něčím, na co se soustřeďuje pozornost celého světa (veřejnosti, politiků, novinářů, odborníků zabývajících se problematikou Blízkého východu a samozřejmě také všech muslimů). Islámský fundamentalismus v současné době představuje nejviditelnější a nejvýraznější příklad oživování tradiční politické kultury. Ve své práci *Nacionalismus* (2003) Ernest Gellner zdůraznil: „Konec dvacátého století zažil dvě velká překvapení na poli ideologie. Prvním z nich byla síla a vitalita islámu, který dokázal úspěšně odolávat sekularizaci života společnosti, druhým pak bylo náhlé, totální a zahanbující zhroucení marxismu.“ (s. 105)

Nicméně systematické studie o tom, je-li to islám nebo jiné faktory, které ovlivňují formy vlády a politického rozhodování v muslimských zemích, či zda jde o kombinaci obou, zatím nepřinesly mnoho průkazných výsledků, jež by potvrdily první nebo druhý předpoklad. (Price, 1999) Zásadní otázkou však zůstává, zda je islám skutečně oním rozhodujícím faktorem.

¹⁰ *dār al-islām* – „dům islámu“, který se nazývá také „dům pokoje“ nebo míru – oblast, v níž platí *šari‘a*, islámský právní řád. Do ní spadají všechny země, kde je islám státním náboženstvím.

¹¹ Pojem arabský svět zde používám jako synonymum pro „islámský svět“. V arabských zemích bez výjimky je islám státním náboženstvím. To, že další „islámské země“ nejsou částí „arabského světa“, nechávám pro účely této práce stranou.

Hledání odpovědi na tuto otázku je usnadněno tím, že islám je dostatečně identifikovatelným náboženstvím, neboť jeho základní doktríny a zákony jsou zaznamenány písemně v Koránu¹² nebo jsou zachovány ústní tradicí v *sunně*¹³. Ta se opírá o uzavřený a kanonizovaný soubor tradic. Tím se výrazně zvyšuje spolehlivost poměřování vlivu islámské politické kultury v různých zemích islámského světa.

Tato kniha se nezabývá teologií, metafyzikou, výkladem Koránu ani právní vědou. Nesleduje do hloubky ani historická témata a nezabývá se nijak podrobně všemi hnutími či osobnostmi, jež se objevily na scéně moderní politiky islámského světa. Také se nepokouší prezentovat islám v celé jeho hloubce a šíři – věnuje se sunnitskému islámu¹⁴. Zkoumání budou podrobeny pouze základní dimenze politického islámu, nikoli islám jako celek. Pokud chceme porozumět politickému rozhodování na Blízkém východě a pochopit, proč v tomto regionu převládá autoritářství nebo rovnou despotismus, musíme do analýzy nezbytně zahrnout jak výzkum politické kultury, tak analýzu faktorů, které ovlivňují rozhodovací procesy aktérů a determinují jejich politické chování a strategie.

Kniha se soustředí zejména na zodpovězení těchto hlavních otázek:

- 1. Jaká je politická kultura na Blízkém východě. Je islám hlavní příčinou autoritářství a despotismu v arabských zemích?**
- 2. Může být islám sekularizován?**
- 3. Je islám slučitelný s liberální demokracií v případě, že je ideologickým východiskem pro způsob vlády?**

Protože nemáme příklad existující islámské demokracie, je nezbytné obezřetně zvažovat všechny faktory, které ovlivňují politické rozhodování na Blízkém východě. Na základě analýzy těchto faktorů vyvodíme závěr o vztahu mezi islámem, demokracií a lidskými právy, který by bylo možné vztáhnout na všechny země s převážně muslimským obyvatelstvem.

¹² Korán – (arab. „recitovat“) základní náboženský text islámu, soubor Božích zjevení, která lidstvu zprostředkoval Prorok islámu Muhammad.

¹³ *Sunna* – tradice, norma jednání a chování odkazující na „zvyklosti“ Proroka Muhammada, tj. soubor Muhammadových skutků, myšlenek a výkladů Koránu, jeho slova, zvyky, činy a příkazy, jak si je muslimové pamatují a uchovávají v podobě zpráv, *hadithů*. *Sunna* představuje pro muslimy nejdůležitější souhrn norem ihned po Koránu. Prorok Muhammad sám striktně odlišoval Boží zjevení od svých myšlenek. První je obsaženo právě v Koránu, druhé tvoří tzv. *sunnu*.

¹⁴ Sunnité, také sunnitští muslimové – muslimové většinového směru islámu sunny (zhruba 85 % z celosvětového počtu muslimů), kteří se odvolávají na příklad proroka Muhammada většinou právní tradicí muslimské komunity (na rozdíl od ši'itů, kteří podporují legitimitu islámské moci jen v linii Muhammadova bratrance a zetě Alího).

Na islám se až příliš často pohlíží jako na monolitický, iracionální a pro ostatní svět nepochopitelný fenomén. V některých případech si stačí přečíst pouze titul studie, ze kterého lze vyvodit její obsah.¹⁵ Někteří odborníci na Blízký východ (kupříkladu Kramer, 1996; Dennis, 1996) neustále varují před hrozbou, kterou pro Západ představuje monolitický a nepřátelský islám. Islám je zkrátka fenoménem, který vyvolává strach, považuje se za nepřátelský vůči Americe a Západu jako celku. V důsledku toho se pak pohlíží na vše, co je na muslimských národech obtížně vysvětlitelné nebo pochopitelné, jako na znak islámu. Jedním ze způsobů, jak tuto domněnku ověřit, je využití výzkumných postupů, obvyklých v politických vědách, pro systematické srovnání muslimských a nemuslimských společností nebo muslimských zemí mezi sebou za účelem poznání, které z jejich atributů mají svůj skutečný původ v islámu.

¹⁵ Například novinář Robin Wright (1986) nadepsal svou knihu o oživení islámu titulkem: *Sacred Rage: Wrath of Militant Islam*. Hiro (1989) označuje konflikt na Blízkém východě za svatou válku: *Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*. Novinové titulky burcovaly nepodezřívavé Američany: „The Muslims are Comming“ (Muslimové přicházejí) a varovaly před „Sweeping Tide of Islamic Fundamentalism“ (Zničujícím přílivem islámského fundamentalismu).

Cílem této kapitoly je vyhodnocení role tradiční politické kultury v dílech klasiků i v aktuálních vědeckých interpretacích z pohledu aplikovatelnosti a vhodnosti předestřených definic a tezí pro muslimskou společnost. Dnes je již shromážděno množství poznatků reflektujících vztah mezi politikou a islámem; v této kapitole se zaměříme na to, jak byl tento vztah studován v minulosti. Rovněž poukážeme na významný pokrok ve shromažďování informací o islámu jako politické síle, ačkoli je stále ještě vnímán jako náboženství. V minulosti se však v mnoha případech věnoval až příliš velký prostor předpovědím, jaký typ politického islámu se prosadí v budoucnosti, zatímco jen málo pozornosti se udělovalo systematické analýze jeho důsledků. Výzkum, uskutečněný na početném vzorku muslimských zemí, dává každé z nich jiný obraz, což svědčí o nutnosti alternativních přístupů ke studiu politické kultury islámu a Blízkého východu. V následující části je tedy provedena podrobnější analýza stavu dosavadního výzkumu.

2.1 Politická kultura a rozvoj

Studium politické kultury se nyní těší zvýšené pozornosti a je výzvou pro paradigma, kterými se řídí rozhodovací procesy na národní úrovni. G. A. Almond a S. Verba vydali v roce 1963 významnou práci *The Civic Culture*, kde pojímají politickou kulturu dvěma způsoby. Jednak jako systém víry, symbolů a hodnot určujících situaci, ve které se uskutečňuje politická činnost, a jednak jako model či vzorec chování jednotlivců v politice.

Východiskem pro klasifikaci politické kultury se pro Almonda stal vztah lidí k politickému systému a typ jejich orientace na systém. Spolu s Verbou (1963, s. 32) rozlišoval tři úrovně této orientace: vědomou, citovou a hodnotovou. Dále diferenciovali tři typy politické kultury z hlediska vztahu lidí k politickému systému: účastnickou (participační), politickou kulturu podřízenosti a „lokální“ (parochiální) politickou kulturu. Rozdíly v politické kultuře národů nejsou výsledkem zvláštního ducha, jak se odborníci domnívali v 19. století, ale spíše důsledkem specifického historického vývoje.

Část hodnotových orientací, které se promítají i do politiky a formování politické kultury, má svůj původ v typu převládající ekonomické aktivity. V této souvislosti

můžeme hovořit o politické kultuře agrární a industriální. Pro první typ je charakteristická nižší sociální mobilita, paternalismus, autoritářství a orientace na kolektivismus, pro druhý naopak individualismus, demokratismus, vysoká mobilita a kult spotřeby. Tyto rozdíly se promítají např. do výběru vůdce, respektive vedou k preferenci odlišných prioritních vlastností, které by vůdce měl mít. Agrární kultura vede k preferenci fyzicky zdatného člověka, bojovníka, industriální spíše k výběru schopného intelektuála. (Prorok, Lisa, 2003, s. 203)

Neméně významným faktorem pro formování politické kultury je sociální struktura a její proměny. Jednotlivé sociální vrstvy mají vzhledem ke svému rozdílnému zakotvení ve společnosti rozdílné potřeby a zájmy. Jejich společenské pozice ovlivňují emoce, stupeň či možnost realizace (spolu se seberealizací), hodnoty, způsob myšlení a vztah k politice. Nižší, méně vzdělané společenské vrstvy zpravidla vyžadují razantní, ideologicky orientovanou politiku, na rozdíl od vrstev vzdělanějších. Nižší vrstvy jsou také spíše politicky pasivnější než vrstvy střední a vyšší. Rozdíly v politickém chování jsou ale i mezi muži a ženami. Ženy jsou zpravidla konzervativnější a zároveň více pacifisticky orientované než muži. Rozdíly existují i mezi seniory a juniory. Mladší jedinci jsou často politicky pasivní, ale v případě aktivizace jsou obvykle radikálnější než starší generace.¹⁶

Relativně nejdůležitějšími faktory formování politické kultury národa jsou však geopolitické vlivy a náboženství. Chování jednotlivých národů je determinováno geopolitickou polohou území, počtem obyvatel, morfologií terénu apod. Jelikož politika je nástrojem realizace zájmů, a to i zájmů náboženských, hraje náboženství důležitou roli při formování politické kultury. Například v západních zemích s protestantskou tradicí je jednodušší prosazovat liberální hodnoty, než je tomu v zemích katolických nebo pravoslavných, kde měl stát tradičně pečovatelskou funkci.

Max Weber ve své práci *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1958) konstatoval, že reformní protestantství bylo rozhodujícím podnětem pro rozšíření kapitalistického způsobu výroby a akumulace kapitálu. Podnítil tím spor o tom, do jaké míry ovlivňuje politická kultura jak politický, tak ekonomický systém. Weberovi kritici argumentovali, že jsou mnohem důležitější faktory, jako například zeměpisná poloha, dosažený stupeň blahobytu či historické podmínky vývoje. Tím byla zahájena debata mezi stoupenci kulturních, strukturálních a racionálních teorií

¹⁶ Názor zastánců teorie racionální volby, že individua prosazují pouze své vlastní zájmy, je jistě správný, ale nemůže sám o sobě vysvětlit proces politického rozhodování a jeho výsledky. Je velmi pravděpodobné, že saudskoarabský muslim by neučinil stejná rozhodnutí o alokaci státních veřejných prostředků jako světsky orientovaný Američan, pokud by se oba měli rozhodovat ve stejných politických strukturách a disponovali stejnými zdroji.

vývoje, která postavila před přívržence teorie politické kultury následující úkoly (Price, 1999, s. 10):

1. Dokázat, že politická kultura není pouhým konceptem použitelným pro popis všeho anomálního v dané společnosti.
2. Dokázat, že rozdíly v politické kultuře mohou vysvětlit rozdíly v politickém chování vlád, které v průběhu času vyústí ve změnu politického konání.
3. Kodifikovat a identifikovat různé varianty politické kultury.

Max Weber (1958) argumentoval tím, že pouze kapitalisticky orientované společnosti jsou schopné modernizace a byrokratizace. Podle Webera to bylo šíření myšlenek protestantismu, které podnítilo ve společnosti transformaci sdílených postojů a víry. Z této nové ideologické koncepce vzešly podněty pro formování nového typu hospodářství a výrobních postupů. Přechod od ideologie, stojící na náboženství, k sekulárně „racionální“ ideologii se stal základním kamenem liberálních vývojových teorií konce padesátých a šedesátých let minulého století. Ve stejné době se zdálo, že role náboženství v politice klesá, a to jak ve Spojených státech, tak i v Evropě. (Jurgensmeyer, 1993)

2.2 Islám a politické teorie

Jedním ze základních předpokladů liberálních vývojových teorií je teze, že odstoupení od tradiční politické kultury je nezbytnou etapou pokroku ve vývoji. Za „říši svobody“ proto klasičtí liberálové považují občanskou společnost, zatímco stát je „říše donucení“. Stát je přinejlepším nezbytné zlo v tom smyslu, že společnosti vnucuje kolektivní vůli a omezuje svobodu a odpovědnost jedince. (Hloušek, 2003, s. 59)

Tezi, že tradiční politické kultury nepodporují racionalizaci, modernizaci, či rozvoj občanské společnosti, kritizují konzervativní teoretici. Ti argumentují potřebou zachování tradičních hodnot, protože ty podporují soudržnost národů v obtížných obdobích rychlého růstu. Kromě toho má silný konzervatismus paternalistický myšlenkový proud, který líčí vládu jako otce ve společnosti. Vychází z toho, že autorita státu, stejně jako autorita otce, je přirozenou nutností a zákonitostí, která se vykonává pro dobro občanů. (Heywood, 1994, s. 67) Podle této teze je zachování tradic součástí modernizace.

To, že se tradice a modernizace vzájemně nevylučují, a že vývoj není procesem, který prostupuje všechny vrstvy společnosti stejnoměrně, přesvědčivě dokazuje vývoj kultury měst jako Káhira nebo Damašek, jež jsou živoucími laboratořemi integrace starého a nového.