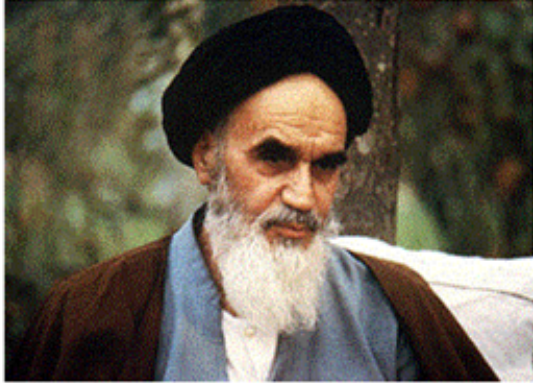


Slavomír Horák

CHOMEJNÍHO KONCEPCE ISLÁMSKÉHO STÁTU A JEJÍ ODRAZ V PRAXI



Když koncem 70. let propukla v Íránu revoluce, na televizních obrazovkách se začal často objevovat dříve téměř neznámý člověk, který se záhy stal symbolem tohoto převratu – ajjatólláh Rúholláh Chomejní. Ten se pokusil uplatnit v praxi svůj teoretický spis *hokumat-e eslámí. velájat-e faqíh*.¹ Cílem této práce je ukázat, jaké jsou okolnosti vzniku této koncepce, z čeho vychází a především jak se Chomejního teze později vyrovnaly s reálnou skutečností.

Pokud se týká zdrojů, existuje celá řada více či méně zdařilých prací k ší'itskému islámu i k Chomejního koncepci a v práci byl použit pouze jejich selektivní výběr. Mezi základní prameny práce by měl patřit i Chomejního spis *hokumat-e eslámí. velájat-e faqíh* (Nadžaf, 1971; Teherán, 1360-1982). Bohužel autorovi byl za dobu vypracování práce dostupný pouze německý překlad, který však byl vydán v tehdejší NDR a některé části byly vynechány nebo přeloženy velmi nepřesně.² Existuje i anglická verze, ale ta není v našich knihovnách k dispozici.³ Na českém překladu díla se v současné době pracuje, ale vzhledem k roztříštěnosti a neúplnosti již přeložených částí nebylo možné použít českého překladu použít.

Celý spis poměrně obtížný i pro zkušeného orientalistu vzhledem k množství odkazů na konkrétní súry z Koránu, *hadíthy* a také značné množství arabismů nebo přímo citátů v arabštině. Pro íránistu bez velmi dobré znalosti arabštiny je kniha v originále prakticky nedostupná. Nutno dodat, že stejně tak je nedostupná i pro běžného Íránce – pouze málo odborníků v Íránu Chomejního práci reálně četlo. Pro práci je tedy nutno vycházet z výkladů a odkazů na toto dílo. Zásadní teze Chomejního koncepce jsou naštěstí dobře známé a jsou, jako tomu u podobných koncepcí bývá, poměrně jasné a jednoznačné.

¹ Obvykle se překládá jako Islámský stát. Vláda duchovenstva. Tento překlad však v sobě nese jisté sémantické obtíže. Slovo *hokumat* znamená v moderní perštině vládu (government), případně je v menší míře používané pro moc (power) nebo stát (state). Slovo *velájat* se překládá jako vláda, může však znamenat i svrchovanost, místodržitelství, poručnictví aj. Ze stejného kořene pochází slovo *vilájet*, které v perštině, turečtině (*vilayet*) i arabštině (*vilájat*) znamená provincii, tj. území pod svrchovaností. V tomto smyslu by možná lépe odrážel skutečný obsah díla výraz poručnictví, který vyjadřuje pouze přenesení Bohem daných pravomocí vykladačům zákona.

Nejednotný je i přepis názvu do češtiny. Prof. Luboš Kropáček (např. *Islámský fundamentalismus*, Praha, 1994, s. 187) například používá přepisu obvyklého při překládání arabských textů. V práci je použito přepisu na základě perštiny.

² *Der islamische Staat*, Berlin, 1983.

³ *Islamic Government: Role of the Religious Jurist*, Berkeley, 1982,

Koncepce ší'itského islámu

Základem ší'itského islámu je teze, že jediným předurčeným nástupcem Muhammada po jeho smrti je tzv. 'Alíjovská větev ('Alí byl bratranem a zároveň zetěm Proroka), tj. potomků imáma 'Alího. Existuje několik větví ší'itského islámu, z nichž nejvýznamnější je ší'a, která uznává dvanáct následovníků, *imámů*, 'Alího – tzv. *ithná ašnaríja*. Poslední z nich, *al-mahdí al-muntazar* (Očekávaný Mahdí), údajně v dětském věku zmizel ve studni v iráckém městě Samarrá a čeká se na jeho návrat. Tento tzv. skrytý imám se objeví na zemi před koncem světa. Ší'ité věří, že v té době bude na světě čistý islámský stát.

Po zmizení skrytého imáma vyvstala mezi ší'itskými právníky, *fuqahá*, otázka, kdo má po dobu nepřítomnosti imáma vykonávat Boží příkázání na zemi.⁴ Došlo k názoru, že podle zásady *idžtihádu* by to měli být právě *fuqahá*, duchovenstvo, které tímto získalo významný podíl na politické moci a šáh vždy musel na názor duchovních brát ohled.⁵ Právě na tuto koncepci později navázal Chomejní.

Takové uspořádání politické moci je však výsledkem dlouholetého vývoje iránské společnosti, která byla již před příchodem islámu značně hierarchizovaná a i v Achaimenovské, Parthské i Sásánovské říši hráli duchovní významnou roli. Podobná hierarchizace se nevytvořila u ostatních islamizovaných národů, kteří pocházeli většinou z prostředí kočovných kmenů nebo jednoduše uspořádaných městských států. Proto se také ší'itský islám a jeho systém vlády rozšířil především v Íránu, který měl mocenské uspořádání státu zažitý již z předislámského období.

Historické pozadí Chomejního *velájat-e faqih*

Islámské duchovenstvo, které získalo moc a významné postavení vyhlášením ší'e jako státního náboženství v roce 1501 Safíjovci. V této souvislosti, v principu s ší'itskou tradicí, nebyl ustanoven jediný nástupce posledního, skrytého imáma. Na rozdíl od této tradice, v sunnitském islámu existovala jediná alespoň formálně uznávaná hlava muslimské náboženské obce – *chalífa* (zástupce Proroka Muhammada). Navíc od roku 1517 došlo ke spojení nejvyšší náboženské moci se světskou, když titul chalífy si po dobytí Egypta přisvojili osmanští sultáni, kteří jej používali až do roku 1924, kdy tuto funkci zrušil Mustafa Kemal.

V ší'itském islámu byla postupně vypracována v rámci ší'itského duchovenstva důkladná hierarchie náboženských struktur a titulů. Duchovenstvo se stalo jednou z hlavních hybných sil na iránské politické scéně spolu panovníkem a kočovnými kmeny. Moc a vliv kmenů byly v 19. století omezeny a konflikt moci se přenesl výhradně mezi světskou moc, tj. šáh a jeho

⁴ Od slova *faqih*, znalec islámského práva; v sunnitském islámu se častěji používá slovo 'alim, mn. č. *ulamá*.

⁵ *Idžtihád* je jedním ze čtyř zdrojů islámského práva – prvním a nejdůležitějším je Korán. Pokud se daný právní problém nevyskytuje v Koránu, nastupuje *sunna*. Tyto dva zdroje jsou neměnitelné a žádné rozhodnutí v islámu nesmí být s těmito dvěma právními prameny v rozporu. Jestliže na právní problém nedokáže odpovědět ani Korán, ani *sunna*, nastupuje tzv. *idžtihád* – tj. výsledek vlastního myšlenkového úsilí právních znalců. Ti potom použijí pro daný případ analogie (*qijás*) s podobným skutkem v Koránu nebo v sunně. Pokud bude vyčerpána i tato možnost, existuje ještě spojený *idžtihád* nejlepších právních autorit, který vede ke kompromisu v projednávané záležitosti (*idžma'*). V sunnitském islámu se však poslední dvě možnosti, které souvisejí s *idžtihádem*, nepoužívají od 10. století, kdy se tzv. brána *idžtihádu* – *dar ul-idžtihád* – uzavřela. U moderních sunnitských autorů se od konce 19. století vedou debaty o znovuotevření *dar ul-idžtihád*.

dvůr, a šíitské duchovenstvo. Duchovenstvo samo navíc na počátku 19. století prošlo vnitřním bojem mezi tzv. školou *achbárů* a školou *mudžtahidů*⁶

Napětí mezi panovníkem a duchovenstvem se projevilo již na počátku 20. století v době revoluce roku 1906. V této době se také vytvořily některé vlivné síly a aliance, které se udržely až do islámské revoluce roku 1979.

Revoluce roku 1906 byla důsledkem napětí, které bylo vyvoláno stále většími vnějšími zásahy velmocí do slábnoucího Íránu. Následkem importu laciných výrobků z Evropy utrpěla značné ekonomické ztráty vlivná skupina tradičních obchodníků (dnes se označují termínem *bázáři* - tj. "lidé bazaru", nebo "bazar"), což ji přivedlo ke spojení se skupinou duchovních, kteří tak svou moc mohli podpořit i majetkově. Tato "koalice" v moderních dějinách vždy pevně stála proti jakékoliv modernizaci Íránu, čímž byla většinou myšlena jeho "westernizace". K těmto silám se obvykle přidávala i inteligence, která se shodovala s předchozími skupinami v názoru, že šáh brzdí rozvoj země. V obou revolucích se však nejméně část inteligence s bazarem a duchovenstvem názorově rozešla v názorech na další pokračování vývoje.

Ší'á je také mnohem přísnější i ve vztahu k nemuslimům než sunna, což je dáno větší historickou izolací center ší'e od Evropy a ostatního světa ve srovnání se sunnitskými mocenskými centry v 19. století – Osmanskou říší, Egyptem a Tunisem. Větší vliv cizích velmocí v Íránu, který byl důsledkem snah šáha o modernizační politiku, byl na počátku 20. století duchovenstvem přijímán jako omezení práv muslimů. Z toho po celé 20. století vycházely i protizápadní a protimodernizační tendence v rámci duchovenstva. Paradoxně i v případě revoluce roku 1906, i v roce 1979 byly použity "moderní západní" prostředky k omezení moci šáha – ústava a parlament, které jsou klasickému islámu neznámé.

Pro duchovenstvo byly první ústavě z roku 1906 nejdůležitější článek 1, který stanovil ší'itský islám jako státní náboženství, a především článek 2, který zavedl orgán Náboženské rady, která měla dohlížet na to, aby všechny přijímané zákony byly v souladu se ší'itským islámem, což dávalo duchovním značná práva. Tuto myšlenku později převzal i Chomejní.

V období vlády dynastie Pahlaví bylo duchovenstvo de facto umlčeno nebo represivně potlačeno, náboženská rada se nescházela a parlament, který se měl stát zbraní duchovenstva proti šáhovi, se změnil na jeho poslušnou loutku.

Stabilní situace pod autoritativním vedením dynastie Pahlaví se začala měnit koncem 60. a počátkem 70. let. Muhammad Reza Chán se v té době dostal do podobné situace jako qádžárovský šáh Muzaffaruddín na počátku století – pod vlivem modernizace rostla nespokojenost konzervativních kruhů – duchovenstva, bazaru a části inteligence, kteří při modernizaci Íránu (tzv. Bílá revoluce – *enqeláb-e safíd*) ztratili nejvíce. Šáh na rostoucí napětí odpověděl většími represemi, ale nakonec události vyústily v jeho pád na počátku roku 1979.

⁶ Škola *achbár* – stoupenci směru, který upřednostňuje v právních záležitostech Korán a *achbár* (slova a skutky Proroka Muhammada, v sunnitské tradici *hadíthy*); škola *mudžtahidů* - směr, který hlásá, že pouze mudžtahidové (znalci islámské právní vědy, kteří jsou oprávněni vydávat dobrozdání – *fatwy*) mají právo vykládat Korán a *achbár*, nikoliv jakýkoliv člen muslimské obce.

Hokumat-e Eslámí. Velájat-e Faqíh



Chomejního návrat do Íránu v únoru 1979 byl triumfální

Chomejního práce *hokumat-e eslámí. velájat-e faqíh* je kompendiem přednášek pronesených roku 1970 v exilu v iráckém Nadžafu. Její základní teze jsou založeny na vztahu islámu a státu. Šíitský systém vlády duchovenstva, která je vyjádřena v koncepci *velájat-e faqíh*, vychází již z tradic staroiránských šáhů, kdy šáh (případně *šáhinsáh* - tj. král králů) působil jako božská a nedotknutelná síla. Na tuto tradici navazuje i ší'itský islám a další vládci středověkého Íránu (Sáfijovci) a v jistém smyslu na toto navázala i pozdější iránská ústava a současné politické

myšlení v Íránu. Božská podstata povýšila Chomejního spisy na vyšší úroveň, než je lidské myšlení, úroveň lidmi nedosažitelnou, a tedy nekritizovatelnou. To znamená, že slova vyřčená ve *velájat-e faqíh* nelze napadnout, protože pocházejí od Boha podobně, jako je tomu i s nejsvětější knihou muslimů Svatým Koránem (*kúrán-e kerím, al-kúrán al-karím*). Tato psychologická tradice zaručuje Chomejního spisu dlouhodobou nedotknutelnost.

Základní tezí islámského státu je podle Chomejního universalistická absolutní teokracie. Vychází z toho, že jediným zákonodárcem je Bůh, který dal lidem zákony prostřednictvím Proroka Muhammada – Korán a *sunnu*. Korán jako slovo Boží, spolu se skutky a slovy Proroka Muhammada (*hadíthy*, v šíitské tradici *achbár* – zprávy), by mělo obsahovat všechna nutná ustanovení pro život muslimské obce (*ummy*). Dále Chomejní vychází z klasické ší'itské koncepce skrytého imáma a klade si otázku, kdo má vést muslimskou obec v době, kdy je očekávaný mahdí (*al-mahdí al-muntazar*). Svou odpověď nachází v jednom z hadíthů, podle které se *“Alí upamatoval na to, jak Prorok, ať v něm Bůh nalezne zalíbení, pravil: “Ó, Bože, buď milosrdný k mým následovníkům.” Opakoval to dvakrát a pak prý byl tázán: “Ó Posle Boží, kdo jsou tví následníci?” Odpověděl: “Jsou to ti, kteří přijdou po mně, předají mé zvyky a mé učení a budou jim vyučovat ty, kdož budou poslušni.”*⁷

V ší'itské tradici je za následovníka Muhammada považován Alí. Po jeho smrti u mešity v Kúfě (Irák) přešlo následnictví na jeho potomky, kteří jsou jediní vyvolení nést poselství Proroka, a tedy i vládnout *ummě*. Zmizením dvanáctého, skrytého, imáma poté přechází podle právníků – *fuqahá* - tato moc do rukou vedení obce. Jen tak se zachová zákonná vláda (*hokumat-e qánuní*) která bude bdít nad dodržováním Božích příkazů (*amr Alláh*)

Jediný, kdo může tento způsob vlády zaručit, je muslimské duchovenstvo, tedy síla, která oplývá nejlépe znalostí práva a jeho výkladu (*idžtihádu*). *Fuqahá* (muslimští duchovní) jsou

⁷ Citováno podle Mendel, M.: op. cit. s. 211.

důvěrníky Proroka, to znamená, že všechny cíle, které byly svěřeny obci, musí také být vyplněny *fuqahá*.⁸ Za jediné pravé *faqihy* považuje sice pouze imamy, ale v případě jejich nepřítomnosti je může nahradit pouze duchovenstvo, které má jediné předpoklady, aby vyplnilo úkol, svěřený Prorokovi imámům Bohem (*Alláhem*) - tj. zachovat islámský stát do příchodu skrytého imáma. Islámská vláda se tak odlišuje od světské právě tím, že je dána Bohem, a proto je nadřazena jakékoliv jiné formě vlády. Autoritě právníků se tak musí podříditi i světský vládce – musí s nimi konzultovat zákony a veškerá rozhodnutí. *Fuqahá* poté rozhodnou, zda nařízení světské moci jsou v souladu s Božími zákony. Zde je evidentní základ v původní íránské ústavě z roku 1906, která podobný princip stanovila.

Chomejní se vrací i ke skrytému imámovi (*al-mahdí al-muntazar*). Po dobu jeho nepřítomnosti má stát v čele islámské obce (islámské republiky) “duchovní vůdce a *imám* lidu, čestný, vznešený, odvážný a schopný správce a náboženský zákonodárce.”⁹

“Příkazy a zákony od Boha dosahují k lidem prostřednictvím Proroka. Prorok je vůdcem islámské společnosti a podřízení se jeho vůli je podřízení se Bohu.”¹⁰

Na *fuqahá* a jejich Vůdce (Proroka) tak připadá absolutní moc, daná Bohem, jehož vůli, tlumočenou prostřednictvím znalců nemůže nikdo změnit. Tím byla určena nedotknutelnost a neodvolatelnost znaleckých rozhodnutí *fuqahá*.¹¹

Díky existenci *šari'i* a vládě znalců není nutný další zákonodárný orgán – parlament – západního typu. Chomejní připouští existenci orgánu, který vykonává pouze praktické funkce plánování v oblastech, na které se *šari'a* nevztahuje. I tato rozhodnutí však podle Chomejního musí podléhat schválení Radou dohlížitelů (*šúrá-je negáhbán*), jejíž existence opět navazuje na ústavu z roku 1906.

Protože Bůh pověřil *fuqahá* politickou mocí, není třeba již souhlasu k výkonu této moci od lidu. Koncept islámské republiky je tak spojen s jakousi formou náboženské diktatury. V čele tohoto státu stojí Zakladatel islámské revoluce (takto je označován Chomejní) a jeho nástupci (Vůdce islámské revoluce – *rahbar-e mo'azzam-e enqelab* - dnes ájjetolláh 'Áli Chámenei), kteří plní funkci právního dohláze, ochránce a osvoboditele islámské obce.

Chomejního koncepce v praxi

Zavedení islámské republiky v referendu v březnu 1979 a schválení nové islámské ústavy, která v mnohém navazovala na starou ústavu z roku 1906, jejíž platnost byla spíše teoretická, plně odrazovalo Chomejního koncepci. Ústava je vlastně vyvrcholením a praktickou realizací *valájat-e faqih*.

⁸ Velayat-e Faqih in the Constitution in Iran: The Implementation of Theocracy. Journal of Constitutional Law, University of Pennsylvania, Vol. I, No. 2, Fall, 1998, <http://www.law.upenn.edu/conlaw/issues/vol1/num2/shevlin.htm>, kap. III.

⁹ *Džumhuri-je eslámi va qánun-e esási...*

¹⁰ Tamtéž

¹¹ Taková je tradice i v ostatních islámských hnutích – dobrozdání – *fetwy* – *fuqahá* jsou neodvolatelná – z tohoto důvodu vznikl problém například s *fetvou* proti Sálmánu Rušídím, kdy Chomejní vydal *fetwu*, že Satanské verše Rušídího jsou proti islámu a autor by měl být potrestán podle islámských zákonů.

Absolutním představitelem islámského státu je Zakladatel islámské revoluce, který je nejvyšším orgánem výkonné, zákonodárné i soudní moci. Po smrti Chomejního bylo ustanoveno, že na jeho místo bude postaven Vůdce islámské revoluce (*rahbar*), kterým se v roce 1989 stal *ájjatolláh* 'Áli Chámeneí.

Nejvyšším představitelem po Zakladateli/Vůdci islámské revoluce a oficiálním představitelem islámské republiky je prezident, obdařený menšími pravomocemi, ale díky vágnosti ústavy současný prezident Sejjed Mohammad Chátamí získává mnohem nezávislejší prostor pro samostatné rozhodování. Pozice Vůdce revoluce však i nadále zůstává konečnou instancí rozhodovacího procesu. Prezident je po Zakladateli/Vůdci nejvyšším představitelem výkonné moci. Je volen na 4 roky ve všeobecném hlasování (prezident není ustanoven "z vůle Boží", a proto může být pověřen mocí z vůle lidu). Zároveň prezident plní funkci předsedy vlády (*sar-e heyat-e vazírán* – hlava kabinetu ministrů).

Podobně volitelný orgán v rámci zákonodárné moci je i parlament - *madžles-e šúrâ-je eslâmi* (Shromáždění islámské rady).

Veškerá rozhodnutí *madžlesu* však ještě musí projít přes tzv. Radu dohlížitelů (*šúrâ-je negâhbân*), orgán složený ze 6 světských (*hoquqdân*) a 6 islámských právníků (*faqih*), který hlídá, zda přijímaná rozhodnutí světské administrativy jsou v souladu s *šari'ou*, což navazuje na podobnou koncepci ústavy z roku 1906, která za Rezy Šáha Pahlaviho, vyzněla do neurčita a ztratila svůj význam. Světští právníci jsou voleni *madžlesem*, zatímco *fuqahá* vybírá *rahbar* – Vůdce islámské revoluce.



ájjatolláh 'Áli Chámeneí

V rámci soudní moci existují světské soudy, které řeší světské záležitosti tam, kde již nestačí *šari'a*. Všechny ostatní případy se ocitají pod islámskými soudy, jejichž soudci jsou jmenováni *rahbarem* a vybírání z *fuqahá*.

V tomto systému získal Chomejní zcela v souladu se svými koncepcemi absolutní moc, kterou také náležitě využíval k likvidaci svých protivníků.

Někteří autoři však spatřují rozpor v samotné existenci ústavy jako neislámského prvku ve fundamentalistické teokracii.¹² Rovněž institut republiky a referenda, kterým islámská republika a ústava byla schválena, není podle těchto autorů v souladu s klasickým islámem. Islámská republika je tak považována za směs Chomejního teoretických tezí o autentické islámské politické praxi, nábožensko-právní rétoriky a institutů inkorporovaných z politických systémů tolik nenáviděného Západu. Tyto připomínky jsou rozhodně opodstatněné a ukazují na jistou "modernizaci v rámci fundamentalismu", kdy je prohlášována snaha o návrat zpět k původním kořenům islámu, ale používá se již zcela automaticky moderních pojmů (republika, ústava, referendum) a moderních prostředků (televize, magnetofon, dnes i internet).

¹² U nás například Mendel, M.: op.cit.; v Íránu se již po první ústavě z roku 1906 postavil významný iránský teolog a protivník konstitucionalismu Fazlulla Nuri.

Další rozpor se projevil i v kompetencích *fuqahá* a Zakladatele/Vůdce. Celá tato elita má teoreticky podle Chomejního pověření od Boha, ale je tvořena pouze lidmi. Na tento problém upozorňovali stoupenci liberálního proudu v rámci duchovenstva a představeny velmi populárními autory jako například *ájjatolláh* Kázi Šariatmadarí, Mehdí Bázargán nebo *ájjatolláh* Táleqání, čímž zpochybnili legitimitu moci Chomejního a byli likvidováni nebo „uklizeni“ do ústraní.

Problémy se zaváděním islámského státu se objevily i ve zcela konkrétních praktických záležitostech. Jednou z nich se stala platba daní islámské republice. Chomejní prosazoval původní islámskou koncepci platby daní pouze chudým a potřebným a daň státu viděl jako dobrovolný příspěvek muslimů islámskému státu. Tato teze se však v praxi ukázala jako neudržitelná, protože brzy státní pokladna pocítila nedostatek prostředků na financování rozsáhlých státních programů a také na válku s Irákem. Situace byla vyřešena na základě principu *idžtihádu*, který stanovil „povinnost platit náboženské daně, rozšířenou o placení daní islámskému státu.“¹³ Na základě této interpretace bylo stanoveno, že existují Božské zákony, které jsou neměnné, mění se pouze každodenní „světské“ zákony, které jsou závislé na historickém období. Tímto způsobem si islámský stát a duchovenstvo značně rozšířilo pravomoce, které jednak umožnily výklad práva podle *idžtihádu* i ve „světských“ otázkách.

Zahraniční politika a export islámské revoluce

Vzhledem k universalismu islámské koncepce Chomejního, bylo možné předvídat, že snahou *ájjatolláha* bude rozšíření svých tezí do praxe i mimo hranice Íránu. Důraz na vnější politiku má ve všech autokratických, teokratických i demokratických režimech podobné příčiny. Jedním z nich je například i odvrácení pozornosti od vnitřních problémů. Navíc upevňuje pozici nové elity, která po rozdělení světa na „my“ a „oni“ získává větší legitimitu k vládnutí a tím i větší moc.

První zemí, kam měl tzv. „vývoz islámské revoluce“ (*sáderát-e engheláb-e islámí*), byl sousední Irák, a to z pěti důvodů:

- Irák byl a zůstává tradičním protivníkem Íráku. Na počátku 80. let byla tato teze podporována heslem o závislosti Íráku na USA (o tajných dodávkách zbraní z USA pro Írán přes třetí země se již nehovořilo).
- Irák jako první začal vojenské operace proti Íránu (reálný fakt, který dnes uznává světová historiografie).
- Panarabismus propagovaný Saddámem Husajnem byl značným konkurentem pro Chomejního universalistické religiózní myšlenky. *Ájjatolláh* navíc viděl v baasistickém režimu v Íráku světskou protiváhu svých klerikálních tezí.
- Na přelomu 70. a 80. let byl Irák jedním z nejdůležitějších států Blízkého Východu a reálná vojenská, ekonomická i politická regionální velmoc.

¹³ Velayat-e Faqih in the Constitution in Iran..., kap. IV.

- Irák byl podle Chomejního reálně ší'itský stát, protože většinu obyvatel tvoří ší'ité. I toto tvrzení odpovídá skutečnosti, protože největší koncentrace obyvatelstva je na jihu Iráku (přístav Basra) a okolí, kde výraznou většinu tvoří stoupenci ší'e

Rychlý rozvrat Iráku měl být východiskem pro další expanzi islámské revoluce, a to nejprve do Afghánistánu a Libanonu s výraznou ší'itskou menšinou.¹⁴ Írán dlouhou dobu oficiálně podporoval ší'itské extremistické organizace na jihu Libanonu (*hizbulláh*). Jako u většiny islámských universalistických koncepcí v muslimském světě druhé poloviny 20. století, i



Pohřbu Chomejního v roce 1989 se zúčastnilo okolo 10 miliónů lidí.

v Chomejního zahraniční politice se objevuje teze o zničení Izraele (pomahač Velkého Satana). Proto íránské vedení podporovalo Arafatovo hnutí OOP, které mělo zničit sionistický stát a ustanovit Palestinskou islámskou republiku. Je pochopitelné, že Arafat s něčím takovým nepočítal, ale vítal jakoukoliv podporu, kterou mohl dostat. Postupně tak měl vzniknout pás islámských republik Írán – Irák – Sýrie – Libanon – Palestina a tím získat pro Írán pozici lídra muslimského světa.

V dalším sluedu měly přijít na řadu i ostatní islámské oblasti, včetně výboje na sever a „osvobození muslimských bratří z rukou Malého Satana (*šejtán-e kíček*)“, což byli tzv. „*šúraví*“ – Sověti. Sovětsko-íránské vztahy lze v průběhu 80. let označit za chladné, ale nedošlo k úplnému přerušení kontaktů jako v případě s USA. Íránci získávali od SSSR (ale nepřímo i od USA) vojenskou a finanční podporu v průběhu války s Irákem. Faktem zůstává, že teokratická koncepce Chomejního se měla rozšířit po celém světě, což je pro universalistické vize zcela typické.

Skutečností zůstává, že z těchto plánů zůstaly pouze trosky – válka s Irákem, který se měl stát předpolím pro další export revoluce, skončila vyčerpáním obou zemí a bez hmatatelných výsledku pro jednu nebo druhou stranu. Přesto Írán i nadále udržoval kontakty s islamistickými hnutími po celém islámském světě – ať již s organizací Muslimských bratří, ší'itským hnutím *hizbulláh* v Libanonu, OOP aj.

Smrt Chomejního, výsledky války s Irákem donutily islámské vedení přejít na pragmatictější politiku. Přestože se rozpadem SSSR vytvořily teoretické podmínky pro vývoz revoluce na sever do nových muslimských zemí ve Střední Asii a na Kavkaze (západní tisk tento fakt také hojně komentoval), Írán se touto cestou vydat nemohl z několika důvodů.

1. „Islámské“ země tohoto regionu nebyly, s výjimkou Uzbekistánu a Tádžikistánu, natolik „islamizované“, aby bylo možné o něčem podobném uvažovat.

¹⁴ Tam by ovšem narazila ší'itská koncepce na odpor sunnitského obyvatelstva. Chomejní zde počítal s podporou etnicky spřízněných Tádžiků ze severu země, což je však značně problematická představa.

2. Obyvatelstvo v těchto zemích se hlásí nikoliv k ší'itskému islámu, ale k sunnitskému (s výjimkou marginální sekty isma'elitů na Pamíru) a kromě Tádžikistánu zde neexistuje ani etnická příbuznost.
3. Ve všech zemích byl ustanoven autoritativní sekulární režim a ten dodnes brání průniku islamistických tendencí do Střední Asie. V průběhu 90. let, a zejména po roce 1997, kdy byl prezidentem Íránu zvolen pragmatik Hodžatoleslám Sejjed Mohammad Chátamí. Postupně se íránská zahraniční politika odklání od universalistických tendencí k mnohem čitelnější a realističtější politice hájení národních zájmů.

Závěr

Chomejního koncepce *velájat-e faqih* se stala jedním z nejvýznamnějších pokusů o realizaci islámského fundamentalismu. Přes dílčí ústupky se podařilo Chomejního teze realizovat, ale z mnoha důvodů (ekonomická, demografická situace aj.) za ni Írán zaplatil ekonomickým poklesem, které nutí současné islámské vedení přejít na pragmatičtější politiku.

Přesto nelze hovořit o úplném neúspěchu Chomejního teoretických předpokladů, protože v současném Íránu jsou nadále velmi živé a lze dokonce konstatovat, že se v určitých ohledech (větší možnost kompromisů právníků podle principu *idžtihádu* – v západním tisku se hovoří o íránské perestrojce) dokonce blíží ší'itskému ideálu. Nelze pominout ani fakt, že přes uvolnění, které v současné době přináší prezident Chátamí, sám pocházející z řad duchovenstva, zůstává duchovenstvo i nadále u moci a jeho konzervativní křídlo, věrné odkazu Chomejního, zůstává nehledě na ztráty ve volbách v minulých letech).

Ve střednědobém výhledu tedy nelze předpokládat zásadní změny v teokratické orientaci státu, ačkoliv se očekávají korektury podle vývoje ekonomické a politické situace.

Použitá literatura

- Daniilov, V. I. (ed.): *Evoljucija političeskich sistem na Vostoke* (Iran, Pakistan, Turcija: tradicii i děmokratizacija), Institut vostokověděnija RAN, Moskva, 1999.
- Dorošenko, J. A.: *Šiitskoe duchovenstvo v dvuch revoljucijach: 1905-1911 i 1978-1979 gg.* Institut vostokověděnija RAN, Moskva, 1998.
- džumhurí-je eslámí va qánun-e esásí* [islámská republika a ústava]. In: Gladkova, J. L.: *Učebnik persidskogo jazyka*, Muravej gajd, Moskva, 1999, s. 4-5
- Kropáček, L.: *Islámský fundamentalismus*. Vyšehrad, Praha, 1996.
- Mendel, M.: *Islámská výzva*. Atlantis, Brno, 1994.
- Muzikář, Z. (ed.): *Zápas o novodobý stát v islámském světě. Od mešity k parlamentu*. Academia, Praha, 1989.
- The Constitution of The Islamic Republic of Iran*. <http://www.netiran.com/laws.html>.
- Ušakov, V. A.: *Iran i musul'manskij mir*, Institut izučeniya Izrailja i Bližnego Vostoka, Moskva, 1999.
- Velayat-e Faqih in the Constitution in Iran: The Implementtion of Theocracy. *Journal of Constitutional Law*, University of Pensylvania, Vol. I, No. 2, Fall, 1998, <http://www.law.upenn.edu/conlaw/issues/vol1/num2/shevlin.htm>.