

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Bakalářská práce

Moderní společnost: sekularizace a desekularizace na

Blízkém východě

Martin Vovsík

Plzeň 2016

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Humanistika

Bakalářská práce

Moderní společnost: sekularizace a desekularizace na

Blízkém východě

Martin Vovsík

*Vedoucí práce:*

Mgr. et Bc. Dagmar Demjančuková, CSc.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2016



Prohlašuji, že jsem práci zpracoval samostatně a použil jen uvedených pramenů a literatury uvedených v seznamu na konci práce.

*Plzeň, březen 2016*

.....

### **Poděkování**

Rád bych touto cestou vyjádřil poděkování Mgr. et Bc. Dagmar Demjančukové, CSc. za cenné rady a připomínky při psaní této práce.



## Obsah

1	Úvod .....	8
2	Sekularizace .....	11
2.1	Obecné sekularizační teorie .....	11
2.2	Sekularizace ve formátu islámu a Blízkého východu .....	18
3	Procesy desekularizace a sekularizace ve vybraných zemích regionu.....	28
3.1	Egypt .....	28
3.2	Írán .....	34
3.3	Libanon a Sýrie.....	43
3.4	Turecko.....	51
4	Závěr.....	56
5	Seznam použité literatury a pramenů.....	59
5.1	Knižní zdroje.....	59
5.2	Internetové zdroje.....	59
6	Resumé .....	63

# 1 Úvod

Pro svoji bakalářskou práci jsem si vybral téma *Moderní společnost: sekularizace a desekularizace na Blízkém východě* v rámci českých dějin v evropském kontextu. Zasazení tématu do oblasti Blízkého východu jsem zvolil především s ohledem na jeho současnou aktuálnost a samozřejmě také na osobní zájem o tento region. Pro vypracování práce jsem vybral pět zemí – Egypt, Írán, Libanon, Sýrii a Turecko. Každá z těchto zemí prošla ve svém vývoji zcela odlišným historickým procesem, který měl specifický vliv na projevy sekularismu a desekularismu v těchto státech. Tento výběr představuje určitý vzorek, jehož výběr bych rád prostřednictvím tohoto úvodu také zdůvodnil.

Egypt je země s bohatou zkušeností s vojenskými režimy a celkově velkým vlivem armády na politický život. V částech věnovaných egyptské situaci se pokusím nahlédnout současný stav země. Budu se zabírat například tím, zda byl Egypt armádním převratem uchráněn před radikálním islamismem Muslimského bratrstva, nebo zda šlo o pouhou uzurpaci moci vojenskými špičkami. Írán ve své snaze prosadit tvrdě sekularizovaný stát, dospěl až k desekularizující protireakci. V současné době je veškerá politická moc podřízena ajatolláhovi, jakožto nejvyšší náboženské a politické autoritě. Libanon, ve kterém žily vedle sebe rozdílné náboženské menšiny ve stavu určitého stupně tolerance. Náboženské iniciativy se začaly protlačovat do politiky a vedly poté k občanské válce, která zanechala následky v podobě sektářské roztříštěnosti prolínající se do roztříštěnosti politické dnešní doby. Sýrie, která dlouho setrvala pod vlivem vládnoucího rodu, jehož členové byli zároveň členy náboženské menšiny. Dnes země rozervaná probíhající občanskou válkou. Pozornost zaměřím na to, zda zde před občanskou válkou byla zajištěna práva pro ostatní vyznání, zda se jednalo o sekularizovaný stát, nebo jen o určitou formu diktatury. Turecko, které se jeví na první pohled jako úspěšný vzor proběhlé sekularizace a demokratizace dle západního modelu. Naráží ovšem na určité aspekty politiky, které by ve zcela sekularizovaném státě podle západních představ své místo ve společnosti neměly.



V práci uvedu také samostatnou kapitolu o sekularizaci a sekularismu, chápání těchto termínů a obecnější pohled na směřování v této perspektivě nejen v regionu Blízkého východu. Není záměrem přinést srovnání mezi chápáním procesu sekularizace v západním a blízkovýchodním pojetí. Pokud v této práci hovořím o takzvané Západní civilizaci, je tím myšlena civilizace, která by se dala označit také jako euroatlantická. Tedy civilizace čerpající z latinské křesťanské a antické tradice, reprezentovaná v této podobě hlavně USA, Velkou Británií a Francií.

Probíhající procesy sekularizace a desekularizace v zemích Blízkého východu v období minulého století, jsou klíčové pro pochopení současné situace. Vzhledem k důležitosti náboženství v oblastech s většinovým podílem islámského obyvatelstva, jsou probíhající, nebo proběhnuší, procesy sekularizace a desekularizace klíčovým faktorem pro poznání současného vývoje těchto zemí. Představuji pouze určité pasáže, které považuji za klíčové pro chápání celého procesu, a které nějakým způsobem ovlivnily současný vývoj té které země. Přesto nezacházím hlouběji do historie, než je počátek 20. století. Jedním z důvodů je to, abych nepředkládal zbytečné množství informací, které s mým tématem souvisí pouze okrajově. Druhým důvodem je samotný název tématu, jehož část se jmenuje moderní společnost, považuji tedy za relevantní epochu pro toto téma vymezit počátkem minulého století. Ve 20. století proběhla většina událostí, které měly přímý či nepřímý vliv na dnešní stav sledovaných zemí.

Ve své práci užiji metody komparace, především ve smyslu porovnávání historického stavu konkrétní země se stavem současným. Komparaci jednotlivých útvarů mezi sebou budu provádět pouze výjimečně a pouze v určitých aspektech, neboť se domnívám, že úplné porovnání všech hledisek by vyžadovalo značnou generalizaci a výsledek by proto nebyl hodnotný. Další metodou, kterou jsem využil, byla analýza jednotlivých informací získaných z rozdílných zdrojů, systematizace a sumarizace těchto skutečností do uceleného bloku, jehož výsledek vám na následujících stránkách představím.

Mým cílem tedy bude v této práci představit probíhající procesy sekularizace a desekularizace na Blízkém východě v horizontu minulého století, především pak s důrazem na období posledních několika let, až jednoho desetiletí. Samotná část v názvu tématu, *moderní společnost*, stanovila časovou hloubku, kterou se hodlám zaobírat. Zaměřím se na klíčové historické okamžiky, které jsou důležité pro chápání současné situace u pěti zvolených států – Egypta, Íránu, Libanonu, Sýrie a Turecka. Budoucí směřování těchto procesů je komplikovanější a svým rozbohem by mnohonásobně překročilo rozsah této práce. Představím proto pouze minulý a současný vývoj výše zmíněných zemí s cílem zdůraznit rozmanitost tohoto regionu a rozmanitost oblasti, kterou mnozí vnímají jako homogenní objekt.

Budu vycházet především z internetových, zahraničních zdrojů. Internetové zdroje volím především pro jejich aktuálnost a možnost nabídnout více vzhledů do daného tématu, přičemž při jejich logické filtraci je považuji za stejně relevantní jako zdroje knižní. Cizojazyčné zdroje volím proto, že jsem při výše zmíněné filtraci nebyl schopen nalézt téměř žádný hodnotný český zdroj, který by již své informace nečerpal z obsáhlejšího cizojazyčného zdroje.

## 2 Sekularizace

V této pasáži představím nejprve obecné teorie určitých vědců týkající se sekularizace, přesunu náboženství do osobní sféry jedinců a otázku toho, zda je náboženství v dnešním pojetí již vyčerpanou hodnotou, nebo je pouze součástí určitého obratu, který zasahuje celou společnost. Ve druhé části blíže specifikuji sekularizaci v regionu Blízkého východu na zcela konkrétních příkladech, stejně jako chápání sekularizace ve specifiku arabského pohledu. Načrtnu příčiny probíhajících procesů v historicko-sociálním kontextu a důsledky již proběhlých událostí.

### 2.1 Obecné sekularizační teorie

Abychom byli schopni hovořit o sekularizačních procesech na Blízkém východě, je třeba si nejprve představit obecné teorie, které vymezují sekularizaci jako proces. Je nutné vědět co je kořenem těchto procesů, co lze považovat za projevy sekularizace, co nikoliv a jaká je vlastně spojitost mezi náboženstvím a společností. Co toto vymezení ještě více komplikuje je fakt, že neexistuje žádná jednotná teorie sekularizace, ale těchto teorií je poměrně velké množství. Na těchto stránkách představím proto pouze několik z nich.

Jedním z významných představitelů kteří se zabývali vztahy mezi společností a religionistikou byl britský profesor z Oxfordu, Bryan Ronald Wilson (1926 – 2004). Ten tvrdí, že samotný proces sekularizace je součástí přerodu společnosti. Společnost se proměňuje ze stavu, který by se dal popsat jako tradiční, do moderního systému ve kterém náboženství pozbývá svojí tradiční roli. Náboženství je součástí onoho tradičního společenského systému, který byl obohacen o prvky nadpřirozena. Lidé vzhlíželi k náboženství, hledali útěchu v neklidných obdobích, nahlíželi v něm budoucí směřování a oporu svého životního údělu. Podporovalo rovněž solidaritu, morální normy a bylo spojené s navazováním společenských vztahů. Náboženství také pomáhalo konzervovat

stávající společenský systém, předkládalo důvody pro sociální rozvrstvení z hlediska politické a majetkové moci.<sup>1</sup>

Moderní typ společnosti je ale odlišný, je anonymní, nejsou zde podle Wilsona uplatňovány žádné vztahy ve smyslu závislosti jedince na určité lokalitě. Moderní společnost nese prvky masovosti, technologizovanosti, silné racionalizace. Je řízena praktickými předpisy získanými primárně empirickou cestou. Pro svoji funkčnost tak nepocituje potřebu existence žádného nadpřirozena, moderní společnost je zcela soběstačná, autonomní a vnitřně zcela soudržná, své úsilí směřuje výhradně na praktické zájmy. Sekularizace je tedy procesem, kdy náboženské instituce ztrácejí svůj význam pro společnost, stávají se nadbytečnými. Kontrolu nad společností přebírají výhradně světské úřady, které získávají větší podíl majetkový, mocenský a funkční, které ztratily instituce náboženské. Lidé ve společnosti postupně věnují poměrově pouze malou, nebo žádnou část energie, času a prostředků sakrálním hodnotám. Sekularizace je procesem ovlivňujícím společnost jakožto celek, neboť dochází ke změně celého společenského systému v aspektech jak individuálních, tak institucionálních. Brian Wilson ovšem nezachází tak daleko, aby tvrdil, že nastává sekularizace trvalá a absolutní. Nepopírá vliv náboženství v lidském životě, jeho schopnost nabízet odpovědi na existencionální otázky, nabízet alternativy pro určité lidské nemateriální potřeby. Nelze náboženství nahradit, nebo zcela vytlačit. Proto i mimo jiné vznikají nová náboženská hnutí nebo nastávají období, kdy je religiozita více na vzestupu.<sup>2</sup>

Wilson chápe proces sekularizace jako stav, kdy náboženské myšlení, instituce a náboženské praktiky ztrácejí svoji roli v životě společnosti. Tento proces podle něj začal ve 20. století a pokračuje i dnes, každá společnost pak na sekularizaci reaguje jinak. Sekularizace pro něj ale neznamená vymizení religiozity, spíše jde o její přeměnu v jiné formy, mizí však magické kořeny a emocionalita pojící se s vírou. Nezpochybňuje důležitost náboženství pro jedince i společnost, protože na náboženství nepohlíží pouze z jeho funkcionálního a institucionálního hlediska, ale rovněž jako na nositele

---

<sup>1</sup> VIDO, Roman. *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 70-73.

<sup>2</sup> LUŽNÝ, Dušan. *Náboženství a moderní společnost*, s. 62-65.

morálních a nadpřirozených hodnot. Spojení náboženství a moderní společnosti však podle Wilsona není možné, náboženství v moderní společnosti přežívá výhradně v individuální rovině.<sup>3</sup>

Sekularizaci definuje jako proces odmítnutí náboženství ve vlastním společenském významu. Wilson totiž rozlišuje náboženství z hlediska jeho společenského významu a významu religiózního. V procesu sekularizace nedojde k vymizení náboženství z hlediska religiózního, náboženství může hrát z tohoto pohledu v životech určitých jedinců stále svojí roli. Steve Bruce se proti tomuto názoru vymezuje, když tvrdí, že pokud dojde k výrazné sekularizaci, je posléze těžší se privátně k náboženskému odkazu přiklánět a praktikovat v jeho institucionální formě.<sup>4</sup>

Profesor Thomas O'Dea (1915 – 1974) představil takzvanou funkcionální teorii, jejímž obsahem je tvrzení, že společnost je rovnovážnou soustavou institucí, které usměrňují lidské jednání, přičemž jednotlivé instituce jsou na sobě navzájem závislé. Náboženství, jakožto jedna z těchto institucí, prokázalo svoji validitu, protože mělo nezastupitelnou roli v průběhu lidských dějin. Poskytuje také širší obraz reality, zasazuje žitý svět do širšího aspektu něčeho, co leží mimo tento svět. Nespokojenost s tímto světem a hledání útěchy odvrací pohled právě k sakrálnu, ve kterém je nacházen pocit bezpečí a možné pomoci. Účastí na rituálech lze navazovat vztahy uvnitř komunity, kde dochází k nahrazení individuálnosti okolního světa skupinovou soudržností. Náboženství také může někdy vést ke zpochybňování společenských poměrů a zavedených institucí – tato funkce je O'Deou pojmenována jako prorocká. Stojí v opozici vůči funkci kněžské, jejímž zájmem je naopak údržba sociálních poměrů, protože je sama institucionalizována, a ve stávajícím společenském řádu určitým způsobem prosperuje.<sup>5</sup>

Thomas O'Dea na náboženství nahlíží veskrze kladně, jako na funkcionální nezbytnost, přispívající k zachování společenského řádu. Proto kroky, které jsou namířeny k potlačení vlivu náboženství, narušují ve svém

---

<sup>3</sup> VIDO, Roman. *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 70-77.

<sup>4</sup> BRUCE, Steve. *Secularization*, s. 2-3.

<sup>5</sup> LUŽNÝ, Dušan. *Náboženství a moderní společnost*, s. 65-70.

důsledku sociální systém jako celek. K sekulárním snahám se tak nestaví příliš vstřícně. K jejímu rozvoji přispěl především vývoj moderních technologií, které postupně zasáhly do všech aspektů lidského života – práce, obchodu, vědy, politiky i vedení války. Technologizace společnosti vedla k přesvědčení, že je možné ovládat, ovlivňovat a formovat svět a okolní prostor. Tento prostor tak ztrácí prvek nahodilosti, neovlivnitelnosti a své vazby na sakrální a jakousi tajemnost. Ustupují emocionální a symbolické aspekty výkladu světa, které jsou nahrazovány logickými přístupy. Náboženství se postupně přesouvá do privátní úrovně jedinců, veřejný prostor se stává zcela sekulárním.<sup>6</sup>

Thomas Luckmann (1927) označil přesvědčení, že by docházelo společně s úpadkem církevní religiozity k úpadku náboženství jako takového za mylné. Náboženství bere za přirozenou součást všech společností a všech jedinců, kteří tuto společnost tvoří. K sekularizaci dochází v důsledku institucionalizace náboženství – institucionalizováním se začnou projevovat změny mezi religiozní a světskou částí společnosti. Toto rozdělení může ve svém důsledku vést k podstatným sociálním změnám, neboť se vytvářejí potencionální třecí plochy mezi zájmy politické a ekonomické elity a církví jakožto institucí. Církev jako instituce totiž praktikují vlastní politiku i v ostatních oblastech veřejného života (ekonomické zájmy, politický vliv, školství), která může být s vládní politikou v rozporu. V opačném případě se může institucionalizovaná církev dostat pod vliv politického systému, a může tak docházet k rozporům mezi oficiální a individuální formou náboženství. Luckmann pak tvrdí, že určitou formou boje proti institucionalizované formě religiozity je náboženský fundamentalismus, který vidí jako nemorální současný ekonomický a politický život společnosti, proti němuž se snaží bojovat návratem k tradicionalistickému a antimodernistickému pojetí religiozity. Tento projev je podle něj možný ovšem pouze v uzavřených společnostech a jeho globální šíření nehrozí.<sup>7</sup>

Tento poslední fakt můžeme s dnešními poznatky už s klidem označit jako mylný, protože určité formy náboženského fundamentalismu jsou rozšířeny

---

<sup>6</sup> LUŽNÝ, Dušan. *Náboženství a moderní společnost*, s. 68-72.

<sup>7</sup> Tamtéž, s. 73-81.

zcela globálně. Luckmann tvrdí, že u sekularizačních teorií je empirické ověření v určité historické perspektivě obtížné. Sekularizační teorie proto považuje za formu mytologického výkladu doby. Tento výklad je ražen vědeckou komunitou ve snaze odlišit od sebe dvě období, období religiozity a období sekularizace. Do jisté míry se pak u těchto teorií jedná o obdobu „velkých vyprávění“, tedy parafráze vzniku náboženství bez náboženství.<sup>8</sup>

Peter Ludwig Berger (1929) chápe sekularizaci jako proces, v němž jsou kulturní a společenské aspekty oproštěny od nadvlády náboženských institucí a jsou zbavovány své náboženské symboliky. Ta se projevuje v různých aspektech – laicizací vzdělávacího systému, konfiskací církevního majetku, depolitizací náboženských institucí. V kulturní oblasti dochází k ústupu náboženské tematiky v umění, věda se rozvíjí zcela nezávisle na náboženství. Dochází také k tomu, co Berger nazývá subjektivní sekularizací. Jedná se o proces, kdy jedinec nazírá na svůj svět bez náboženského dogmatismu. Pro nezápadní kultury je jako hlavní šířitel myšlenek sekularizace nahlížena civilizace Západu, zatímco uvnitř západních kultur jsou za hlavní hybnou sekularizační sílu považovány ekonomické procesy spojené s industrializací a rozvojem kapitalismu. Z těchto ekonomických sfér se také sekularizace šířila do ostatních částí společnosti. Systém vlády byl racionalizován a snahy o legitimizaci politiky pomocí náboženských odkazů byly upozaděny. Dochází k rozpadu jednolitého celku kolektivního života řízeného náboženskými úkony a obřady pod dohledem jedné institucionalizované církevní autority. Společnost se pluralizuje koexistencí různých sociálních skupin a náboženství ztrácí svoje dominantní postavení. Každý jedinec se svobodně rozhoduje, k jaké skupině bude patřit, jeho náboženská příslušnost nemůže být vynucována. Berger tento stav přirovnává k tržnímu systému, kdy se jednotlivé skupiny snaží zaujmout své potenciální členy a příslušnost k určité církvi jim nabízet jako komoditu.<sup>9</sup>

Peter Berger byl později nucen výsledky svého bádání korigovat, když prohlásil: „Myslím, že to co jsme napsali já a ostatní sociologové v 60. letech 20. století o procesu sekularizace bylo chybné. Naším základním argumentem

---

<sup>8</sup> VIDO, Roman. *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 53-55.

<sup>9</sup> LUŽNÝ, Dušan. *Náboženství a moderní společnost*, s. 85-89.

bylo, že modernita a sekularizace jdou ruku v ruce. S větším stupněm modernizace nastává větší míra sekularizace. Myslím ale, že to byl základní omyl. Většina dnešního světa není rozhodně sekulární, naopak je velmi religiózní.“<sup>10</sup> (překlad vlastní)<sup>11</sup>

Rodney Stark (1934) a William Sims Bainbridge (1940) společně vypracovali teorii, ve které sekularizaci chápou jako progresivní proces zeslabování moci institucí spojených s religiozitou. Samotná sekularizace nikdy nemůže být absolutní, vždy bude její působení vyvolávat dva typy protireakce. První je oživení doposud existující náboženské tradice, druhou možnou protireakcí je vznik nových náboženských hnutí. Sekularizace tak paradoxně stojí na počátku svého zvratného procesu – desekularizace, a je její příčinnou. Úpadek náboženských institucí totiž neuspokojí přirozenou lidskou touhu po něčem mimosvětském a neobsažitelném. Tato touha bude vždy stát u kořenů nově vznikajících hnutí, popřípadě u oživení tradičního náboženství. Stark a Bainbridge vidí spojitost mezi radikálními politickými a náboženskými hnutími především v postkoloniálních zemích. Politická hnutí se tam často hlásí k tradiční formě náboženství, za předpokladu že se její elity nezdiskreditovaly spoluprací s těmi, koho toto hnutí označuje jako své nepřátele.<sup>12</sup>

Sekularizace podle Starka a Bainbridge nikdy nemůže dospět do stádia absolutního vymýcení náboženství. I když vědecký pokrok oslaboval a oslabuje vliv náboženství, vždy budou existovat mimosvětské potřeby jedinců, na které umí uspokojivě odpovědět pouze náboženství.<sup>13</sup> Stark se ostře vymezuje vůči sekularizační tezi, když upozorňuje na nezastupitelnou roli, kterou má náboženství nejen pro společnost, ale zejména pro každého jedince.<sup>14</sup>

Robert Neelly Bellah (1927 – 2013) vidí historickou spojitost mezi náboženskými a politickými institucemi. Náboženství může tak ve výsledku plnit

---

<sup>10</sup> BAXSTROM, Ashley. *Atheism vs Religion: The Final Countdown?*, s. 1-2.

<sup>11</sup> „I think what I and most other sociologists wrote in the 1960s about secularization was a mistake. Our underlying argument was that secularization and modernity go hand in hand. With more modernization comes more secularization.... But I think it's basically wrong. Most of the world today is certainly not secular. It's very religious.”

<sup>12</sup> LUŽNÝ, Dušan. *Náboženství a moderní společnost*, s. 92-95.

<sup>13</sup> VIDO, Roman. *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*, s. 204-207.

<sup>14</sup> Tamtéž, s. 210-212.



dvě protichůdné funkce ve spojení s politikou. Může přinášet jakousi legitimitu stávajícímu režimu, který se těší jeho podpoře, nebo naopak zastřešuje revoluční a reformistická hnutí, která vystupují proti stávajícímu politickému uspořádání. Náboženství tak může zastávat prvek sociálně stabilizační, nebo destabilizující. Odluka církevní moci od moci politické neznamena absolutní vymizení náboženských prvků z politického života. Náboženství bude vždy přítomno v základech státu, neboť stálo při jeho vzniku. Stát také nemusí být nutně protináboženský, aby byl považován za sekulární. Bellah navazuje ve své koncepci občanského náboženství na myšlenky Jeana Jacquesa Rousseaua a kořeny náboženství ve společnosti hledá spíše v mravních záležitostech a v něčem, co nazývá „občanskou cťou“. Teze o tom, že moderní společnost je absolutně sekulární, materialisticky založená a jistým způsobem technologicky odlišená se podle Bellaha nezakládají na pravdě. Uznává, že moderní doba s sebou přinesla silný prvek individualizace, rozklad klasického systému mezilidských vztahů společně s narušením systému morálních hodnot, ale celý tento proces nehodnotí negativně. Není to znamení regrese, nebo progresu společnosti po růstové křivce. Jedná se o prostý vývoj, který ve svém výsledku přinese transformaci určitých oblastí lidské společnosti.<sup>15</sup>

Z výše uvedených teorií vyplývá několik styčných tezí, jejichž základní myšlenky by se daly shrnout do několika vět. I když v moderní době došlo k úpadku náboženství, je tento úpadek nutné zahrnout pouze do jeho institucionálního rozměru. Náboženství hraje, hrálo a bude hrát ve společnosti významnou roli, protože je jedním z tradičních pilířů sociálního řádu.

Zcela nepravděpodobný se pak jeví názor biologického psychologa Nigela Barbera, který náboženství a víru vidí pouze jako projev ekonomického nedostatku. Země, které jsou více religioznní, mají zároveň nižší hodnoty HDP. V budoucnu<sup>16</sup> pak podle něj dojde k poměrnému poklesu náboženství ruku v ruce s nárůstem celosvětového bohatství. Na základě dalších sebraných sociologických dat se rozhodne, zda je země většinou ateistická, či zda

<sup>15</sup> LUŽNÝ, Dušan. *Náboženství a moderní společnost*, s. 98-101.

<sup>16</sup> Barber dokonce uvádí poměrně přesný datum vítězství ateismu nad náboženstvím. Tento jev by dle jeho výpočtů, které získal na základě průměru růstu celkového HDP za posledních 30 let společně se seznamem devíti nejvíce ateistických zemí – součástí tohoto seznamu je mimo jiné i Česká republika, měl nastat kolem roku 2038.

v ní převládají lidé s náboženským založením. Tento kontroverzní výzkum, včetně jeho zpochybnitelných metod a získaných dat, má za účel pravděpodobně pouze šokovat a vyvolat určitou protireakci, což se mu podařilo.<sup>17 18</sup>

I když je možné vnímat náboženství jako ustupující fenomén, je nutné brát na zřetel, že dochází rovněž k transformaci určitých prvků, jejichž nositelem bylo a je právě náboženství, tyto prvky nadále přetrvávají v celé společnosti, řeč je například o morálce, solidaritě. Církevní instituce stále slouží jako nositelé těchto hodnot a nezřídka se angažují i v kritice společenských poměrů.<sup>19</sup> Došlo pouze k transformaci úlohy náboženství z jeho institucionalizované formy ve formu privátní. Náboženství může taktéž sloužit jako podpora stávajícího politického režimu, či se naopak stát oporou jeho odpůrců.

## 2.2 Sekularizace ve formátu islámu a Blízkého východu

Když jsme si představili proces sekularizace z obecného hlediska, je vhodné, abychom ho nyní zařadili do geografického a tematického kontextu této práce – Blízkého východu. Je totiž nutné počítat s určitými specifikami tohoto regionu i islámského náboženství. Zjistíme totiž, že nelze hovořit o sekularistické tradici v zemích s většinovým muslimským obyvatelstvem. Na dalších stránkách konkretizuji tento aspekt a vysvětlím, jaké obtíže vládnou sekularizačním snahám na Blízkém východě.

Je třeba konstatovat, že direktivní snahy sekularizovat společnosti na Blízkém východě často dospěly k opačnému efektu – tedy k její desekularizaci, společně s nárůstem politické moci islamistických hnutí a odporem vůči režimu prosazujícímu sekularizaci. Sekularizace je procesem multidimenzionálním, ve kterém jsou diferenciaci a náboženská racionalizace procesy nejdůležitějšími. Diferenciací je míněno oddělení náboženství

---

<sup>17</sup> BAXSTROM, Ashley. *Atheism vs Religion: The Final Countdown?*, s. 1-2.

<sup>18</sup> BARBER, Nigel. *Atheism to Defeat Religion By 2038*, s. 1.

<sup>19</sup> RÉMOND, René. *Náboženství a společnost v Evropě*, s. 237-238.

od ostatních sfér a podsystémů společnosti (můžeme jednodušeji hovořit jako o oddělení církve a státu). Náboženská racionalizace znamená přechod od posvátného k profánnímu. Sekularizaci ale nelze pokládat za proces lineární, jedná se o vývoj, ve kterém proti sobě stojí sekulární a náboženská hnutí. Na vzestup jednoho pak reaguje druhé protireakcí.<sup>20</sup>

V islámských společnostech existuje historicky silné sepětí politického, občanského a náboženského života, které se přelévá do celé společnosti a tvoří ucelený formát, který je potřeba takto nedělitelně vnímat. Druhým specifikem islámského náboženství je skutečnost, že postrádá pevnou hierarchickou strukturu, neexistuje jediná určitá autorita, která by byla v náboženských otázkách uznávána většinou muslimského světa.<sup>21</sup> Formálně například ulamá nedisponuje žádnou právně-politickou mocí, ovšem jejich postavení není žádným způsobem sekulárně ohraničeno. V praxi si tak ulamá může zachovávat podstatný vliv na školský systém a právní otázky. V minulosti se o propagaci určité formy sekularizace snažil například egyptský reformátor, politický teoretik a nacionalista Muhammad Abdo (1849 – 1905). Abdo zastával modernistické myšlenky implementované do politiky i do výkladu víry. Otevřeně vyzýval k opuštění praktikované polygamie a práva na snadný rozvod, jakožto nepodstatných prvků islámu. Zajímal se také o myšlenky učení mu'tazila,<sup>22</sup> zasazoval se o náboženskou snášenlivost a uznávání ženských práv.<sup>23</sup>

V posledních letech je patrná tendence růstu vlivu islámu v zemích s muslimským obyvatelstvem. Podle Ernesta Gellnera (1925 – 1995) je toto posilování vlivu náboženství zapříčiněno jednak absencí institucionalizované formy vrstvy kněží, dále existencí právní vědy, která má religiózní kořeny a odvozováním exekutivní moci od Boha. I když je možné islám považovat za konzervativní náboženství, přesto obsahuje některé prvky, které jsou přitažlivé i v době moderní. Podle Gellnera je to přesný životní řád, rozvíjená

---

<sup>20</sup> GOLDSTEIN, Warren. *Secularization and The Iranian Revolution*, s. 51.

<sup>21</sup> RÉMOND, René. *Náboženství a společnost v Evropě*, s. 228-229.

<sup>22</sup> Mu'tazila bylo učení rozvíjené v 8. – 10. století které neslo prvky racionalismu, novoplatonismu a aristotelismu. Učení upřednostňovalo metaforický výklad Koránu před jeho striktní interpretací a vyvolalo diskuse o tom, zda je Korán dílem Božím a bezchybným, nebo zda může být poznamenán chybami lidskými.

<sup>23</sup> MAITAH, Mansoor. *Politická a ekonomická kultura islámu na Blízkém východě*, s. 70-72.

solidarita uvnitř společnosti i perspektivu posmrtného života. Vliv islámu ve společnosti rozhodně neklesá, spíše naopak. Islám se nestahuje do privátní oblasti tak jako v Západním světě, ale naopak prostupuje skrze celou společnost, od vrstvy politické, přes ekonomickou, až po sféru kulturní. Nedochází pouze k restauraci náboženských institucí a desekularizaci občanských a státních institucí, ale obnovuje se žité, praktikované náboženství. Nastává také na první pohled paradoxní jev, nárůst členské základny nábožensky založených jedinců v segmentu městského a vysokoškolsky vzdělaného obyvatelstva. Gilles Kepel (1955) upozorňuje, že jsou to právě tito lidé, vzdělávaní na univerzitách západního typu, kteří se stávají nejvíce horlivými, aktivními zastánci náboženství. Tento jev je vysvětlován tím, že se tato sociální skupina setkala se západní dekadencí, individualizací, morálním úpadkem a odcizením.<sup>24</sup> Příklon k islámu proto slouží jako protireakce, neboť náboženství je vnímáno jako zvrtný proces vůči tomuto úpadku. Je proto mylné se domnívat, že tato desekularizace je iniciována pouze určitou vrstvou společnosti. Mnozí fundamentalisté pocházejí naopak z ekonomicky zajištěných a vzdělaných vrstev.

Neexistují žádné prokazatelné sociologické výzkumy, které by stanovily, proč islám takřka nepodléhá sekularizačním snahám. Lze nicméně vypočítat určité předpoklady tohoto procesu, ty vycházejí z náboženských tradic, historických skutečností i ze specifčnosti regionu. Islám představoval pro arabské politiky oporu v procesu dekolonizace, později sloužil jako protipól westernizaci a globalizaci.<sup>25</sup> Islámský fundamentalismus je podle Bruce spíše než konverzí sekulárních jedinců k náboženskému životu, reakcí na znejistnění tradičního společenského uspořádání a neuspokojivý ekonomický stav již nábožensky založených lidí.<sup>26</sup>

Vzestup islámu v arabských společnostech nastává zejména po Šestidenní válce (5. – 10. června 1967), ve které Egypt, Sýrie, Jordánsko, Irák včetně „dobrovolných oddílů“ z dalších arabských zemí utrpěly zdrcující vojenskou porážku. Psychologický dopad prohrané války byl velký, nejen

---

<sup>24</sup> MAITAH, Mansoor. *Politická a ekonomická kultura islámu na Blízkém východě*, s. 72-73.

<sup>25</sup> Tamtéž, s. 74-75.

<sup>26</sup> BRUCE, Steve. *Secularization*, s. 190.

na přímo vojensky angažované země, ale i na ostatní arabské státy podporující protiizraelskou koalici. Mezi arabskými zeměmi zavládla vzhledem k jejich podpoře Izraele nedůvěra k Západu. Významné byly i územní ztráty arabských zemí – Egypt přišel o Gazu a poloostrov Sinaj, Jordánské království ztratilo Východní Jeruzalém a západní břeh Jordánu, Sýrie přišla o strategicky významné Golanské výšiny.<sup>27</sup> Důsledky drtivé porážky a její dopady se v arabských zemích reflektovaly jako potupa zahanbující islám a muslimskou společnost jako celek, ne pouze jednotlivé vůdce nebo země.<sup>28</sup>

Dalším významným milníkem, po kterém došlo k nárůstu politického vlivu islamistických skupin a angažovanosti politického islámu, byla ropná krize v roce 1973. Ta měla dlouhodobé následky nejen ekonomické, ale významně poškodila diplomatické vztahy mezi arabskými zeměmi Blízkého východu a mocnostmi Západu. Zejména vztahy mezi USA a členy OPEC podporujícími tvrdý protiizraelský postoj dospěly velké újmy. Dalším významným činitelem pak byla Islámská íránská revoluce v roce 1979, kterou budu podrobněji rozebírat v samostatné kapitole. Nejnovější událostí, která nepochybně ovlivnila zapojení islámu do politiky, je pak takzvané Arabské jaro. Za jeho začátek je považován přelom let 2010 – 2011, kdy masová podpora lidových islamistických skupin zapříčinila vlnu protestů, které následně vedly k pádům či restrukturalizaci stávajících režimů v několika arabských zemích.<sup>29</sup>

Dalším důvodem stojícím v pozadí vzestupu islámu ve společnosti a náboženských hnutí je neutěšená ekonomická situace a narůstající sociální rozdíly. Ty dopadají hlavně na nově urbanizované skupiny obyvatelstva, mládež, ale i střední vrstvy. Znechucení z nacionalisticko-socialistických neefektivních politických projektů pocítují také intelektuální a vysokoškolsky vzdělané vrstvy.<sup>30</sup> Není proto paradoxní, že právě tyto vrstvy společnosti se stávají více radikální, rozšíření vysokoškolského vzdělání vytváří množství kvalifikovaných odborníků, které nestabilní ekonomiky těchto zemí nemají šanci zaměstnat. Pro ně se pak stává sekularizace jedním z viníků těchto špatných

<sup>27</sup> MAITAH, Mansoor. *Politická a ekonomická kultura islámu na Blízkém východě*, s. 74-75.

<sup>28</sup> BRUCE, Steve. *Secularization*, s. 192.

<sup>29</sup> LAILUFAR, Yasmin. *Crisis of modernity and secularism: the cases of Egypt, Turkey and Bangladesh*, s. 2-3.

<sup>30</sup> MAITAH, Mansoor. *Politická a ekonomická kultura islámu na Blízkém východě*, s. 74-75.

a zároveň rychle se měnících, nestabilních životních podmínek.<sup>31</sup> Všichni tito lidé obrací své pohledy na tradici, stálost a útěchu, které představuje islám. S nárůstem členské základny se vynořují tendence části náboženských představených, náboženských učenců a radikálních islamistů spojit víru s praktikovanou politikou, popřípadě podřídit celou společnost náboženským dogmatům. Političtí vůdci na Blízkém východě, jejichž režimy se daly považovat za do určité míry sekulární, tak čelili v horizontu posledního půl století nárůstu politické opozice, která vnášela do politiky silný prvek islámu. Není možné ovšem konstatovat, že by islám bránil vzniku demokratického režimu nebo že by naopak byl spojen pouze s autoritativními formami režimů, i když absolutní dodržování lidských práv je v tomto vnímání komplikované.

Teorie, které předpokládaly pokles vlivu islámu na aktivní politiku, se tak ukázaly jako naprosto mylné. Vliv náboženství na společnost, politiku, kulturu a právní vědu byl pouze na několik let potlačen autoritativními formami politických režimů, popřípadě utlumen dočasným úspěchem ekonomických a sociálních experimentů. Oblast Blízkého východu se ocitla pod vlivem Francie a hlavně Velké Británie. Tyto země však neměly plnou kontrolu nad touto oblastí a byly nuceny vládnout pomocí jmenovaných místních vůdců. Není proto udivující, že v těchto podmínkách si islámská kultura, včetně náboženství, uchovala velký vliv. Ten se poté projevil v procesu dekolonizace, později také v odporu vůči lokálním autoritativním vládám.<sup>32</sup>

V období postupného vytváření národních států v oblasti Blízkého východu a osvobozování se z politické a vojenské moci Francie a Velké Británie, které reálně nastává po druhé světové válce, se projevovaly snahy prosadit sekularizaci jakožto jeden z prvků na cestě k modernizaci zemí při pokusech o začlenění se do takzvané „civilizované sféry Západu“. Tyto snahy byly často prováděny autoritativně bez ohledu na kulturní hodnoty a tradice, což následně vedlo k zvrácení tohoto procesu. Široká veřejnost se postupně stavěla proti této slepé westernizaci a zavrhování islámu jako antimodernizačního prvku. Celková nespokojenost s politickou situací v arabských zemích vypukla

---

<sup>31</sup> BRUCE, Steve. *Secularization*, s. 190-191.

<sup>32</sup> MAITAH, Mansoor. *Politická a ekonomická kultura islámu na Blízkém východě*, s. 124-125.

v roce 2011 při Arabském jaru. V sérii protestů se obyvatelstvo vymezilo proti autoritářským režimům ve snaze dosáhnout větší demokratizace a zlepšení ekonomické situace. Tato skutečnost vedla k inklinaci ke skupinám, které proklamovaly propojení islámského náboženství, tradice a opatrné modernizace. Objevují se snahy o návrat ke kulturním kořenům a jejich spojení s demokratickými ideály, nejedná se tedy o snahu o zavedení autoritářské formy islámu, i když i takové skupiny se objevují, v takovém případě je nutné vnímat jejich politickou sílu a patřičným způsobem na ně reagovat. Tyto snahy se ovšem obecně vymezují vůči westernizaci – snahy zachovat a slepě kopírovat západní model. Na příkladu Turecka a zvláště pak Egypta můžeme vidět negativní tendence zneužití islámu v náboženském soupeření. V Turecku dochází k tomu, že se obě strany konfliktu vzájemně obviňují ze zneužívání náboženství a snahy o zvrácení sekulárního charakteru státu. V Egyptě tím, že se demokraticky zvolená vláda snažila posílit autoritativně svoji pozici a provést nedemokratické změny tak, aby odřízla od politické moci další silné protivníky. Proti tomuto jednání se zvedla mohutná vlna demonstrací a protidemonstrací, která vedla k pádu těchto původně demokraticky zvolených představitelů.<sup>33</sup> Blíže oba procesy představím v samostatných sekcích práce.

V koloniálním období byly implementovány části sekulárních prvků, s jejichž existencí se země regionu vyrovnaly rozdílně. V případě že dojde k nárůstu moci politického islámu, existují v podstatě dvě cesty, jak na tento trend mohou vlády daných zemí reagovat. Buď umožní politickému islámu účast na vládě s jistým podílem moci, nebo se budou snažit tyto tendence represivně potírat.

Maitah ve své knize *Politická a ekonomická kultura islámu na Blízkém východě* stanovil typologii, jejímž prostřednictvím rozlišil země této oblasti dle jejich postoje k náboženství:

- Země, kde islám převládá, ale není to státem nařízené náboženství. Legislativní procesy jsou sekularizované (Libanon, Turecko, Sýrie za Asada).

---

<sup>33</sup> LAILUFAR, Yasmin. *Crisis of modernity and secularism: the cases of Egypt, Turkey and Bangladesh*, s. 1-3.

- Země s islámem jako státním náboženstvím, přičemž legislativa má sekulární charakter (Egypt).
- Země s islámem jako oficiálním náboženstvím, legislativa je absolutně desekularizována (Írán).

Price oproti Maitahovi rozlišuje čtyři typy zemí ve vztahu stát – náboženství:

- Podpora vlivu islámu s umírněným politickým pluralismem (Egypt).
- Sekulární autoritativní vláda utlumila vliv islámské opozice ve snaze posílit vlastní autoritu (Sýrie před současnou krizí).
- Vliv islámu na politický život je silný, režimy mají autoritativní charakter.
- Politický islám je na vzestupu a posiluje politickou legitimitu režimu (Írán).

Jelikož tato oblast prošla obdobím kolonialismu, došlo zde k vytvoření odporu nejen vůči politice koloniálních velmocí, ale rovněž vůči kultuře Západu obecně. Ta byla vnímána jako zkažená, povýšenecká, amorální, a ryze materialistická. Sekularismus byl spojován s touto kulturou a jako takový byl považován za protispolečenské zlo. Zkušenosti s koloniální správou se poté projeví nepřátelským postojem arabských zemí vůči západním idejím, jako jsou demokracie, liberalismus, globalizace, sekularizace. Toto odmítání ale není pouhým znakem procesu dekolonizace, tento odpor se projevoval již v období koloniální správy, což vedlo pouze k utužení protiopatření ze strany koloniálních úřadů, a tudíž ještě větší separaci obou stran. Tento cyklus ve svém důsledku vedl k posílení role politického islámu, neboť svojí perzekucí ze strany koloniálních úřadů získal punc odporu vůči utlačovatelům. Národní vlády, které nastoupily v procesu dekolonizace, byly nuceny pro zachování své legitimacy a popularity přiznat větší díl společenské důležitosti právě islámu. V opačném případě, došlo stejně k růstu podpory mnohdy radikálních politicko-náboženských skupin, okolo kterých se vytvořilo nové centrum odporu, nyní již nikoliv proti západním kolonialistům, ale proti národním vládám. Země, které si neprošly koloniálním vývojem – Írán, Turecko, se musely rovněž potýkat



s procesy společensko-politické transformace a modernizace. Odpor politicko-náboženské opozice proti modernizačním snahám a westernizaci byl silný a vedl k postupné radikalizaci širších společenských skupin. Vládní režimy postupující v rámci řízené sekularizace shora nemohly a nechtěly umožnit mocenský podíl islamistickým skupinám, tyto tendence vedly k další radikalizaci těchto skupin. Můžeme říci, že režimy Blízkého východu čelily, nebo v současné chvíli čelí, politické krizi. Tyto krize byly zapříčiněny množstvím faktorů a neschopností režimů dlouhodobě a trvale kontrolovat společensko-politický prostor. Mezi krizové faktory patří neuspokojivá ekonomická situace, vojenské porážky, nedostatečné osobní práva a svobody, vysoká míra nezaměstnanosti, vysoká míra korupce a přílišná byrokratizace, snaha o násilné provedení sekularizace a přílišná a násilná westernizace.<sup>34</sup>

Zavrnutí islámské výuky v koloniálním období a vytvoření sekulárního školního systému vedlo k negramotnosti v oblasti islámské písemné tradice. Wael Hallaq, historik islámské duchovní tradice a znalec islámské právní vědy, hovoří o kodifikaci částí islámského práva koloniálními mocnostmi ve snaze vytvořit jakési islámské právo univerzálního původu. To se odpoutalo od lokálních specifik a zaměřilo se spíše než na etické pojetí více na trestní formu práva, právo šarí'a bylo v tomto důsledku pokřiveno. Pozdější nárůst gramotnosti v arabských zemích a rozšíření překladů Koránu umožnil masový přístup k posvátným textům, společně s politikou arabských zemí zaměřenou na masovost je do jisté míry jednou z příčin dnešní neutěšené situace.<sup>35</sup>

Cílem islámských skupin je tadždíd,<sup>36</sup> odpor vůči pronikajícím kulturním hodnotám Západu a globalizace. Někdy je těmito skupinami kritizována i role ulamá jímž se vyčítá buď přílišný dogmatismus, nebo obhajoba s islámem neslučitelných praktik, ulamá jsou často obviňováni z korupce a závazanosti vůči režimu. Na druhou stranu je nerealistické, aby se vláda demokratická, či autoritářská podvolila islamistickým skupinám požadujícím okamžitou a absolutní implementaci práva šarí'a, nebo takovým skupinám, jejichž cílem je

---

<sup>34</sup> MAITAH, Mansoor. *Politická a ekonomická kultura islámu na Blízkém východě*, s. 125-130.

<sup>35</sup> SCHNEIDER, Suzanne. *The Reformation Will Be Televised: On ISIS, Religious Authority and the Allure of Textual Simplicity*, s. 2.

<sup>36</sup> Tadždíd znamená obnovu, oživení ve smyslu chápání islámu a jeho principů v každodenním životě.

svržení stávající formy vlády a ustanovení vlády nové, těsně provázané s náboženstvím. Implementace alespoň části cílů těchto skupin při zachování politické soutěže je možná pouze pro nenásilné skupiny, které budou ochotny učinit určité ústupky ve svých programech, ve snaze nalézt kompromisní řešení. Tento přístup je ovšem idealistický a nesnadno dosažitelný, protože v rámci tohoto pohledu je nutné, aby stát byl schopen a ochoten zajistit ochranu, ale i právo interpretovat nábožensko-politické představy v rámci společnosti tak, aby nedocházelo k radikalizaci ani na jedné straně.<sup>37</sup> Steve Bruce se domnívá, že tato radikalizace islámských společností a vzestup fundamentalistických hnutí ovlivňující politické dění pravděpodobně nebude mít dlouhého trvání a v budoucnu dojde k oslabení těchto snah.<sup>38</sup>

Napříč islámskou společností, i v celosvětovém měřítku, se začaly objevovat dohady o možné nutnosti reformy, kterou potřebuje islám v souvislostech s radikalizací určitých skupin společnosti. Islámské náboženství je silně vázáno na svou písemnou tradici, mezi kterou spadá samotný text Koránu, který je akceptován všemi muslimy. Interpretací Koránu je pak ovlivněna tradice právní vědy, fiqh, tu tvoří usul al-fiqh, což jsou vlastně základní principy právní vědy vůbec a společně s hadísem,<sup>39</sup> analogickým odvozováním dle Koránu, konsensem předních znalců islámu, tvoří hlavní pilíře islámského práva. V praxi byla islámská právní věda nucena se uchýlit k určité redukci vzájemně si odporujících veršů z Koránu tak, aby byl zachován ucelený kontext. Je rovněž nutná obeznamenost s okolnostmi zjevení, asbab al-nuzul, protože specifické verše lze považovat za aplikovatelné čistě na dobu Prorokova života. Při soudním řízení podle islámského práva je rovněž nutné brát v úvahu závěry minulých rozhodnutí, přičemž komentáře k těmto procesům se mohou ve svých výkladech odlišovat.<sup>40</sup>

Významným reformátorem v oblasti islámského práva v rámci sledovaného regionu byl egyptský islámský teolog Muhammad Abduh. V rámci

---

<sup>37</sup> MAITAH, Mansoor. *Politická a ekonomická kultura islámu na Blízkém východě*, s. 133-134.

<sup>38</sup> BRUCE, Steve. *Secularization*, s. 193.

<sup>39</sup> Citáty přiřkládané Proroku Mohammedovi, zpočátku předávány pouze orální tradicí až později byly písemně zaznamenány.

<sup>40</sup> SCHNEIDER, Suzanne. *The Reformation Will Be Televised: On ISIS, Religious Authority and the Allure of Textual Simplicity*, s. 1-2.

reformy se zaměřil na nový výklad Koránu a Sunny jako jediných zdrojů právní vědy, přičemž zavrhl systém právního precedentu. Toto jeho snažení směřovalo k centralizaci a kontrole náboženských znalostí do rukou vybraných členů ulamá. Pouze ulamá mohli posuzovat pravou podstatu islámu a porozumět jí. Skupina učenců pro něj ale nebyla uzavřená, teoreticky každý vzdělaný člověk se mohl stát mudžtahídem.<sup>41</sup> Abduhovi šlo o rozšíření idžtihádu<sup>42</sup> ve snaze islám přizpůsobit dobovým potřebám a do určité míry ho touto formou reformovat. Tento postoj však zastával na přelomu 19. a 20. století, tedy v době kdy byla gramotnost na velmi nízké úrovni a možnost interpretace a reinterpretace textů tak nemohla být masově rozšířena jako je tomu v dnešní době.<sup>43</sup>

Na konci této kapitoly si můžeme shrnout konkrétní a regionálně specifické podmínky, které ovlivňují postoj vládnoucích režimů ke skupinám požadujícím implementaci islámu do politiky. Prvotní je historická zkušenost – případná zkušenost s kolonialismem, zapojení země do válečných konfliktů a jejich dopady, to zda byla sekularizace minulým režimem vynucována v rámci modernizačních reforem. Dalšími faktory jsou reálná politická síla stávajícího režimu, jeho vztah k islamistickým skupinám (to zda jsou skupiny politicky marginalizovány, tolerovány či násilně potírány), a zároveň jak je daný režim vnímán v rámci jednotlivých skupin, je důležité vzít v úvahu sílu, početnost a ideologické zaměření islamistických uskupení. Následují ekonomicko-sociální faktory jako ekonomický stav státu, sociální struktura a potenciální sociální třenice, důležitým faktorem je demografické složení obyvatelstva, míra urbanizace a mobilita obyvatel, stejně jako existence dalších minoritních náboženských skupin.<sup>44</sup> Můžeme vidět, že region Blízkého východu tvoří specifickou oblast a samotné chápání sekularizace, desekularizace a celkové provázanosti islámu s politikou se liší od západního či obecného pojmání.

---

<sup>41</sup> Mudžtahíd je ten, kdo na základě svého studia Koránu a Sunny je schopen dospět k právnímu názoru v oblasti náboženského práva.

<sup>42</sup> Idžtihád je možnost dobrání se právního rozhodnutí na základě Koránu a Sunny.

<sup>43</sup> SCHNEIDER, Suzanne. *The Reformation Will Be Televised: On ISIS, Religious Authority and the Allure of Textual Simplicity*, s. 3.

<sup>44</sup> MAITAH, Mansoor. *Politická a ekonomická kultura islámu na Blízkém východě*, s. 127-128.

### **3 Procesy desekularizace a sekularizace ve vybraných zemích regionu**

V této části práce uvedu zcela konkrétní a specifické historické události, společenské a náboženské souvislosti pro předem stanovené země, jejichž výběr jsem podrobně osvětlil již v úvodu. Jedná se o Egypt, Írán, Libanon, Sýrii a Turecko. Průřez zemí je zcela specifický, záměrně vybraný tak, aby zachytil státy, jejichž současné směřování je zcela ojedinělé v rámci oblasti Blízkého východu. Nelze říci ani o jedné z těchto zemí, že by se její osudy vzájemně podobaly s jakoukoliv další vybranou zemí.

#### **3.1 Egypt**

V roce 1952 došlo vojenským převratem k sesazení egyptského krále Farúka I., o čtyři roky později se stal v pořadí druhým egyptským prezidentem Gamál Násir způsobem, jejichž paralely bude možné pozorovat i o více než půl století později. Násir se dostal k vládě tak, že postupně odpíral reálnou politickou moc prvnímu prezidentovi, Muhammadovi Nadžíbovi. Nadžíb, který byl rovněž důstojníkem a jedním ze strůjců vojenského převratu z roku 1952, zamýšlel postupně předávat moc civilní vládě poté, co dojde k očištění celého zkorumpovaného byrokratického aparátu. Násir s tímto nesouhlasil a chtěl pro armádní složky zachovat rozhodující podíl na moci. Aby Nadžíba sesadil, rozhodl se ho obvinít ze spolupráce se zakázaným Muslimským bratrstvem a snahy o ustanovení vojensko-islamistické diktatury ve spolupráci s touto skupinou.

Poté co nastoupil v roce 1956 do prezidentského úřadu Gamál Násir, stanovil pro svou politiku nacionálně-socialistický přístup s panarabistickými idejemi. Tyto myšlenky našly v oblasti Blízkého východu podporu nejen mezi politickými špičkami, jejichž cílem bylo se vyrovnat Západu, vůči němuž se i vymezovali, ale byly lákavé i pro obyvatelstvo napříč celou sociální

strukturou.<sup>45</sup> Panarabistické ideje byly dokonce v praxi realizovány vytvořením Spojené arabské republiky, jejíž existence trvala pouze tři roky, 1958 – 1961. Spojená arabská republika byl federativní útvar vzniklý spojením Egypta a Sýrie a Gamál Násir se stal jejím prezidentem.

Násir se v době nástupu dočkal podpory islamistických skupin, které především v idejích panarabismu nacházely určité styčné plochy pro možnou politickou spolupráci s režimem. Byl vnímán jako vůdčí osobnost tohoto hnutí v 50. letech 20. století, přičemž tuto pozici si zajistil především úspěšným postupem v roce 1956 v období Suezské krize. Potenciální spolupráce s náboženskými skupinami ale nevydržela dlouho, protože Násir neměl v žádném případě v úmyslu zavádět právo šari'a nebo jiné tradiční náboženské principy do své politiky. Jeho úmyslem bylo zachovat sekularizovaný a vojenský režim, nikoliv tříštit moc zaváděním náboženského práva a politizováním náboženských institucí. Rozhodl se proto proti Muslimskému bratrstvu tvrdě a přímo zasáhnout. Tato náboženská organizace byla společně s Muhammadem Nadžíbem obviněna z přípravy atentátu na Násirovu osobu.<sup>46</sup> Tuto periodu, přelomu 50. a 60. let 20. století, lze označit za počátek islámské fundamentalizace a transformace Muslimského bratrstva a jeho aktivit do podzemního hnutí.<sup>47</sup> Tento odsun Muslimského bratrstva byl zpočátku symbolizován aktivním útlakem ze strany armádního režimu, postupem let byla tato organizace vládou víceméně tolerována. Nikdy se však Muslimské bratrstvo nedočkalo ze strany státu jakékoliv formy podpory. Svůj vliv na společnost však šířilo prostřednictvím poskytovaných sociálních služeb v oblastech, ve kterých stát selhával.<sup>48</sup>

Režim prezidenta Husního Mubáraka, jenž Egyptu vládl od roku 1981 až do roku 2011, kdy byl nucen odstoupit po sérii masových protestů, které byly součástí Arabského jara, nebyl zcela sekulární a stanovení jeho charakteru je poměrně problematické. Islám byl dle ústavy oficiálním státním náboženstvím a právo šari'a sloužilo jako hlavní zdroj legislativy. Zároveň ale náboženské

<sup>45</sup> MAITAH, Mansoor. *Politická a ekonomická kultura islámu na Blízkém východě*, s. 130.

<sup>46</sup> NASSER-ABDEL, Hoda. *A historical sketch of President Gamal Abdel-Nasser*, s. 7.

<sup>47</sup> MAITAH, Mansoor. *Politická a ekonomická kultura islámu na Blízkém východě*, s. 133-134.

<sup>48</sup> ETZIONI, Amitai. *Secularism Can Save Egypt*, s. 1.

organizace a hnutí snažící se prosadit ještě větší začlenění islámu do politického života, jako Muslimské bratrstvo a salafisté, nebyly státem nijak podporovány, spíše byly jejich aktivity a politická participace různým způsobem omezovány.<sup>49</sup>

Egypt se proto může jevit jako země rozdělená. Část obyvatel si žádá vládu opírající se o náboženské tradice, z nich vycházející zákonodárství a společenské uspořádání, druhá část obyvatelstva požaduje pokračování vlády se silnou angažovaností armády navazující na tradici platnou od vojenského převratu roku 1952. Nelze ale tvrdit, že by podporovatelé armádního režimu byly striktně sekulárního smýšlení, stejně jako nelze tvrdit, že cílem podporovatelů Muslimského bratrstva je ustanovení desekularizovaného státu s vládou náboženských vůdců a právem šari'a. Jak poukazuje Wael Nawara, spisovatel a spoluzakladatel strany Al-Doustour (Strana ústavy), není možné chápat nedávné kroky armády jako snahu prosadit sekularizaci v západním chápání slova. Zcela odstranit víru ze života společnosti a ustanovit právní řád, který by byl zcela oproštěn od náboženských odkazů je v Egyptě takřka nemožné, jednalo by se o krok velice nepopulární mezi drtivou většinou egyptské společnosti. Není proto náhodou, že článek egyptské ústavy obsahoval a stále obsahuje větu, ve které stojí, že základním zdrojem egyptské legislativy je islámské právo. Založené na principech práva šari'a dle sunitské normy.<sup>50</sup>

Amr Ismail, specialista na politiku na Blízkém a Středním východě ze Stanfordské univerzity, bývalý ředitel iniciativy pro práva jednotlivců v Egyptě, poukazuje na to, že spory ohledně hledání nové národní a společenské identity byly ideovou součástí povstání, která zasáhla většinu zemí zmiňovaného regionu v rámci takzvaného Arabského jara. Zmiňuje také skutečnost, že v Egyptě existovala tradice interpretovat islám tak, aby poskytoval oporu režimu, který je v dané chvíli u moci. Někteří voliči, kteří v prezidentských volbách roku 2012 vyjádřili podporu Muslimskému bratrstvu a Muhammadu Mursímu, tak učinili pouze proto, že nenalezli jinou relevantní alternativu.

---

<sup>49</sup> ETZIONI, Amitai. *Secularism Can Save Egypt*, s. 1-2.

<sup>50</sup> Tamtéž, s. 1-2.

Mursího protikandidátem byl Ahmad Šafík, voják a člen Mubarákovy vlády, jehož zvolení by pravděpodobně vedlo k restauraci politického režimu, a ovládnutí významných postů vojenskými špičkami. Mursí ztratil značnou část lidové podpory ve chvíli, kdy se široká veřejnost začala domnívat, že se Muslimské bratrstvo snaží o určitou formu uzurpace politické moci, a o odříznutí politické opozice od podílu na vládě. Tento fakt je možné považovat za znak odporu většiny egyptské společnosti vůči politické organizaci, která by se snažila o hlubší propojení islámu s reálnou politikou.<sup>51</sup>

Vojenská intervence, která 3. června 2013 sesadila a uvěznila prvního demokraticky zvoleného prezidenta Muhammada Mursího, nebyla pouhým zásahem vůči Muslimskému bratrstvu a riziku islamizace země, ale byla rovněž intervencí namířenou ke zvrácení procesů Arabského jara, jejich potenciálních demokratických cílů. Tato intervence provedená armádou, podporovateli bývalého prezidenta Mubaráka, ale i sekulární politickou opozicí, dovedla zpět k politické moci armádní složky, a měla za následek restauraci armádního režimu. Celý tento akt je odrazem historického vývoje, který započal v 50. letech 20. století, snahou násilně odříznout islám z politického života, v honbě za modernizací země dle západních vzorů. Politický úspěch a vzestup Muslimského bratrstva byl utvářen tímto dlouhodobým represivním vývojem ve snaze utlumit vlivy náboženských skupin na správu země. Muslimské bratrstvo a islamistické skupiny se dočkaly svého volebního úspěchu, aby byly opětovně smeteny nastupujícím armádním režimem. Činnost všech náboženských politických stran byla stávajícím režimem postavena mimo zákon. Zdůvodněním bylo zabránit možnému ovládnutí politické sféry islamistickými skupinami.<sup>52</sup>

Aby byl vlastní čin sesazení Muhammada Mursího později odůvodněn, byl obviněn, a později soudy nového režimu odsouzen společně s dalšími 680 lidmi k trestu smrti, ze spolčování s teroristickými organizacemi a činností namířenou proti zájmům státu, egyptské ústavě a jejímu lidu. I když se armádní režim, v jehož čele stanul polní maršál Abd al-Fattáh as-Sísí prezentoval jako

---

<sup>51</sup> PARVAZ, Dorothy. *Can secularism survive in Egypt?*, s. 1-3.

<sup>52</sup> DELKHASTEH, Mahmood. *Egypt: Secular Dictatorship vs. Religious Dictatorship*, s. 1-2.

zachráníce a garant sekularizovaného Egypta před Muslimským bratrstvem,<sup>53</sup> které se snaží zneužít náboženské propagandy a svých vazeb v tomto prostředí k uchopení a upevnění politické pozice, nedošlo ani v nové verzi ústavy k vyškrtnutí článku ustanovujícího islám jako oficiální státní náboženství a právo šari'a jako hlavní legislativní zdroj. Tato skutečnost vložila do rukou „sekulární“ vlády nástroje k využívání a zneužívání náboženství a jeho institucí k vlastním mocenským cílům. Aby byla zajištěna monopolizace tohoto nástroje v rukou stávající vlády, došlo k vyhlášení zákazu náboženských politických stran. As-Sísi si prozřetelně opatřil podporu lídrů egyptských náboženských skupin,<sup>54</sup> což mu přineslo větší popularitu nejen mezi skupinou členů těchto skupin, ale rovněž mezi širší veřejností. Dochází tak k otevřené podpoře režimu náboženskými skupinami. Členové těchto skupin a institucí jsou propagandisticky využíváni vládou v kampani legitimizující stávající vládu a jí prováděné kroky.<sup>55</sup> <sup>56</sup> Armádní režim, sám sebe prezentující jako „sekulární“, na konci ledna 2014 přistoupil k vydání vyhlášky, ve které stanovuje, že bude prostřednictvím ministerstva pro náboženské záležitosti a nadace, nařizovat a schvalovat témata jednotných pátečních náboženských kázání, která budou platná pro všechny mešity v celém Egyptě.<sup>57</sup> Režim rovněž zneužívá náboženství jako zástěrku k odůvodnění násilných zásahů a dalšího protiprávního jednání.<sup>58</sup> V důsledku těchto faktů není proto těžké označit stávající egyptskou vládu jako rozhodně nesekulární. Náboženství a náboženské instituce jsou vládním režimem využívány k obhájení politických praktik.

Spor mezi sekulárním a sakrálním chápáním společenského řádu nebyl primárním zdrojem protestů Arabského jara v roce 2011. Cílem protestujících

---

<sup>53</sup> VOLL, John. *Not secularism vs. Islamism*, s. 1.

<sup>54</sup> As-Sísiho režim podpořil papež Koptské ortodoxní církve, dále hlava mešity Al-Azhar, jenžto je nejvíce respektovanou egyptskou sunnitskou autoritou. Tyto a mnohé další náboženské instituce a jejich autority vyjádřily svoji podporu novému režimu a prezentovaly uspokojení nad odstraněním Mursího režimu egyptské veřejnosti.

<sup>55</sup> Režim si zajistil v této kampani pomoc slavných a populárních osobností náboženského života jako Amr Khaled a Ali Gumaa. Ti vystupují na podporu armády a ospravedlňují její kroky, jako činní v souladu s vůlí proroka Mohammeda a Alláha. Zdůrazňují, že je třeba pokračovat v boji proti Muslimskému bratrstvu a ostatním takzvaným nepřátelům Egypta.

<sup>56</sup> ELMASRY, Mohamad. *Egypt's „secular“ gov uses religion as tool of repression*, s. 1.

<sup>57</sup> VOLL, John. *Not secularism vs. Islamism*, s. 3.

<sup>58</sup> ELMASRY, Mohamad. *Egypt's „secular“ gov uses religion as tool of repression*, s. 1.



byly mnohem základnější potřeby, především snaha o získání většího podílu kontroly nad svými životy, osvobození se od vládního dohledu a nadvlády moci policejního státu a požadavek na zlepšení neutěšených ekonomických podmínek. Ještě před Arabským jarem docházelo postupně k transformaci Mubarákova režimu ve vojensko-policejní stát, ve kterém bezpečnostní elity držely mimo reálné politické moci rovněž i ekonomickou moc. Mezi touto elitní vrstvou a zbytkem společnosti se vytvářela stále viditelnější ekonomická a společenská propast. Tyto více a více se otevírající nůžky se staly hlavním cílem kritiky a následných masových protestů proběhnuvších na náměstí Tahrír v roce 2011. John Voll takto ideově orientované protesty považuje především za generační střetnutí. Mladá generace je frustrována neutěšenými ekonomicko-společenskými podmínkami, které vytvořily autoritářské režimy během desítek let jejich vlády, bez perspektivy na změnu.<sup>59</sup>

Náboženská tematika silně pronikla až do druhých protestů v roce 2012, poté co byl zvolen prezidentem Muhammad Mursí z Muslimského bratrstva. Postupně vzrůstaly obavy z možnosti náboženské radikalizace politické scény, zejména kvůli přímému postupu Mursího vlády a striktní realizaci programu bez politické diskuse, vůle ke kompromisu a snahou o celospolečenské zasazení islámu a islámského práva. Politická opozice tak začala stále více a zoufaleji hovořit o nebezpečí nastolení teokratické formy vlády. K sesazení prezidenta Muhammada Mursího ovšem došlo až po velké demonstraci z 30. června 2013, po níž následovala politická intervence armády. Armáda přebrala reálnou politickou moc, sesadila prezidenta, okamžitě postavila Muslimské bratrstvo mimo zákon, a prohlásila tuto organizaci za teroristickou. I přes prezentovanou rétoriku ochrany Egypta před teokratickou vládou, bylo reálným cílem odstavení Muslimského bratrstva z politického procesu. Radikální egyptská islamistická skupina reprezentovaná stranou An-Núr (Strana světla), se i proto přidala k opoziční koalici, která armádní převrat podporovala. Svržení prezidenta Muhammada Mursího tak nelze považovat za vítězství sekularistických sil, které čelily islamistické desekularizující hrozbě, ale spíše jako vítězství různorodé výhradně politické opozice. Tato opozice zahrnovala armádu, část

---

<sup>59</sup> VOLL, John. *Not secularism vs. Islamism*, s. 1-2.

ekonomicko-politických elit minulého režimu, sekularistické a intelektuální skupiny, stejně jako skupiny islamistické a tradiční islámské instituce, které vnímaly Muslimské bratrstvo jako svého rivala.<sup>60</sup>

Politická soutěž je nyní kontrolována armádou a původní opozice, která měla pouze jeden cíl – odstranění Muslimského bratrstva, se po jeho uskutečnění rozpadla a polarizovala na různorodé celky. Část této opozice byla uvězněna pro kritiku nového vojenského režimu a jeho autoritativních forem politiky. Část opozice i nadále podporovala konsolidaci armádou ustanovené vlády, v níž viděla jedinou reálnou alternativu vůči budoucím snahám o desekularizaci. Politický systém vzniklý v Egyptě by se tak spíše než za sekulární, dal považovat za stav, ve kterém jsou náboženské instituce kontrolovány a podřízeny státnímu aparátu. Tato praxe se podobá právě té z 50. let, za vlády Gamála Násira. Přívrženci sekularismu a desekularismu se nacházejí na obou stranách konfliktu, který rozhodne o tom, zda Egypt bude i nadále pod nadvládou armádního režimu kontrolujícího náboženské instituce, nebo zda dojde k ustanovení vlády, která bude politicky závislá na určitých náboženských institucích. K řešení původních cílů protestů Arabského jara z náměstí Tahrír, totiž větších politických práv a zlepšení ekonomických podmínek, ovšem zatím nedochází.<sup>61</sup> I když ve veřejných egyptských školách dochází k zavádění osnov a programů, které obsahují základní prvky učení o islámu. Je zde politicky pracováno s úryvky z Koránu a Hadísů, které slouží pouze potřebám nového státu.<sup>62</sup>

## 3.2 Írán

Írán je svým způsobem specifický, protože zde proběhnuvší revoluce nevedla k vytvoření sekulárního systému státu, ale nastolila teokratický režim. Byla vlastně protireakcí na probíhající snahy o sekularizaci. Goldstein tak tuto

---

<sup>60</sup> VOLL, John. *Not secularism vs. Islamism*, s. 2-3.

<sup>61</sup> Tamtéž, s. 1-3.

<sup>62</sup> SCHNEIDER, Suzanne. *The Reformation Will Be Televised: On ISIS, Religious Authority and the Allure of Textual Simplicity*, s. 3.

revoluci nazývá postmoderní, protože nevedla k ustanovení sekulární formy režimu jako u většiny moderních revolucí v této oblasti, ale jejím cílem byl naopak návrat ke kulturní, náboženské a historické tradici. Za ochránce náboženské tradice byly považovány tradiční střední vrstvy sestávající z členů ulamá a třídy bazaari (do této třídy patřili nejen kupci, kramáři a obchodníci, ale také řemeslníci). Bazar v každém městě mimo své ekonomické funkce plnil rovněž funkci socializační a sdružoval tradičně nábožensky založenou skupinu obyvatel. Ulamá si pak zachovávali určitou míru autonomie na státní moci díky příjmům z církevních statků a rozsáhlých pozemků. Významný vliv měly také institucionalizované vyšší náboženské školy – madrasy, které se považovaly za ochránkyne ortodoxie. Tyto skupiny vnímaly westernizaci a modernizaci jako ohrožení jejich způsobu života.<sup>63</sup>

Írán se jako ostatní státy regionu ocitl ve sféře zájmu evropských velmocí, zvláště Velké Británie. První odpor proti západnímu vlivu proběhl v roce 1891 při demonstraci proti takzvaným tabákovým konfesím. Demonstrace mířily proti ekonomickému a politickému vlivu Velké Británie v Persii. Íránská konstituční revoluce v letech 1905 – 1911 byla vedena ve znamení politické a kulturní modernizace, včetně snahy o prosazení sekularizovaného uspořádání. Protišáhovská revoluční opozice byla velmi široká, spojovala v sobě jak sekularistické intelektuální kruhy, tak rovněž ortodoxní klérus, členy třídy bazaari a studenty teologie. Tato revoluce vedla k omezení moci Kádžárovské dynastie perských šáhů, ustanovení parlamentu - madžlisu a vydání první íránské ústavy. Už vyhlášením parlamentu a ústavy ale došlo k rozdělení široké revoluční opozice, přičemž hlavním dělícím měřítkem byl spor o sekulární nebo náboženský charakter státu a politiky. Mezi další sporné otázky patřila svoboda tisku a shromažďování, spor o práva nemuslimských náboženských menšin, sekularizace soudnictví, rozvoj sekulárního školství, ženská práva a pozemková reforma. Část ulamá se především obávala, že dojde k omezení jejich moci prostřednictvím ustanoveného parlamentu a rovněž ztráty majetku kvůli pozemkové reformě. Tato nespokojenost mezi tradiční částí společnosti vyústila v tradicionalistické kontrarevoluční hnutí, a následné povstání v roce 1908.

---

<sup>63</sup> GOLDSTEIN, Warren. *Secularization and The Iranian Revolution*, s. 50-52.

Cílem bylo prosazení islámského tradicionalismu a zvrácení prvků sekularizace. Země se v tomto období ponořila do frakčních bojů, které probíhaly mezi monarchisty, vojenskými veliteli, ortodoxními vrstvami a příznivci sekulárně-demokratického typu vlády. Íránská konstituční revoluce nakonec skončila roku 1911, po zásahu ruských carských jednotek, snahou o vytvoření ruské politické sféry vlivu v Íránu. Výsledkem revoluce bylo ustanovení madžlisu, prvního parlamentu Persie, stažení velké části duchovenstva z politického procesu, posílení vlivu armády a ve svém důsledku i oslabení demokratických sil. Kádžárská dynastie byla zachována, pouze došlo ke změně na trůnu, Muhammad Alí byl donucen abdikovat ve prospěch svého syna Ahmada.<sup>64</sup>

Přítomnost britských vojsk na území Persie, rozmístění sovětských jednotek na hranicích a neustálá povstání vojenských velitelů a vojevůdců, podkopávaly autoritu už tak slabých vlád, které se s komplikovanou situací nedokázaly vypořádat, politická nestabilita země byla citelná. Státní převrat uskutečněný v roce 1921 skupinou elitních jednotek perských kozáků podporovaných Britským impériem stabilizoval nepřehlednou situaci. Politické pozice uchopili velitelé kozáckých skupin, a v roce 1923 donutili šáha Ahmada opustit zemi. O dva roky později se kozácký plukovník Rezá Chán, který si v nové vládě postupně vybudoval silnou pozici a značnou popularitu, chopil s britskou podporou trůnu. Stal se tak prvním šáhem poslední íránské dynastie Pahlaví. V počátcích své vlády se těšil podpoře Velké Británie, armády, většiny madžlesu, ale i tradičních středních vrstev společnosti – bazaari a ulamá, kteří si od nového režimu slibovali zachování práva šari'a a tradičního společenského uspořádání s podstatným vlivem duchovenstva na státní politiku.<sup>65</sup>

O tuto podporu postupem času kvůli prosazování násilné sekularizace, westernizace a stále více vnímanému zahraničnímu vlivu přišel. Rezá Šáh sekularizoval školský systém a definitivně tak vyjmul sféru vzdělání z moci ulamá a nechal uzavřít madrasy. Ve snaze omezit moc a autonomii

---

<sup>64</sup> GOLDSTEIN, Warren. *Secularization and The Iranian Revolution*, s. 50-53.

<sup>65</sup> MANDOKOVÁ, Radka. *Komparace tureckého a íránského modernizačního procesu*, s. 4-9.

náboženských institucí převáděl náboženské záležitosti pod státní kontrolu. Rovněž se snažil o to reformovat třídu mulláhů podle západního institucionalizovaného modelu duchovenstva. Hospodářské a modernizační snahy vytvořily novou střední třídu, která se stala společně s vrstvou elit hlavní nositelkou modernizačních a sekularizačních snah. Jednalo se převážně o zaměstnance státního a soukromého sektoru, úřednictvo a členy svobodných profesí. Shora řízená sekularizace a westernizace se projevovala také na stylu oblékání, ženy měly zakázáno se zahalovat a bylo preferováno nošení západního stylu oblečení. Stát zakázal nošení náboženských oděvů při událostech nesouvisejících s náboženskými úkony, protizákonné byly též tradiční pokrývky hlavy, včetně turbanů. Dalším významným krokem k sekularizaci státu byla sekularizace soudnictví. Byly založeny sekulární právní školy a došlo k nahrazení soudních dvorů soudících dle práva šarí'a, soudy soudícími na základě práva civilního. Soudci museli být vzděláni ve všech aspektech práva, což vedlo k odlivu soudců/duchovních, kteří postrádali potřebné znalosti civilního práva. Pouze rodinné právo bylo i nadále souzeno dle práva šarí'a, a zůstalo tak v kompetenci náboženských soudců.<sup>66</sup> Za sekulární reformou soudnictví stál především reformátor Alí Akbar Dávar, který tuto reformu provedl v souladu se západními vzory. Byla též zakázána dervišská bratrstva, a režim silně odrazoval věřící od náboženských poutí. Duchovenstvo bylo vytlačeno z veřejného i politického života a bylo vystaveno rovněž perzekuci ze strany státu. Armáda v Íránu, jako jedna ze složek modernizace, sloužila jako hlavní opora režimu a disponovala rozsáhlými kompetencemi, včetně podílu na civilní správě, a režim byl na ní životně závislý.<sup>67</sup>

Rezá Šáh viděl v náboženství prvek, který brání v modernizaci íránské společnosti, a jejímu přiblížení se západním vzorům. Jeho cílem bylo provést radikální přestavbu íránské společnosti, a vytvoření centralizovaného státu založeného na nacionálních principech.<sup>68</sup> Formování státu na národnostních idejích bylo v oblasti Íránu, kde vládla silná kmenová identifikace většiny

---

<sup>66</sup> GOLDSTEIN, Warren. *Secularization and The Iranian Revolution*, s. 53-54.

<sup>67</sup> MANDOKOVÁ, Radka. *Komparace tureckého a íránského modernizačního procesu*, s. 18-22.

<sup>68</sup> Tamtéž, s. 6.

obyvatelstva, netradičním krokem. Tento přístup se snažil navazovat na předislámskou tradici a historii. Islámské náboženství bylo v této tradici vnímáno jako zpátečnický prvek, který roztříštil perský národ, a bránil jeho modernizaci. Snaha o vytvoření politické strany Nový Írán, která by byla nositelnou modernizace a sekularizace, a poskytovala by pro tyto procesy zázemí, skončila v důsledku odporu konzervativních mulláhů, následovaných demonstracemi, neúspěchem. Rezá Šáh získal svoji popularitu tím, že dokáže očistit íránskou ekonomiku a politiku od vlivu západních velmocí. Toto vyvázání se mu však reálně nepodařilo, a sám šáhův režim se dostal do ekonomické, ale i politické závislosti zejména na Velké Británii.<sup>69</sup>

V roce 1941 nakonec došlo k další, vnějšími okolnostmi, vynucené změně na postu šáha. V této době už velmi nepopulární Rezá Šáh byl prostřednictvím vojenské intervence spojených sovětsko-britských vojsk donucen k abdikaci ve prospěch svého 22 letého syna, Mohammeda Rezy Pahlavího. Důležitou postavou spojenou s následujícím procesem sekularizace, nacionalizace a snahy o omezení vlivu Sovětského svazu a zejména Velké Británie na íránskou ekonomiku, byl Dr. Muhammad Mosaddek, který zastával funkci předsedy vlády v letech 1951 – 1953. Mosaddek se snažil o demokratizaci země a omezení moci šáha, v ekonomické sféře pak o vyvázání ropného průmyslu země z područí mocné Anglo-íránské ropné společnosti, která kontrolovala většinu íránského ropného průmyslu, přičemž většina jejích zisků plynula do Velké Británie. V roce 1951 proto přistoupil ke znárodnění celého ropného průmyslu. Velká Británie odpověděla uvalením obchodního embarga na íránské ropné produkty a započala s přípravou plánů na sesazení Mosaddeka. I přes citelné ekonomické ztráty v důsledku embarga byla Mosaddekova popularita vysoká, zejména kvůli samotnému kroku znárodnění, který byl íránskou společností chápán pozitivně, jako reálná snaha o osamostatnění se z vlivu západních velmocí, dále díky snaze o omezení šáhovy moci a snahou o určitou demokratizaci. Pro Mohammeda Rezu Pahlavího tak Mosaddekova politika představovala politickou konkurenci ohrožující jeho výsadní postavení. V roce 1953 byl proto ve spolupráci s MI6

---

<sup>69</sup> MANDOKOVÁ, Radka. *Komparace tureckého a íránského modernizačního procesu*, s. 10-16.

a CIA iniciován úspěšný vojenský převrat, který vedl k zatčení Mosaddeka. Převrat byl podporován šáhem, armádou, ale i skupinou ajatolláhů, ti všichni se cítili demokratizačními a socialistickými aspekty Mosaddekovy politiky ohroženi. Po převratu došlo k restauraci předchozích poměrů, byla obnovena moc armády a šáha. Velká Británie a USA získali v Íránu výsadní postavení v ekonomické i politické sféře.<sup>70</sup>

Západ a šáh tímto krokem ztratili legitimitu v očích íránské společnosti a došlo k celkové radikalizaci. Následkem represí ze strany režimu vedených proti sekulárně-demokratickým organizacím a politickým stranám bylo sdružování celospolečenské opozice proti režimu kolem islamistických skupin. Tyto skupiny představovaly přirozenou opozici vůči násilné sekularizaci a westernizaci aplikovaných Mohammedem Rezou Pahlavím. Náboženské instituce jako mešity a madrasy, které byly na státu finančně nezávislé, se staly centry politického odporu. Počátek tohoto období je možné vnímat jako nastartování desekularizace íránské politiky a vzestup revolučního šíitského hnutí. Tento revoluční proud byl ražen osobnostmi jako ajatolláh Chomejní, pozdější nejvyšší vůdce Íránské islámské republiky, Alí Šariati, náboženský sociolog a ideový vůdce islámské revoluce v roce 1979.<sup>71</sup>

V roce 1963 se šáh pustil do série reforem známých také jako Bílá revoluce. Součástí reforem byla pozemková reforma, která zasáhla také majetky náboženských skupin, a oslabil tak moc duchovenstva. Dále měla za následek migraci venkovského obyvatelstva do nově industrializovaných měst, ve kterých však nenacházelo pracovní uplatnění, docházelo tak ke vzniku slumů a chudinských ghett. V důsledku reforem také došlo k nárůstu inflace a životních nákladů. Prudká a nepřirozená industrializace navíc přivedla ke krachu mnoho členů třídy bazaari, kteří na protest přestali odvádět daně. Členové všech postižených komunit se uchýlovali pod ochranu mešit a náboženských institucí, a zvětšili už tak dost početnou komunitu shromažďující se kolem těchto institucí. Nově vzniklá střední třída, včetně akademické a vědecké skupiny, se rovněž postupně začala stavět do opozice

---

<sup>70</sup> GOLDSTEIN, Warren. *Secularization and The Iranian Revolution*, s. 54-55.

<sup>71</sup> Tamtéž, s. 55-56.

vůči zkorumpovanému a neefektivnímu režimu monarchie. Konflikt mezi šáhem a odpůrci eskaloval a vyvinul se v tradicionalistické hnutí, do jehož čela se postavil ajatolláh Ruholláh Chomejní.<sup>72 73</sup>

Íránská revoluce z roku 1979 byla povstáním převážně výše zmiňovaných vrstev společnosti – střední vrstvy tradiční i moderní a nižší městské vrstvy. Tyto skupiny byly vedeny ulamá a zahrnovaly příznivce levého i konzervativního spektra. Smrtí Alí Šariatiho v roce 1977 se Ruholláh Chomejní stal jediným přirozeným ideologickým vůdcem opozičního hnutí. Od 60. let 20. století byl navíc patrný nárůst religiozity mezi obyvatelstvem Íránu. Zvláště silnou religiózní základnu poskytovala nově urbanizovaná městská chudina, pocházející z tradičního venkovského prostředí, ale i nově vzniklá střední třída společnosti, která v náboženství viděla prostředek odporu vůči duchovnímu a morálnímu úpadku společnosti. Radikální islamisté v čele s Chomejním se svým silně religiózním zaměřením vymezovali proti vlivům Západu a západní dekadence. Věřili, že pokud by se západní vliv rozšířil i v Íránu, vedl by ke společenskému úpadku, ten nazývali *westernintoxikací*. Cílem Chomejního revoluce bylo ustanovení teokratického politického systému, se šíitskou odnoží islámu *isná ašaríja*<sup>74</sup> jakožto oficiálním náboženstvím, druhým cílem bylo absolutní celospolečenské oprostění se od jakýchkoliv vazeb na Západ.<sup>75</sup>

Íránská islámská revoluce vypukla po pětiměsíční generální stávce a sérii protestů v roce 1979. Ruholláh Chomejní byl jediným politicko-náboženským vůdcem revoluce, který odmítl přistoupit na jakýkoliv kompromis a neustále volal po šáhově svržení, odmítl ale povolit ozbrojenou formu odporu. Když v lednu 1979 odletěl Mohammed Reza Pahlaví z Íránu do USA a v únoru se naopak z exilu vrátil do země Ruholláh Chomejní, bylo zřejmé, že situace šáhova režimu je neudržitelná. Chomejní po svém návratu oficiálně získal titul *imáma*, objevila se tak paralela s návratem ztraceného dvanáctého *imáma*, který se vrátil, aby ze země vyhnal zlo. Po uchopení moci Chomejní zavádí

---

<sup>72</sup> GOLDSTEIN, Warren. *Secularization and The Iranian Revolution*, s. 56-57.

<sup>73</sup> BRUCE, Steve. *Secularization*, s. 191.

<sup>74</sup> *Isná ašaríja* znamenají dvanáctníci. Členové této šíitské odnože islámu věří, že v soudný den se vrátí dvanáctý *imám* – *Mahdí*, který se v 9. století uchýlil do ústraní. Tento takzvaný *Skrytý imám* se navrátí až teprve v soudný den a ne dříve.

<sup>75</sup> GOLDSTEIN, Warren. *Secularization and The Iranian Revolution*, s. 56-58.



takzvanou Velájet-e fakíh, což je koncepce vlády znalců islámu a duchovenstva, která přetrvává v Íránu do dnes.<sup>76</sup>

I když se jednalo o návrat k tradicionalismu, nově ustanovená Íránská islámská republika zavedla moderní aspekty národního státu. Byl zřízen úřad prezidenta, parlament a systém národních voleb, kterých se účastnili shodně muži i ženy. Ajatolláh si ale, jakožto nejvyšší náboženský vůdce, zachoval rovněž absolutní politickou kontrolu. Duchovní a učenci islámu se zmocnili kontroly nad státními institucemi. Byly ustanoveny Revoluční gardy, které plnily funkci armády, Basídž, paramilitantní oddíly, Revoluční soudy a takzvaná Rada dohlížitelů, která mohla odmítat nevyhovující kandidáty do politických funkcí. Režim rovněž začal potlačovat levicovou opozici, Národní fronta a strana Tudeh byly zakázány a jejich členové podrobili represím. Stejně se zakročilo vůči zbytku radikálních islamistických organizací, jako byly Vyznavači islámu a Lidové mudžahedíni. Režim se přirozeně těšil podpory ulamá a rovněž členů bazaari, kteří profitovali na rozsáhlých konfiskacích zahraničního a státního majetku. Do funkce prezidenta byl zvolen Sajjid Alí Chamenejí. Íránské civilní právo zavedené po roce 1979 obsahovalo množství pasáží islámského práva šarí'a, soudnictví bylo kompletně desekularizováno a podřízeno kontrole duchovních. Revoluční tribunály a mravnostní policie dohlížely nad dodržováním platných zákonů. Ženy se musely znovu povinně zahalovat a na veřejnosti byly odděleny od mužů. Národní vzdělávací systém prošel rovněž desekularizací, stát cenzuroval masmédiá a celkový kulturní život. Západní styl oblékání byl zakázán, stejně jako konzumace alkoholu a hazardní hry. Náboženské menšiny byly v Íránu uznávány, Chomejní vynesl fatvu příkazující se k židům a křesťanům chovat podle práva, protože jsou stejně jako muslimové „lidé knihy“. Zástupci každé z větších náboženských minorit dostali křeslo v parlamentu. Po takzvané Kulturní revoluci v roce 1983, kdy byly školy a kulturní oblasti očištěny od západního a neislámského vlivu, vláda mnoho represivních opatření uvolnila a přistoupila k více uvolněné a flexibilní interpretaci islámského práva. Bylo zavedeno množství zákonů z rodinného práva sloužících k ochraně rodiny, ženám byla přiznána větší práva, možnost

---

<sup>76</sup> GOLDSTEIN, Warren. *Secularization and The Iranian Revolution*, s. 58-59.

zažádat o rozvod, bylo dovoleno v určitých případech podstoupit interrupci, ženy měly nárok na mateřskou dovolenou a tak dále.<sup>77</sup>

Po smrti Chomejního v roce 1989 jmenovalo Shromáždění znalců nejvyšším vůdcem stávajícího prezidenta Sajjida Alí Chamenejího. Novým prezidentem byl zvolen Akbar Hášemi Rafsandžání, který obnovil burzovní trh, privatizoval na 500 společností, vytvořil zóny volného obchodu a zmírnil přísná omezení pro zahraniční investory. Ekonomicky, a do jisté míry i politicky, tak otevřel Írán zahraničí. Proces modernizace pokračoval i v oblastech vzdělávání, zdravotní péče, bydlení, byla větší tolerance konzumace alkoholu, oblékání a sexuálních vztahů. V roce 1997 byl zvolen prezidentem reformista Muhammad Chátamí, který inicioval reformy k uvolnění cenzury, zajišťující právo na spravedlivý proces, presumpci nevinu a právo na obhájce, větší práva žen, právo na bydlení, bezplatné vzdělání a zdravotnictví a mnohá další modernizační opatření. Nelze však Chátamího snažení vnímat jako snahu o započetí procesu sekularizace, Chátamí se snažil spíše o zavedení skutečné islámské demokracie. Protireakcí na reformní snahy bylo vyjádření podpory konzervativních kruhů tradicionalistickému ajatolláhovi Chamenejímu a prosazení Mahmúda Ahmadínežáda v roce 2005 do funkce prezidenta.<sup>78</sup>

V Íránu probíhá nový konflikt mezi konzervativními tradicionalisty a zastánci reformačního proudu. Jako reakce na život v teokraticky řízeném státě se tak vlastně íránská společnost stává více sekulární. Od poloviny 90. let 20. století se napříč íránskou společností vzmáhal odpor k duchovenstvu, které bylo považováno za silně konzervativní složku bránící jakýmkoliv reformačním snahám. Je třeba říci, že i mezi duchovními a náboženskými učenci bylo ovšem množství zastánců reformačních snah, jak ostatně dokazuje předchozí výčet reformních politiků, z nichž všichni byli náboženští učenci. Smyslem jejich reformace však nebylo odmítnutí náboženství samotného, ale snaha o jeho racionalizaci a demokratizaci spojená s politickou reformou režimu. Snaha o vyčlenění určitých státních záležitostí z kompetencí nejvyššího vůdce a jejich modifikace našla odezvu i mezi dřívějšími iniciátory islámské revoluce z roku

---

<sup>77</sup> GOLDSTEIN, Warren. *Secularization and The Iranian Revolution*, s. 59-63.

<sup>78</sup> Tamtéž, s. 62-63.

1979, jak jsme mohli vidět na příkladech Rafsandžáního a Chátamího. Podle profesorky sociologie Azadeh Kian-Thiébaout je utlumení reformačních snah pouze dočasné, protože spojení islámu a politického procesu zákonitě vyvolá společenskou protireakci, a povede k vzestupu sekularizačních snah. V kontrastu k direktivně řízeným sekularistickým procesům probíhajících za dynastie Pahlaví, jsou nynější snahy o sekularizaci více organické, přirozené a probíhají uvnitř, mezi mladou generací, která tak reaguje na kulturní represe teokratického režimu.<sup>79</sup> Je otázkou, do jaké míry jsou tvrzení o budoucích procesech sekularizace reálné. Je proto patrně vhodnější za stávající formy vlády, hovořit spíše o liberalizačních a demokratizačních snahách, které reálně uvnitř režimu probíhají a jsou patrné jak v samotné státní politice, tak ve společnosti. Není možné předpokládat evoluční přerod teokratického režimu v režim plně sekulární, tato možnost je reálná pouze revoluční cestou. Na každou snahu o sekularizaci, liberalizaci či demokratizaci patrně čeká její desekularizační, tradicionalistická a teokratická reakce.

### 3.3 Libanon a Sýrie

I když jsou si oba státy politicky i geograficky blízké a sdílely společnou koloniální historii, je nutné na některé aspekty jejich vývoje pohlížet odděleně. V následujícím textu nejprve krátce představím společnou koloniální historii obou zemí, a následně se zaměřím na konkrétní specifika sekularizace v každé zemi zvlášť.

Od počátku 16. století bylo území dnešního Libanonu a Sýrie pod nadvládou Osmanské říše, až do jejího zhroucení v roce 1918. Toto území bylo následně jako celek, na základě takzvané Sykes-Picotovy dohody z roku 1916, pod správou Francouzské republiky, která spravovala toto území známé jako Francouzský mandát nad Sýrií a Libanonem, do roku 1944, kdy získal nezávislost Libanon, respektive do roku 1946, kdy z mandátního území odešly poslední vojenské jednotky a nezávislosti dosáhla i Sýrie. I když byla země

---

<sup>79</sup> GOLDSTEIN, Warren. *Secularization and The Iranian Revolution*, s. 58-65.

rozdělena na několik územních celků, bylo obyvatelstvo mandátního území mobilní. Národnostní kategorie jako Syřan či Libanonec, měly veskrze marginální význam. Důraz byl kladen na rodové a kmenové kořeny a náboženskou příslušnost mezi obyvatelstvem. Mezi Sýrií a Libanonem existují tyto propojující ekonomické, politické, společenské, ale i náboženské vazby do dnešní doby.<sup>80</sup> Oba státy rovněž spojuje vojenské a politické potýkání se s přítomností sousedícího státu Izrael.

Libanon je výjimečný zvláště pestrou náboženskou skladbou obyvatelstva. V zemi žijí maronitští křesťané, pravoslavní křesťané, šíité, sunnitě, alawité, drúzové a několik dalších skupin a sekt.<sup>81</sup> Až do poloviny padesátých let dokázaly tyto skupiny mezi sebou udržovat mír a pořádek. Postupem času se začaly objevovat spory, zvláště mezi politicky aktivními maronitskými křesťany a sunnitskými muslimy, kteří se zhlédli v syrských panarabských tendencích. V Libanonu vznikly velké uprchlické tábory pro palestinské utečence, kteří se sem uchýlovali v důsledku proběhlých arabsko-izraelských válek, znatelný byl příliv uprchlíků zvláště po Šestidenní válce v roce 1967. Palestinští muslimští uprchlíci zvrátili křehkou náboženskou rovnováhu, kdy se politicky aktivní křesťané postupně stali minoritní náboženskou skupinou. V roce 1969 ztratila vláda kontrolu na oblastí jižního Libanonu, ve které se usídlily organizace spojené s Organizací pro osvobození Palestiny. Země se začala postupně nořit do sektářských bojů zvláště poté, co se do čela maronitských křesťanů postavil pozdější prezident Libanonu Bašír Džamálí (1947-1982). Ten ostře vystupoval proti palestinským uprchlíkům a jejich snahám o to přiklonit větší politickou moc na stranu muslimské většiny obyvatelstva. Centrální vláda ztratila kontrolu nad většinou území a nebyla schopna zajistit bezpečnost, ani prosazovat svoji politickou vůli. Země se po sérii násilných střetů a nábožensky motivovaných atentátů a útoků ocitla v roce 1975 na počátku občanské války. V roce 1976 intervenovala syrská armáda údajně ve prospěch maronitských křesťanů. Jejím hlavním cílem ale bylo upevnění politických vazeb na libanonskou vládu a posílení regionálního

---

<sup>80</sup> PAPKOVA, Irina. *Lebanon: War, Peace and Pluralism*, s. 1-2.

<sup>81</sup> Mezi další skupiny patří ismá'ílité, řecko katolická církev, arménská ortodoxní církev, arménská katolická církev, chajdejská církev, koptská církev, židé.

vlivu. Maronitští křesťané se posléze obrátili proti syrské armádě a ostatním muslimským skupinám na jihu země a v západní části Bejrútu. Různé sektářské skupiny byly využívány okolními zeměmi a světovými mocnostmi k prosazování svých zájmů.<sup>82</sup>

V roce 1978 intervenovala do oblasti jižního Libanonu rovněž Izraelská armáda, aby v rámci operace Lítání obsadila jižní Libanon, a zasáhla tak proti radikální složce Organizace za osvobození Palestiny – Fatahu. Fatah se před postupující izraelskou armádou stáhl, ovšem poté co se izraelská vojska po vydání rezoluce OSN vrátila na domovské území, začal Fatah útočit z libanonského území znovu. Centrální libanonská vláda nebyla schopna zabezpečit a kontrolovat oblast jižního Libanonu. V roce 1982 vzniká v Libanonu šíitská organizace Hizballáh, jakožto reakční odnož Íránské islámské revoluce z roku 1979. Hizballáh má sloužit k prosazování politických cílů Íránské islámské republiky v regionu, a vést ke zničení státu Izrael. V červnu 1982 podniká Izrael, pod vedením tehdejšího premiéra Menachema Begin (1913 – 1992) a ministra obrany Ariela Šarona (1928 – 2014), další rozsáhlou invazi do oblasti jižního Libanonu s cílem ochromit Organizaci pro osvobození Palestiny. Během vojenských operací se izraelská vojska několikrát střetávají se syrskou armádou, která stále okupuje velkou část východní oblasti Libanonu. Izraelská armáda ostřelovala hlavní město Bejrút a válečná kampaň měla devastující dopady na libanonskou infrastrukturu, ekonomiku země a samozřejmě nevyčísitelné sociální dopady, včetně vysokých civilních ztrát – takřka 18 tisíc lidských životů. První libanonská válka skončila na začátku září 1982. Organizace pro osvobození Palestiny byla nucena se stáhnout z libanonského území, ale nábožensky motivované útoky nadále pokračovaly. V témže roce byl zavražděn křesťanský prezident Bašír Džamáíl, v odvetě pak vtrhly jednotky maronitských křesťanů do palestinských uprchlických táborů Sabra a Šatíla, aby zde zmasakrovaly takřka pět set uprchlíků. Světové veřejné

---

<sup>82</sup> ČEJKA, Marek. *Izrael a Palestina: Minulost, současnost a směřování blízkovýchodního konfliktu*, s. 152-155.

mínění kritizovalo především jednotky izraelské armády, které se tou dobou nacházely v západním Bejrútu a mohly masakru Palestinců zabránit.<sup>83</sup>

V 80. a 90. letech 20. století následovalo několik dalších náboženských útoků a atentátů. Za mnohými z nich stálo hnutí Hizballáh, a politická i náboženská nestabilita dosáhla svého vrcholu. Občanská válka trvající od roku 1975 skončila až v roce 1989, kdy došlo k podpisu Taífské smlouvy v Saúdské Arábii. Tato smlouva politicky zrovnoprávnila muslimské obyvatelstvo s maronitskými křesťany. V roce 2000 se z Libanonu stáhla i izraelská armáda.<sup>84</sup> Smlouva stanovila také termín pro odchod okupační syrské armády. K tomu ale došlo stejně až v roce 2005, mimo jiné v důsledku masových protestů kvůli zavraždění ex-premiéra Rafíka Harírího, jednoho z iniciátorů mírových jednání z Taifu a zastávce odchodu syrských vojsk z Libanonu.<sup>85</sup> V červenci 2006 vypukla takzvaná Druhá libanonská válka, která skončila následující měsíc. Došlo k odstřelování převážně oblasti jižního Libanonu izraelskou armádou, ve snaze zasáhnout vojenská centra hnutí Hizballáh. Libanon v tomto konfliktu opět utrpěl značné ekonomické a infrastrukturní ztráty.<sup>86 87</sup>

I když došlo ke stažení syrské armády z území Libanonu již v roce 2005, mezi oběma státy stále existují pevné politické, ekonomické a společensko-náboženské vazby. Probíhající občanská válka v Sýrii kvůli svému náboženskému charakteru vyvolává obavy z možného přenesení konfliktu i na území nábožensky pestrého Libanonu.<sup>88</sup> Příliv uprchlíků ze Sýrie, kteří jsou především sunnitského a v menší míře šíitského vyznání, vnáší do země neklid a vzrůstající obavy z obnovení nábožensky motivovaného násilí, stejně jako tomu bylo v 60. letech 20. století s přílivem palestinských uprchlíků. V Libanonu se v současné chvíli nachází, podle nejvyššího komisaře

---

<sup>83</sup> ČEJKA, Marek. *Izrael a Palestina: Minulost, současnost a směřování blízkovýchodního konfliktu*, s. 156-161.

<sup>84</sup> Tamtéž, 160-161.

<sup>85</sup> PAPKOVA, Irina. *Lebanon: War, Peace and Pluralism*, s. 1-2.

<sup>86</sup> BBC NEWS. *Middle East crisis: In maps*, s. 1-2.

<sup>87</sup> BBC NEWS. *Middle East crisis: Facts and figures*, s. 1-2.

<sup>88</sup> PAPKOVA, Irina. *Lebanon: War, Peace and Pluralism*, s. 1-2.

OSN pro uprchlíky, více než milion syrských uprchlíků,<sup>89</sup> kteří mohou zvrátit křehkou politickou rovnováhu parlamentně demokratického systému, založeného na dělbě moci mezi přibližně stejně početně zastoupenými šíity, sunnity a maronitskými křesťany.

Libanon je možné považovat za opravdu jednu z mála funkčních demokracií v oblasti Blízkého východu, ve které navíc občanská společnost požaduje výraznější směřování k sekularismu. V případě Libanonu můžeme hovořit spíše o takzvané „desektizaci“, tedy odstranění vlivu sekt a náboženských společenství na politický život země. Vláda uznává oficiálně existenci 18 sekt a náboženských společenství, které mají významný vliv na politický chod země, občané Libanonu mají dokonce svojí náboženskou příslušnost napsanou v identifikačních kartách. Stejně tak od získání nezávislosti existuje tradice rozdělení politických postů na základě náboženské příslušnosti. Premiér země musí být sunnitský muslim, prezident musí být maronitský křesťan a předseda parlamentu musí vyznávat šíitskou verzi islámu. Většina politických stran je rovněž sektářsky založená, následné politické rozvržení křesel v parlamentu odráží svým zastoupením existenci oněch 18 uznávaných náboženských organizací. Příslušnost k určitému náboženskému společenství rozhoduje o tom, které pozice ve státní správě může uchazeč zastávat, jsou zde nastaveny striktní limity. Důstojnické hodnosti v armádě jsou obsazovány systémem zastupujícím náboženskou příslušnost jejich členů.<sup>90</sup>

Občanská sdružení snažící se o omezení vlivu náboženských organizací na politiku a o prohloubení sekularizace, se již netěší takové masové podpory jako například v roce 2011. Mnoho Libanonců se spokojilo se stávajícím uspořádáním a sekulární opozice se potýká s konzervativním postojem politických garnitur, které se snaží zachovat staré pořádky a udržet si určitá privilegia. Významným úspěchem sekulární opozice bylo povolení a uznávání civilních sňatků od roku 2012 prosazené i přes odpor libanonského velkého muftí. Dříve byly civilní sňatky, stejně jako sňatky mezi příslušníky různých náboženských vyznání, považovány za protiprávní. Rodinné záležitosti

---

<sup>89</sup> UNHCR. *Syrian Regional Refugee Response*.

<sup>90</sup> PAPKOVA, Irina. *Secular Lebanon*, s. 1-4.

do té doby právně spadaly pod každou z 18 státem uznávaných náboženských organizací.<sup>91</sup>

Model rozdělující libanonskou společnost na základě náboženské příslušnosti, který tak do určité míry omezuje svobodu jedinců, ji rozděluje i názorově. Zastánci stávajícího modelu tvrdí, že nejlépe reprezentuje pestré náboženské složení země tak, aby se každému dostalo odpovídajícího podílu na vládě, i zastoupení ve významných institucích s jistotou garance, a zároveň udržitelnosti všech 18 náboženských institucí. Kritici tohoto modelu zmiňují především jeho křehkost, obávají se, že kodifikované dělení na základě víry zachová uměle segregovanou společnost s možností růstu nové vlny sektářského násilí. Tvrdí rovněž, že stávající model jim neumožňuje se silněji identifikovat se svým státem, ale nutí je spíše k identifikaci s konkrétní náboženskou skupinou.<sup>92</sup>

V roce následujícím po vyhlášení nezávislosti – 1947, byla v Sýrii založena strana Baas, jejíž existence je velkou měrou spojena s moderní historií Sýrie. Politická situace byla nestabilní, u vlády se vystřídalo množství vojenských i civilních vlád. V letech 1958-1961 došlo k vytvoření již zmiňované Spojené arabské republiky pod taktovkou egyptského prezidenta Gamála Násira. Syrská arabská republika se potýkala vojensky a politicky s přítomností státu Izrael od jeho vzniku 1948. Účastnila se vojensky či politicky všech vojenských kampaní proti Izraeli, země se tak přirozeně vymezila vůči Západu, který Izrael podporoval. Během Šestidenní války v roce 1967 ztratila Sýrie strategicky a ekonomicky významné Golanské výšiny, které jsou nyní integrální součástí státu Izrael. Významný vojenský neúspěch Šestidenní války prohloubil politickou nestabilitu, a vedl v roce 1970 ke státnímu převratu. Ten vedl tehdejší ministr obrany, Háfiz al-Asad, jenž se stal díky výsledku referenda prezidentem a zároveň generálním sekretářem strany Baas. V letech 1979-1980 se začínají rozmáhat nepokoje, ve velkých městech jako Hamá, Homs a Aleppo propukají mohutná protistátní povstání. O dva roky později se člen Muslimského bratrstva pokusí zavraždit Háfize al-Asada, jako vyústění dlouhodobých bojů mezi

---

<sup>91</sup> P APKOVA, Irina. *Secular Lebanon*, s. 1-4.

<sup>92</sup> Tamtéž, s. 1-4.



sunnitskými islamisty reprezentovanými Muslimským bratrstvem a baasistickým režimem. Muslimské bratrstvo volá po svržení alavitů a zavedení práva šarí'a, režim reaguje rozsáhlými policejními a armádními protipatřeními. V roce 1982 je Muslimské bratrstvo obleženo v poslední baště odporu, ve městě Hamá. Odpor je krvavě potlačen, Muslimské bratrstvo je postaveno mimo zákon a země se profiluje jako sekulární. Nejsou trpěny žádné snahy o desekularizaci ani islamizaci země. Ve Válce v Zálivu v letech 1990-1991 se Sýrie přidává na stranu koalice proti Iráku, ve snaze oslabit jeho dominantní postavení coby lídra arabského, baasistického světa. Po smrti Háfize al-Asada v roce 2000, nastupuje do prezidentského křesla jeho syn Bašár (generálním sekretářem strany zůstává i po smrti Háfiz al-Asad).<sup>93 94</sup>

V rámci Arabského jara vypukly nepokoje v roce 2011 i v Sýrii, tato povstání se postupem času rozvinula v občanskou válku, která v této zemi doposud trvá. Vzpouř proti Asadovu režimu nabrala islamistický charakter.<sup>95</sup> V zemi v současné době probíhají boje mezi armádními jednotkami loajálními k režimu Bašára al-Asada, opozicí reprezentovanou především Syrskou národní koalicí a jejími jednotkami a islamistickými skupinami, zejména reprezentované Islámským státem. Boje se účastní několik desítek stran a situace v zemi se stává snadno nepřehlednou.

Režim Bašára Asada můžeme považovat za sekulární. Žádná náboženská skupina nebyla syrskou vládou privilegována, a žádná nebyla utlačována, rovněž zde neexistovalo právně zakotvené státní náboženství. Ideologie Asadova režimu spočívala na předpokladu, že pouze sekulární charakter státu dokáže zajistit mírové soužití majoritní sunnitské populace s minoritními skupinami křesťanských komunit, alavitů, šíitských muslimů a drúzů. Navzdory sekulárnímu charakteru režimu zde byl udržován duální systém soudnictví – civilní soudy a islámské soudy soudící dle práva šarí'a, nemuslimské komunity pak disponovaly vlastními soudními institucemi. Můžeme zde pozorovat podobnost se sousedním Libanonem, kde je stát svým

---

<sup>93</sup> LEUKEFELD, Karin. *Syria: A Historical Perspective on the Current Crisis*, s. 2-3.

<sup>94</sup> BBC NEWS. *Syria profile – Timeline*.

<sup>95</sup> PAPKOVA, Irina. *Syria: Stronghold of Secularism?*, s. 1-2.

charakterem nábožensky neutrální, ale deleguje značný podíl moci a práv na jednotlivé náboženské instituce a hnutí.<sup>96</sup>

Hlavní státní ideologií Sýrie zůstávají myšlenky baasismu, nacionálně panarabského socialistického hnutí, které svým způsobem doplňuje státní náboženství. Jako zastřešující ideu privilejuje arabskou národní identitu, vyčnívající nad vším ostatním a umožňující rozdílným náboženským komunitám žít pospolu, aniž by byla omezována jejich religiozita. Na druhé straně musíme potvrdit, že náboženství hraje stále významnou roli v životech většiny Syřanů.<sup>97</sup>

Musíme zmínit, že poté co se roku 1970 ujmul vlády Háfiz al-Asad, zastávali elitní společenské a armádní funkce ve většině případů, společně s křesťany, členové alavitské náboženské menšiny. Rodina al-Asadů patří k minoritní skupině alavitů, a proto když se chopil moci, obklopil se členy vlastní rodiny a ostatními příslušníky této minority. Alavité byli v minulosti politicky i společensky marginalizovanou částí populace v majoritně sunnitsky uspořádané společnosti. Toto upřednostňování členů náboženské menšiny oproti sunnitsky většinové populaci, mělo za následek radikalizaci uvnitř společnosti. Alavité a křesťané se v současné situaci obávají toho, jaké odplaty by se mohli dočkat po konci režimu Bašára al-Asada ze strany sunnitských skupin.<sup>98</sup> Podle Nikolaose van Dama, nizozemského odborníka na oblast Středního a Blízkého východu, se při svém nástupu k moci Háfiz al-Asad neobklopil alavitskou komunitou z určitých náboženských důvodů, aby omezil moc sunnitské většiny obyvatelstva, ale proto, že se jednalo o náboženskou menšinu, ze které pocházel. Přirozeně zde tak mohl nalézt většinu důvěryhodných spojenců v počátcích své vlády. Vzestup určitých členů této minority neznamenal marginalizaci ostatních náboženských skupin. Za vlády Háfize i jeho syna Bašára si křesťanské a sunnitské skupiny zachovaly politické, ekonomické i společenské pozice a nedošlo k jejich výraznému oslabení.<sup>99</sup> V rozhovoru pro Českou televizi Bašár al-Asad zmínil, že před občanskou válkou byl jeho stát sekularizovaný. Nikoliv ve smyslu odmítnutí

---

<sup>96</sup> PAPHOVA, Irina. *Syria: Stronghold of Secularism?*, s. 2.

<sup>97</sup> PAPHOVA, Irina. *Syria: Stronghold of Secularism? Part Two*, s. 1-2.

<sup>98</sup> Tamtéž, s. 2.

<sup>99</sup> Tamtéž, s. 2.

náboženství a striktního oddělení víry od státní moci, jako na Západě, ale spíše umírněností vůči všem náboženstvím na území Sýrie. Současnou občanskou válku pak také vnímá jako boj o zachování sekulární Sýrie v její současné formě, zachování rozmanitosti a umírněnosti.<sup>100</sup>

### 3.4 Turecko

V důsledku porážky v První světové válce došlo k územním ztrátám Osmanské říše na Balkánském poloostrově a Blízkém východě. Válečné operace rovněž stály život na 2,5 miliónů obyvatel a ekonomika sultanátu byla zdevastována. Na základě Sévreské smlouvy z roku 1920, uzavřené mezi Osmanskou říší a Dohodovými mocnostmi v Paříži, ztratila Osmanská říše většinu svého území. Velká část Malé Asie byla okupována vojsky vítězných mocností, v okolí Istanbulu bylo ustanoveno demilitarizované pásmo a sultanát ovládal pouze oblast centrální Malé Asie mezi městy Ankara, Siva, Samsun a Bursa. Územní ztráty, platby reparací a stanovení maximální velikosti udržované armády, vedly k povstání tureckých nacionalistů vedených skupinou armádních důstojníků, z nichž nejvýznamnější byl Mustafa Kemal. Povstání bylo vlastně válkou za nezávislost Turecka a probíhalo v letech 1919-1923. Armáda a její důstojnický sbor byly proti jakémukoliv dělení vlastní oblasti Turecka. Rozhodly se proto vést ozbrojený boj proti okupujícím vojskům – Řecka, Arménie, Velké Británie, Francie a Itálie. Tato válka skončila pro povstalce úspěchem, došlo k odstranění posledního sultána Mehmeda VI. v roce 1922, a o rok později byla v Lausanne revidována smlouva ze Sévrés, v níž bylo rozhodnuto o zachování a uznání Turecka v dnešních hranicích. Významnými úspěchy ve válce za nezávislost, zejména v oblasti diplomacie, došlo k dalšímu mohutnému růstu popularity Mustafy Kemala. Když proto byla vyhlášena v roce 1923 nezávislá republika, bylo přirozené, že se Mustafa Kemal stal prvním tureckým prezidentem, všem známý jako Atatürk – otec Turků. Vytvořil se jakýsi kult osobnosti zbožňovaného hrdiny, zachránce

---

<sup>100</sup> KUBAL, Michal. *Rozhovor s Bašárem Asadem*.

a vůdce národa, k němuž se odkazovala budoucí generace Turků. Do dalších funkcí státního aparátu se dostali ostatní důstojníci z války za nezávislost a váleční hrdinové, armáda hrála významnou stabilizující roli.<sup>101</sup> <sup>102</sup> Vláda i přesto měla civilní charakter, i když významná část jejích členů byla zároveň členy armády. Vojsko plnilo v Turecku funkci významného činitele a opory režimu, ale Atatürk prosazoval striktní oddělení vlády civilní a vojenských struktur.<sup>103</sup> O tom zda se toto oddělení civilní a vojenské moci podařilo, je možné polemizovat vzhledem k tomu, že si země prošla třemi vojenskými převraty (1960,1971,1980) a armáda hraje v turecké společnosti stále významnou roli. Civilní struktura státu je však stále zachována a není možné hovořit o vojenském režimu, jako je tomu například v případě Egypta.

Ustanovením republikánského zřízení došlo k vytěsnění titulu chalífy z politické oblasti pouze do náboženského sektoru, toto oddělení bylo zcela striktní a nový stát se snažil už od svého vzniku striktně sekularizovat.<sup>104</sup> V roce 1924 došlo pak k úplnému zrušení titulu chalífy, byly rovněž zrušeny náboženské školy, madrasy a soudní dvory soudící dle práva šarí'a. Celonárodně bylo opuštěno islámské právo a stát převzal právní systém inspirovaný evropskými zeměmi. Mimo jiné bylo zakázáno nošení fezu, propagoval se západní styl oblékání a vystupování.<sup>105</sup> V témže roce byla zrušena i funkce seyhüislama,<sup>106</sup> čímž došlo v Turecku k absolutní sekularizaci a také ke zrovnoprávnění mužů a žen. Režim však nebyl protinábožensky zaměřený, byly zachovány tradiční odkazy a morální normy související s islámem.<sup>107</sup> Došlo rovněž k přechodu na latinské písmo, tato reforma byla prezentována jako návrat ke starým tradicím původního písennictví, které byly udušeny šířením islámu.<sup>108</sup>

---

<sup>101</sup> MANDOKOVÁ, Radka. *Komparace tureckého a iránského modernizačního procesu*, s. 7.

<sup>102</sup> ITZKOWITZ, Norman. *Kemal Atatürk*, s. 3-4.

<sup>103</sup> MANDOKOVÁ, Radka. *Komparace tureckého a iránského modernizačního procesu*, s. 18-19.

<sup>104</sup> Tamtéž, s. 7.

<sup>105</sup> ITZKOWITZ, Norman. *Kemal Atatürk*, s. 4-5.

<sup>106</sup> Čestný titul nejvyššího učence a znalce islámských věd, vybíral se z členů ulamá. Často byl držitelem titulu seyhüislam zároveň velký muftí. Disponoval významnými právy v rámci islámského práva.

<sup>107</sup> MANDOKOVÁ, Radka. *Komparace tureckého a iránského modernizačního procesu*, s. 17.

<sup>108</sup> Tamtéž, s. 14.

Oporou Kemalovy vlády byla jím vytvořená strana CHP (Cumhuriyet Halk Partisi – Republikánská strana lidová), která v parlamentu držela dominantní postavení. Toto její výjimečné postavení se ještě upevnilo poté, co došlo ve 30. letech 20. století k zákazu ostatních politických stran. Roku 1931 byla CHP dokonce prohlášena oficiální a jedinou státní stranou.<sup>109</sup> Atatürk kladl při vzniku Turecka důraz na nacionalistickou rétoriku, podporoval projevy vlasteneckého cítění ve společnosti. Vytvořil soubor takzvaných šesti principů kemalismu, což byl souhrn idejí, o které se měla turecká vláda opírat a snažit se je u svého obyvatelstva probouzet. Mezi tyto principy patřilo republikánství, vlastenectví, lidovost, reformismus, etatismus a sekularismus. I přes distancování se od odkazu Osmanské říše, byl kladen důraz na tradiční hodnoty turecké společnosti – na rodinu, solidaritu a sociální charakter. Toto odvrhnutí osmanského odkazu bylo důležité pro vytvoření budoucího sekulárního, centralizovaného státního útvaru. Kritizovala se multietnicita Osmanské říše, stejně jako její imperialistický charakter a pevné sepětí s islámem, o němž se sultán opíral. Tyto faktory se uváděly jako důvody její zaostalosti a nestability.<sup>110</sup> Zavrženy byly také panislamistické a panturkické ambice osmanských sultánů. Příslušnost k národu je nyní dána nikoliv na základě rasové příslušnosti, ale přijetím stejných společenských hodnot. Takto vzniklý národ je sice homogenní, ale vymezuje se vůči ostatním národnostním menšinám na svém území (Arménci, Kurdové). Tvrdá centralizace chápala jakékoliv snahy o osamostatnění jako útok na podstatu státu.<sup>111</sup> Snahy Kemala o sekularizaci a modernizaci se ovšem zaměřily hlavně na městská centra, venkovské a řídké obydlené území pak ovlivnily pouze mělce. Existovalo proto patrné rozdělení turecké společnosti na venkovskou společnost, s tradicí islámu a moderní evropskou městskou společností.<sup>112</sup>

Strana AKP (Adalet ve Kalkinma Partisi – Strana spravedlnosti a rozvoje) nemá zájem o rozšiřování svobod v zemi univerzálně, jejím cílem je odsouhlasit svobody pro sunnitsky většinovou část obyvatelstva, nikoliv pro ostatní. To alespoň tvrdí novinář a častý kritik současného prezidenta Recepta

<sup>109</sup> MANDOKOVÁ, Radka. *Komparace tureckého a íránského modernizačního procesu*, s. 9.

<sup>110</sup> ITZKOWITZ, Norman. *Kemal Atatürk*, s. 4-5.

<sup>111</sup> MANDOKOVÁ, Radka. *Komparace tureckého a íránského modernizačního procesu*, s. 11-13.

<sup>112</sup> TIBI, Bassam. *Islamists Approach Europe – Turkey's Islamist Danger*, s. 3.

Erdogana, Burak Bekdil. Bekdil prohlašuje, že islamistické křídlo ve straně AKP pomocí volebních vítězství konsolidovalo svoji moc, a začalo zneužívat policejní složky a byrokratický aparát k tomu, aby zastráovalo a omezovalo své odpůrce. K tomu uvádí několik příkladů takového jednání, včetně rozhodnutí tureckého soudu o zablokování webové stránky Turecké ateistické organizace.<sup>113</sup> Je pravdou, že určitým náboženským menšinám se nedostává stejných práv. Turecko například neuznává jako náboženskou menšinu alevity,<sup>114</sup> jednu z odnoží šíitského islámu. Ti pocítují, že jsou jejich práva a potřeby nedostatečně reflektovány a jsou ohýbány ve prospěch většinové sunnitské populace. Odhady počtu alevitů žijících na území Turecka se pohybují od 8 do 16 miliónů, z nichž většina žila do 50. a 60. let 20. století ve venkovských oblastech střední Anatólie, stranou centralistických snah. Markus Dressler z univerzity v Bayreuthu ve své studii píše, že interakce mezi alevity a tureckým sekulárním právním systémem, měla vliv na ustanovení alevitů, jejich vlastní náboženské identity a stojí u počátků jejich emancipace.<sup>115</sup>

Po vítězných parlamentních volbách v roce 2002 se islamistické kruhy uvnitř strany AKP chtěly pokusit, za podpory z vnějších islamistických skupin, o zavedení určitých prvků práva šari'a, které není pochopitelně ve shodě se sekularistickým pojetím státu deklarovaným v ústavě země. I když je sekularismus zakotven v ústavě, turecké zákony výslovně nezaručují svobodu vyznání a slova. Opory, které by mohly dohlížet nad dodržováním sekularizace a demokracie – nevládní instituce a společnosti, jsou slabé. Jediným garantem sekularizace se tak stává armáda a Národní bezpečnostní rada (MGK), ve které si armádní kruhy uchovávají dominantní postavení. Armáda donutila odstoupit prvního islamistického premiéra Necmettina Erbakana, který vykonával funkci v letech 1996-1997, a snažil se ve své vládě kombinovat prvky islamismu, neosmanismu a panturkismu. Tibi tvrdí, že Erdogan (prezidentem je od roku

---

<sup>113</sup> BEKDIL, Burak. *“Pro-Reform Islamism” in Turkey*, s. 1-3.

<sup>114</sup> Alevité svým učením sdílí určité aspekty Isná ašaríja, jehož následovníci žijí převážně v Íránu. Alevité uctívají přímé potomky proroka Mohammeda. Mohammedovu dceru Fátimu, jeho batrance a zetě Alího a dva syny Fátimy a Alího – Hasana a Husajna. Původ alevitů je nejasný, jejich tradice obsahuje mnoho prvků šamanistických středoasijských rituálů (rituál cem) a středověkých spiritualistických a sufistických tradic z oblasti Anatólie. Alevité rovněž nenavštěvují mešity k modlitbám, nepraktikují modlitbu pět krát za den, nenosí tradiční oděvy, jejich tradice a principy byly předávány ústní tradicí a pomocí nápodoby.

<sup>115</sup> WALTON, Jeremy. *Making Alevism: Lawfare, Secularism and The Secular*, s. 1-2.

2014) se narozdíl od Erbakana vydal cestou plíživé desekularizace a dewesternizace.<sup>116</sup> AKP proto například podporuje rozšiřování sítě náboženských škol Imam Hatip, které postavila na stejnou úroveň jako běžné sekulární vzdělání. Tyto školy slouží jako určitý způsob náhrady za madrasy, zrušené v rámci kemalistických reforem. Rovněž došlo současnou vládou k povolení nosit na univerzitní půdě ženám hidžáb. Turecký nejvyšší soud tento zákon považoval za protiústavní, protože by podkopal sekulární charakter státu. Erdogan pak v reakci pohrozil, že ústavní soud uzavře.<sup>117</sup> Turecký akademik Volkan Ertit však tvrdí, že navzdory prosazované vládní politice a snahám o islamizaci a desekularizaci země, není turecká společnost k této snaze náchylná. Turecko si tak stále uchovává svůj sekularizovaný charakter, náboženství se odsouvá do privátní sféry. Mladá generace tureckých občanů se jistě bude snažit sekularizovaný charakter země zachovat i navzdory vládní politice.<sup>118</sup>

---

<sup>116</sup> TIBI, Bassam. *Islamists Approach Europe – Turkey's Islamist Danger*, s. 1-3.

<sup>117</sup> Tamtéž, s. 3-7.

<sup>118</sup> AKYOL, Mustafa. *Turkey Pulse: Turkey is becoming more secular, not less*, s. 1-2.

## 4 Závěr

V práci se mi podařilo prokázat, že je obtížné pouze porovnávat procesy sekularizace, tak jak proběhly na Západě, s procesy které probíhají v zemích na Blízkém východě. Ve sledovaných státech neproběhl přesun náboženství do privátní zóny, a právně formální sekularizace je součástí pouze turecké ústavy. Náboženství hraje pro obyvatelstvo těchto zemí stále velice významnou roli jako celospolečenský faktor a mnohé režimy se na náboženství obracejí při snaze o svojí legitimizaci.

Výběr zemí jsem stanovil tak, aby pokud možno pokryl co nejširší škálu vnímání sekularizace a desekularizace, a i vhodně reflektoval rozdílnosti v rámci oblasti Blízkého východu. I když státy tohoto regionu sdílejí určité společné aspekty – jako je vypořádání se s koloniální minulostí, silným politickým a hospodářským vlivem evropských mocností (zvláště Francie a Velké Británie), a od roku 1948 s existencí samostatného státu Izrael – je obtížné tyto země vzájemně srovnávat, jak potvrdím o několik řádků níže. Je také těžké hodnotit míru sekularizace a desekularizace jednotlivých zemí regionu, vzhledem k nemožnosti jejich komparace se západním světem. Raději jsem se na každou zemi zaměřil individuálně a poměrně separovaně, bez dalšího hodnocení.

Egypt potvrdil nedávným převratem svoji tradici ve vojenských režimech, a i když vojenské garnitury prezentovali své převzetí moci jako ochranu před desekularizačními snahami Muslimského bratrstva, nedošlo v současné ústavě k vyškrtnutí výsadního postavení sunnitského islámu. Vojenské špičky rovněž využívají islám a náboženské instituce k obhájení represivních opatření. Náboženství se tak v Egyptě ocitá ve vleku politicko-vojenské moci.

V Íránu je situace opačná, jelikož je zde ustanoven teokratický režim v čele s nejvyšším vůdcem s hodností ajatolláha, ocitá se naopak politika v područí náboženství. Ačkoliv od revoluce 1979 došlo k uvolnění mnohých represivních zákonů a nařízení, režim je stále naprosto desekularizovaný, i když se napříč



společností projevují tendence o vyšší míru demokratizace a liberalizace.

Libanon je unikátním příkladem demokratické země s přibližně stejným rozdělením obyvatelstva mezi sunnity, ší'ity a maronitské křesťany. Tomuto náboženskému rozdělení je podřízeno zastoupení ve státní správě, armádě i politických funkcích. Sektářská příslušnost hrála a stále hraje významnou roli nejen ve společenském, ale také v politickém životě obyvatel Libanonu.

I když by se mnozí mohli domnívat, že situace v Sýrii se podobá té v Egyptě, skutečnost je odlišná. Rodina Al-Asadů se sice k moci dostala za pomoci vojenského převratu a baasistické hnutí hrálo významnou roli v jejich politice, ale zde veškerá podobnost končí. I když rodina Al-Asadů pochází z náboženské menšiny alavitů, nelze tvrdit, že by alavité byli v Sýrii za jejich vlády výrazným způsobem upřednostňováni a ostatní náboženské skupiny utlačovány. Vzhledem ke své baasistické ideologii se režim zaměřuje spíše na identifikování se obyvatelstva s národem, státem a panarabskou ideou, než na identifikování se na základě víry. Veškerá náboženství byla před občanskou válkou v Sýrii tolerována, a vláda se o žádné náboženství přímo neopírala.

Turecko je jedinou zemí ze sledovaného seznamu, která má svůj sekulární charakter zakotven ústavně už od vyhlášení své nezávislosti. V současnosti se objevují obavy z možné snahy zemi desekularizovat. Strana AKP a současný prezident Erdogan jsou obviňováni ze snah o zvrácení sekulárního charakteru země. Je možné ale tvrdit, že turecká společnost je již tak sekulárně vyspělá, že podobné snahy nemají reálnou šanci zapustit hlubší kořeny. Za dalšího významného garanta sekularizace v Turecku se dá pokládat armáda.

Nepovažoval jsem za hodnotné komparovat jednotlivé země nebo jejich specifické aspekty, mezi sebou. Takováto komparace by přesáhla obsahový charakter a zvolený formát, a vyžadovala by mnohem hlubší a detailnější historickou a společenskou analýzu daných složek. Podařilo se mi ukázat, že není možné vztahovat obecné sekularizační teorie nebo sekularizační teorie platné pro oblast kultury západních zemí, na svět islámu a kulturu Blízkého východu. Procesy probíhající v zemích Blízkého východu, označované jako

sekularizace či desekularizace, je třeba vzhledem k silnějším vazbám mezi společnostmi a religiozitou zabírat ze širšího kulturně-náboženského a sociálního rozměru. Pochopení tohoto sepětí je důležité pro uchopení nejen historického vývoje regionu, ale také jeho současného stavu.

Nebylo mojí intencí jakýmkoliv způsobem predikovat budoucí vývoj daných států. Vybíral jsem relevantní, nezaujaté, a přesto aktuální zdroje. Proto jsem v hojné míře pracoval se zdroji internetovými, jejichž relevantnost je, při jejich určité filtraci, v dnešní době srovnatelná s knižními publikacemi. Navíc je u internetových zdrojů zachována aktuálnost, kterou jsem při charakteru této práce považoval za důležitou.

## 5 Seznam použité literatury a pramenů

### 5.1 Knižní zdroje

- BRUCE, Steve. *Secularization*. 1. vyd. New York: Oxford University Press Inc., 2011. ISBN 978-0-19-958440-6.
- LUŽNÝ, Dušan. *Náboženství a moderní společnost*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2001. ISBN 80-210-2224-8.
- RÉMOND, René. *Náboženství a společnost v Evropě*. 1. vyd. Praha: Lidové noviny, 2003. ISBN 80-7106-496-3.
- MAITAH, Mansoor. *Politická a ekonomická kultura islámu na Blízkém východě*. 1. vyd. Praha: Wolters Kluwer ČR, 2010. ISBN 978-80-7357-589-2.
- VIDO, Roman. *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury. 2011. ISBN 978-80-7325-266-3.

### 5.2 Internetové zdroje

- AKYOL, Mustafa. Turkey Pulse: Turkey is becoming more secular, not less. *Al-Monitor – The Pulse of the Middle East*. [online]. Washington, DC: Al-Monitor, 2.3.2015 [cit. 11.2.2016]. Dostupné z: <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/03/turkey-is-getting-more-secular.html#>
- BARBER, Nigel. Atheism to Defeat Religion By 2038. *The Huffington Post*. [online]. New York, 2012, 8.5.2012 [cit. 28.12.2015]. Dostupné z: [http://www.huffingtonpost.com/nigel-barber/atheism-to-defeat-religion-by-2038\\_b\\_1565108.html](http://www.huffingtonpost.com/nigel-barber/atheism-to-defeat-religion-by-2038_b_1565108.html)
- BAXSTROM, Ashley. Atheism vs Religion: The Final Countdown?. *The Revealer – a review of religion & media*. [online]. New York: New York University, 2012, 6.6.2012 [cit. 4.9.2015]. Dostupné z: <http://therevealer.org/archives/11541>
- BBC NEWS. Syria profile – Timeline. *News.bbc.co.uk* [online]. Londýn: Broadcasting House, 9.12.2015 [cit. 31.1.2016]. Dostupné z: <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-14703995>

- BBC NEWS. Middle East crisis: Facts and figures. *News.bbc.co.uk* [online]. Londýn: Broadcasting House, 31.8.2006 [cit. 31.1.2016]. Dostupné z: [http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/middle\\_east/5257128.stm](http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/middle_east/5257128.stm)
- BBC NEWS. Middle East crisis: In maps. *News.bbc.co.uk* [online]. Londýn: Broadcasting House, 22.8.2006 [cit. 31.1.2016]. Dostupné z: [http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/in\\_depth/629/629/4801243.stm](http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/in_depth/629/629/4801243.stm)
- BEKDIL, Burak. "Pro-Reform Islamism" in Turkey. *Middle East Forum*. [online]. 18.3.2015 [cit. 4.8.2015]. Dostupné z: <http://www.meforum.org/5122/reformist-islamism-turkey>
- DELKHASTEH, Mahmood. Egypt: Secular Dictatorship vs. Religious Dictatorship. *The World Post – A Partnership of The Huffington Post and Berggruen Institute*. [online]. 23.10.2013 17:12 [cit. 4.8.2015]. Dostupné z: [http://www.huffingtonpost.com/mahmood-delkhasteh/egypt-secular-parites\\_b\\_3798852.html](http://www.huffingtonpost.com/mahmood-delkhasteh/egypt-secular-parites_b_3798852.html)
- ELMASRY, Mohamad. Egypt's "secular" gov uses religion as tool of repression. *Religion Dispatches*. [online]. Los Angeles: University of Southern California, 29.4.2014 [cit. 4.8.2015]. Dostupné z: <http://religiondispatches.org/egypts-secular-gov-uses-religion-as-tool-of-repression/>
- ETZIONI, Amitai. Secularism Can Save Egypt. *The National Interest*. [online]. 13.8.2013 [cit. 4.8.2015]. Dostupné z: <http://nationalinterest.org/commentary/secularism-can-save-egypt-8874>
- GOLDSTEIN, Warren. Secularization and The Iranian Revolution. *Islamic Perspective*. [online]. London: Academy of Iranian Studies, 2010, č. 3, s.50-67 [cit. 4.8.2015]. Dostupné z: <http://iranianstudies.org/wp-content/uploads/2010/04/Islamic-perspective-Journal-number-3-2010.pdf>
- ITZKOWITZ, Norman. Kemal Atatürk. *Encyclopædia Britannica* [online]. Chicago: Encyclopædia Britannica Inc., 9.4.2014 [cit. 10.2.2016]. Dostupné z: <http://www.britannica.com/biography/Kemal-Ataturk#>

- KUBAL, Michal. *Rozhovor s Bašárem Asadem*. [televizní rozhovor/reportáž online]. Česká republika, Česká televize, 2015, 1.12.2015 20:00 CET. [cit. 2.2.2016] Dostupné z: <http://www.ceskatelevize.cz/ivysilani/10997918455-mimoradne-porady-ct24/215411034000172-rozhovor-s-basarem-asadem/>
- LAILUFAR, Yasmin. Crisis of modernity and secularism: the cases of Egypt, Turkey and Bangladesh. *Open Democracy*. [online]. 17.8.2013 [cit. 4.8.2015]. Dostupné z: <https://www.opendemocracy.net/lailufar-yasmin/crisis-of-modernity-and-secularism-cases-of-egypt-turkey-and-bangladesh>
- LEUKEFELD, Karin. Syria: A Historical Perspective on the Current Crisis. *Global Research: Centre for Research on Globalization* [online]. Montreal: Centre for Research on Globalization, 1.5.2011 [cit. 31.1.2016]. Dostupné z: <http://www.globalresearch.ca/syria-a-historical-perspective-on-the-current-crisis/24568>
- MANDOKOVÁ, Radka. Komparace tureckého a íránského modernizačního procesu: Mustafa Kemal Atatürk a Rezá Šáh Pahlaví. *Člověk – časopis pro humanitní a společenské vědy* [online]. Praha: Univerzita Karlova, 2009, č. 15 [cit. 9.7.2015]. ISSN 1801-8785. Dostupné z: <http://clovek.ff.cuni.cz/view.php?cisloclanku=2009063007>
- NASSER-ABDEL, Hoda. A historical sketch of President Gamal Abdel-Nasser. *Bibliotheca Alexandria and the Nasser Foundation*. [online]. Alexandria: Bibliotheca Alexandria, [cit. 29.12.2015]. Dostupné z: [http://www.nasser.org/Common/pictures01-%20sira\\_en.htm](http://www.nasser.org/Common/pictures01-%20sira_en.htm)
- PAPKOVA, Irina. Lebanon: War, Peace and Pluralism. *The Revealer – a review of religion & media*. [online]. New York: New York University, 2012, 6.11.2012 12:45 [cit. 9.7.2015]. Dostupné z: <http://therevealer.org/archives/14353>
- PAPKOVA, Irina. Syria: Stronghold of Secularism?. *The Revealer – a review of religion & media*. [online]. New York: New York University, 2013, 11.1.2013 16:46 [cit. 9.7.2015]. Dostupné z: <http://therevealer.org/archives/16163>

- PAPKOVA, Irina. Syria: Stronghold of Secularism? Part Two. *The Revealer – a review of religion & media*. [online]. New York: New York University, 2013, 11.2.2013 13:35 [cit. 9.7.2015]. Dostupné z: <http://therevealer.org/archives/16699>
- PAPKOVA, Irina. Secular Lebanon. *The Revealer – a review of religion & media*. [online]. New York: New York University, 2013, 22.4.2013 14:49 [cit. 9.7.2015]. Dostupné z: <http://therevealer.org/archives/17403>
- PARVAZ, Dorothy. Can secularism survive in Egypt?. *Aljazeera*. [online]. 9.8.2013 21:37 [cit. 4.8.2015]. Dostupné z: <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2013/08/201389204726720412.html>
- SCHNEIDER, Suzanne. The Reformation Will Be Televised: On ISIS, Religious Authority and the Allure of Textual Simplicity. *The Revealer – a review of religion & media*. [online]. New York: New York University, 2015, 26.1.2015 10:39 [cit. 9.7.2015]. Dostupné z: <http://therevealer.org/archives/19827>
- TIBI, Bassam. Islamists Approach Europe – Turkey’s Islamist Danger. *The Middle East Quarterly*. [online]. Philadelphia: Middle East Forum, zima 2009, č. 16, s.47-54 [cit. 4.8.2015]. ISSN 1073-9467. Dostupné z: <http://www.meforum.org/2047/islamists-approach-europe>
- UNHCR. Syrian Regional Refugee Response. *Unhcr.org* [online]. Ženeva: United Nations High Commissioner for Refugees, 31.12.2015 [cit. 31.1.2016]. Dostupné z: <http://data.unhcr.org/syrianrefugees/country.php?id=122>
- VOLL, John. Not secularism vs. Islamism. *The Immanent Frame – Secularism, religion, and the public sphere*. [online]. 25.3.2014 14:33 [cit. 4.8.2015]. Dostupné z: <http://blogs.ssrc.org/tif/2014/03/25/not-secularism-vs-islamism/>
- WALTON, Jeremy. Making Alevism: Lawfare, Secularism and The Secular. *The Revealer – a review of religion & media*. [online]. New York: New York University, 2011, 16.12.2011 [cit. 4.9.2015]. Dostupné z: <http://therevealer.org/archives/10063>

## 6 Resumé

Goal of this bachelor work was to introduce five specific countries of the Near East region. I chose Egypt, Iran, Lebanon, Syria and Turkey, because each of these countries represent different level of secularization or desecularization in its specific way. Processes of secularization or desecularization are connected with historical events as well as with changes in social and cultural sphere. Due to the topic of this work – Modern society: Secularization and desecularization – while keeping main focus on historical changes during the last century and on last couple of years in particular.

Avoiding to describe level of secularization in every country, or in region as whole. This work wasn't structuralized to analyse or predict future approach of this region or selected countries. Even if each country have it's own specific history, there are two main historical events that are common to all of them, and also this region. These events were declaration of independence of state Israel in 1948, and simillar colonial past with huge political, economical and social influence of european colonial powers – Great Britain and France. Work contains lots of internet sources, which are up to date, and are full of the most actual, yet still relevant, informations.

The military coup in the Egypt continues the tradition of military regimes in this country. Even if this new military regime presents its overthrow as act of necessity, to save the Egypt from desecular intentions of the Muslim Brotherhood and former president Mohamed Morsi, they are still keeping paragraph about privilged status of sunni islam religion in new egyptian constitution. Government of field marshal Abdel el-Sisi is using religion as curtain to cover its repressive measures. Religious institutions are under influence of government.

In the Islamic republic of Iran exists theocratic type of regime with the Supreme Leader, ayatollah Ali Khamenei on top. Current type of government is absolutely desecularized, despite some democratical and more liberal reform

since the Islamic revolution in 1979. Process of democratization and liberalization is apparent but it takes its time.

Lebanon is unique example of democratic country with its population divided into several religious groups and sects. These sects and religious groups still have huge influence on government and politics. So main focus for non-government organizations is to set limitations of this influence.

In Syria before current civil war were all religious groups respected and treated same way. Members of Al-Assad family are from religious minority of the Alawites, but the regime under rule of Al-Assad family was focused more on ba'ath ideology of pan-arabism and socialism, rather than on support of any religion, or specific religious group.

Turkey has its secular character established in constitution. Despite of that, in recent years emerged worries about AKP's and Erdogan's efforts to involve islamism in politics. It's very likely that society in Turkey will not corrupt its secular character and its resistant to islamism and desecularization.