

## LIDSKÁ PRÁVA

Je žid a křesťan spíše žid a křesťan než člověk?

*Nathanova otázka templáři v Jeruzaléme za dnu Saladinových*

*G. E. Lessing: Moudry Nathan*

Islám dal lidstvu před 14 stoletími ideální kodex lidských práv.

Tato práva mají za cíl poskytnout lidem čest a důstojnost  
a vyloučit vykořisťování, útlak a nespravedlnost.

Lidská práva v islámu jsou pevně zakořeněna v přesvědčení,  
že Bůh a jen Bůh sám je autorem Zákona a zdrojem všech lidských práv.

Pro tento jejich božský původ žádný vůdce ani vláda,  
žádné shromáždění ani úřad nesmí nijak omezit,  
zrušit nebo porušit tato Bohem daná lidská práva.  
Nikdo si je také nesmí po svém přizpůsobovat.

*Počátek preambule Všeobecné islámské deklarace lidských práv, 1981*

Myšlenka lidských práv má své hluboké historické kořeny, spojené s náboženskými učením. V moderní době a v dnešním převládajícím pojetí se jako etický princip i prvek mezinárodního práva ovšem zřetelně sekularizovala. V americkém Prohlášení nezávislosti (1776) se ještě říká, že „všichni lidé byli stvořeni jako vzájemně si rovní a Stvořitel je obdařil některými nezcizitelnými právy“. Za francouzské revoluce byly však rovnost a svoboda občanů vyhlášeny jako přirozené právo bez náboženského zřetele. (Francouzi tehdy svou *Deklaraci lidských práv* dali přeložit i do arabštiny a turečtiny.) Silným morálním a politickým vlivem působí dnes v celosvětovém měřítku *Všeobecná deklarace lidských práv* přijatá Valným shromážděním OSN 10. prosince 1948. Na jejím základě byly postupně vypracovány a přijaty další, úže zaměřené mezinárodní a regionální konvence a pakty. Pro naše zamyšlení si zaslouží připomenutí zvláště úmluvy o odstranění diskriminace žen (1967 a 1979) a o odstranění nesnášenlivosti a diskriminace na základě náboženství nebo

víry, dále evropská úmluva (1950, platná po ratifikacích od 1953) a africká charta lidských a národních práv (přijata Organizací africké jednoty 1981, platná od 1986).

Po nedůvěře a váhání, vyvolávaných kdysi nezvyklou sekulární dikcí a zřejmými rozpory mezi hesly a realitou, se křesťanské církve po druhé světové válce za lidská práva postavily. Druhý vatikánský koncil přitom ocenil dynamiku naší doby, která jim dodává nový elán. Zároveň ovšem církve nejednou vyslovují výhrady jak k potlačování práv, tak i ke zneužívání individuálních svobod bezohlednými asociálními dravci. V křesťanském pojetí lidská práva patří k závažnému obsahu lidské důstojnosti, dané biblickým pojetím člověka jako osobnosti stvořené k obrazu Božímu a povolané k odpovědnosti a dobru.

V této obecné rovině se učení islámu od křesťanského výkladu v podstatě neliší. Podle Koránu člověk přijal břemeno víry (*amána*; někteří překladatelé a komentátoři interpretují jako „zástava víry“), jehož se zalekla nebesa, země i hory (K 33:72), a Bůh ho jmenoval svým náměstkem (*chalífou*) na zemi (K 2:30). Člověku přísluší důstojnost, která je zakotvena v řádu jeho odevzdanosti do Boží vůle, tj. v plnění Božích příkazů. Islám má vlastně ve svém duchovním pojetí blízko k ideálu, který moderním jazykem nazýváme právní stát. Právní systém dovo lávající se Božích ustanovení a vykládaný nezávislými právníky a soudci měl být pojistkou proti svévoli panovníků. Jediným nástrojem k prosazení Zákona proti tyranii byla však v historické realitě povstání, třebaš za pomoci beduínských kmenů, jak vyložil Ibn Chaldún. Další slabinu systému přivodilo ztuhnutí kodexu *šari'cy* do nehybných forem, vypracovaných právníky 2. a 3. století hidžry, takže se v nové době jen velmi těžce vyrovnává s proměnami prostředí. B. Tibi zdůrazňuje, že *šari'ca* nepřipisuje člověku žádná práva, pouze povinnosti. A. E. Mayerová upřesňuje, že kategorie práv člověka (vlastně „služebníka“, *haqq al-<sup>c</sup>abd*) má své místo pouze u trestněprávních nároků vůči pachateli.<sup>1</sup>

Soudobé celosvětové úsilí o prosazení lidských práv se přirozeně nemohlo nedotknout východních společností. Najedné straně muslimští autoři věnovali mnoho úsilí a potišťených stránek argumentacím dokazujícím, že lidská práva přinesl právě Korán, a to už mnoho staletí před moderními demokraciemi. V r. 1968, při připomínce

---

<sup>1</sup> *OEMIW*, II. sv., s. 143

20. výročí přijetí Všeobecné deklarace, dalo UNESCO sestavit sborník o domácích tradicích lidských práv v různých kulturách světa. Vedle takovýchto kořenů nelze nepřiznat váhu i skutečnosti, že dnešní étos lidských svobod a práv vyrůstal z bolestných zkušeností bezpráví, včetně pokořujících prožitků pod cizí koloniální mocí. Tato práva jsou tedy legitimním dědictvím všech a zároveň i společným obecným závazkem. Arabští liberálové zde vidí závažný úkol pro muslimské teology.<sup>2</sup>

Na druhé straně komise OSN a také nevládní organizace jako Amnesty International nebo Mezinárodní sdružení křesťanské solidarity (CSI) již vícekrát obvinily některé muslimské státy z porušování lidských práv. Saúdská Arábie na takovou kritiku v roce 1970 vyslovila otevřený nesouhlas s třemi body Všeobecné deklarace, totiž s možnostmi, že by se muslimská žena mohla vdát za nemuslima, že by muslim směl přestoupit k jinému náboženství a že by v zemi mohly být povoleny odbory a stávky. V obecné poloze se nicméně většina muslimských států k základním lidským právům přihlásila, často přímo v ústavách. Připojily také své podpisy ke konvencím o občanských a lidských právech z r. 1966. Mnohokrát také byla z jejich středu adresována obvinění Západu, že na poli lidských práv měří dvojím metrem, zvláště co se týče situace Palestinců na okupovaných územích.

Diskuse o lidských právech se v islámském světě rozšířily zvláště od počátku osmdesátých let. Velké sympozium na toto téma uspořádaly v r. 1980 v Kuvajtu společně tamní univerzita, Mezinárodní komise právníků a Svaz arabských advokátů.<sup>3</sup> Po tomto počátku - otevřeně kritickém vůči realitě - se tématem zabývali šéfové států Organizace islámské konference (OIK), kteří k němu schválili vlastní deklarace v Dháce 1983 a v Casablance 1984. Nepoměrně větší mezinárodní ohlas si však získala *Všeobecná islámská deklarace lidských práv*, kterou vyhlásila v září 1981 v budově UNESCO v Paříži Islámská evropská rada (se sídlem v Londýně). Přes svůj titul si sice nemůže činit nárok na všeobecně uznanou reprezentativitu muslimského mínění, nicméně znamená významný mezník na cestě prostředkování mezi islámskou tradicí a moderním liberalismem.

---

<sup>2</sup> srov. Schwartlander, J. a Bielefeldt H. [1992], s. 24

<sup>3</sup> Překlad doporučení tohoto sympozia, která jsou vlastně první formulací lidských práv z islámského hlediska, přetiskla vatikánská ročenka pro křesťansko-islámské vztahy *Islamochristiana*, IX, 1983

Pařížská deklarace hovoří o zjeveném původu a nezměnitelnosti těchto práv a o povinnosti budovat islámský řád, vyznačující se rovností a svobodou. Vypočítává právo na život, svobodu, rovnost bez jakékoli diskriminace, na spravedlnost a soudní projednávání prohřešků, na ochranu před zneužíváním moci a před mučením, ochranu cti a pověsti, právo na azyl, práva menšin, právo a povinnost spolupracovat při správě veřejných věcí, právo na svobodu víry, myšlení a projevu, na svobodu náboženství a svobodného sdružování, na majetek a jeho ochranu, na sociální jistotu a na založení rodiny. Dále se hovoří o právu provdaných žen, právu na vzdělání, ochraně soukromí a svobodě cestování a pobytu. Celkově deklarace vychází z názoru, že většina práv uvedených ve Všeobecné deklaraci OSN - u níž někteří muslimové kritizují stroze sekulární jazyk - je v zásadě v souladu se šari'ou. Podstatné rozdíly tkví jen v dikci a rozložení důrazu. Muslimové chápou všechna práva jako součást šari'yy a vykládají je v koránských a dalších islámských tradičních termínech. Arabský text deklarace zachází při tom dále do podrobností, než paralelní verze anglická a francouzská.<sup>4</sup>

Další krok - podle mnoha názorů spíše směrem zpět - učinila OIK na zasedání v Káhiře v srpnu 1990 přijetím *Deklarace lidských práv v islámu*. I když se spíše vzdaluje koncepci vzorového dokumentu OSN, svědčí ve svém celku o pokračujícím hledání a diskusích, které tematika lidských práv uvedla v muslimském světě do pohybu.<sup>5</sup>

Hlavním kamenem úrazu zůstává otázka plné náboženské svobody a rovnoprávného vztahu k jiným náboženstvím, rovnoprávnosti žen a šari'atských tělesných trestů. V islámských dokumentech se hovoří pouze o jinověrcích žijících v muslimských zemích. V duchu koránského principu *nebudiž žádného donucování v náboženství* (K 2:257) a v souladu s historickou tradicí se jim přiznává právo vybrat si ve svých občanských a osobních záležitostech mezi islámským a jejich vlastním právním řádem. (Poznamenejme, že podobné možnosti se pro sebe dožadují někteří předáci muslimských komunit v Británii a jinde v Evropě.) O sňatcích se praví, že každý má právo založit svou rodinu a vychovávat děti „podle svého náboženství“. Islámská pojetí mlčky pomíjejí a fakticky nepřipouštějí možnost konverzí muslimů

---

<sup>4</sup> Text v evropských jazycích byl přetištěn vícekrát, např. v Etienne B. [1987], s. 353-362, nebo v *Concilium*, Juni 1994, s. 242-7

<sup>5</sup> Výstižný krátký rozbor podává heslo *Human Rights* v *OEMIW*, II. sv., s. 143-8

nebo neomezeného práva na sňatek s jinověrcem. Ve státech s islámem zakotveným v ústavě také nepadá v úvahu, že by v čele státu mohl stanout nemuslim. (K tomu kdysi trefně poznamenal irácký novinář, že v demokraticky vzorné Británii musí panovník také patřit jedině k anglikánské církvi.) U některých práv se připouští omezení Zákonem, jímž se samozřejmě rozumí především šari'ca.

Ve věci náboženské svobody není pochyb, že muslimské společnosti po staletí projevovaly toleranci vůči jinověrcům ve větší míře než středověká a raně novověká Evropa. Zvláště křesťanům a židům, uznaným za „vlastníky Písma“, byl přiznán statut chráněného lidu (*ahl adh-dhimma*), spojený s daňovým znevýhodněním a některými omezeními, ale i svobodou spravovat své osobní záležitosti v rámci komunity. Systém nábožensko-právních komunit, v Osmanské říši nazývaných *millety*, se uchoval dodnes v mozaikovitě pluralitním Libanonu. V globálním kodexu šari'cy však byly uchovány také některé prvky diskriminace, neslučitelné s univerzálním pojetím lidských práv. Odpadlictví od islámu (*ridda*), za něž se pokládá konverze k jiné víře nebo rouhačství, tradiční právo trestá smrtí. Ve skutečnosti byl takovýto ortel málokdy vykonáván. V Osmanské říši byl naposledy popraven odpadlík od víry v r. 1843. V posledních letech byly takovéto popravy hlášeny z Iránu a ze Súdánu. Nejznámější súdánskou obětí se stal dynamický reformátor Mahmúd M. Táhá, popravený Nimajrím v lednu 1985 přes silný nesouhlas mnoha významných osobností islámského světa. Iránská fetva vyzývající k popravě rouhače Salmana Rushdieho je dokonce bezprecedentní tím, že si osobuje trestní pravomoc i mimo hranice *dár al-islám*. Mimo takovéto případy, vzbuzující silnou pozornost právě svou výjimečností, platí zhruba tolik, že případní odpadlíci od islámu musí počítat se závažnými právními a sociálními důsledky, jako je třeba zrušení platnosti jejich manželství, práv k dětem a dědických nároků.

Pařížská deklarace k principu náboženské svobody upřesňuje, že musí zůstat v rámci šari'cy a nesmí oslabit *ummu*. Při rozpravách v OSN četné muslimské země vyslovovaly výhrady k právu svobodně měnit vyznání a Saúdská Arábie z tohoto důvodu pro Všeobecnou deklaraci nehlasovala. Do dnešního dne Saúdská Arábie jako jediný muslimský stát nedovoluje na svém území jinou bohoslužbu než islámskou. V letech 1990-91, když byla na saúdském území rozmístěna mnohonárodní vojska

protiirácké koalice, předpis se obcházel tím, že doprovázející křesťanští a židovští duchovní byli oficiálně deklarováni jako „morální poradci“.

Existují ovšem také početné doklady pružnějších postojů. Při rozpravě v OSN v roce 1948 tehdejší pákistánský ministr zahraničí Zafrulláh Chán prohlásil, že islám je misijní náboženství a že by bylo krajně nerozumné osobovat si právo obracet na svou víru a druhým je upírat. Známy badatel al-Fáruqí (z. v USA 1986) přenáší odpovědnost do svědomí apostatů samých: jestliže se dají přesvědčit ke konverzi od islámu, je třeba vinit jen jejich vlastní slabost poznání a víry.<sup>6</sup> Podle mínění převažujícího na Západě, a to i mezi dobrými přáteli islámu, by se muslimové měli smířit s pluralitou náboženství a morálních nauk a s vlastním postavením jako jedné z komunit v pluralitním světě.<sup>7</sup> Někteří muslimští liberální autoři soudí, že v některých obdobích islám takovou širokou, rovnoprávnou pluralitu připouštěl. Ve zlatém věku abbásovského humanismu (9.-10. století) muslimští intelektuálové diskutovali o věčné moudrosti, k níž islám patří prostě jako jeden z prvků. Podobné duchovní klima se tvořilo v Osmanské říši od poloviny 19. století, ale slibný vývoj zastavily koloniální expanze a pak nacionalistické a socialistické projekty.<sup>8</sup>

K dalšímu rozporu: šaríatské trestní právo skutečně v souboru upraveném kanonicky závaznými normami (*hudúd*) ukládá archaické tělesné tresty - bičování za opilství a křivé nařčení, amputace končetin za krádež a kamenování za cizoložství -, avšak málokdy byly vykonávány.

Odporují zákazu mučení ve Všeobecné deklaraci (článek 5). Mnozí liberální myslitelé je dnes vykládají jako pouhou nábožensko-etickou výstrahu a soudí, že západní veřejné mínění jejich reálný význam v islámu přeceňuje. Jednoznačnému zákazu tu brání skutečnost, že jsou z větší části uvedeny v Koránu. Kamenování za cizoložství zde uvedeno není a bylo zřejmě do šarí'y převzato z mojíšského zákona; jeho relativizace Ježíšem (J 8:7) ukazuje cestu k etickému prohloubení. Stejně chápe biblická hermeneutika výzvu k odhození pohoršujícího oka nebo ruky jako přímo vzorovou ukázkou nezbytnosti odmítnout fundamentalistický přístup. V podobném duchu interpretoval Korán v šedesátých letech Palestinec I. R. Fáruqí, působící tehdy

---

<sup>6</sup> Bouma, Cees [1990], s. 10

<sup>7</sup> Watt, W.M. [1988], s. 104

<sup>8</sup> Srov. M. Arkoun; *L'humanisme arabe au IV - W siecle*. Paris, Vrin, 1982

v Karáči. Ve stavbě Božího slova rozlišil vyšší a nižší axiologické vrstvy, mezi nimiž může být i rozpor. Soudí, že není správné požadovat neupřesněné, doslovné dodržování příkazů nižšího řádu a klást je na stejnou úroveň s vyššími. Ku příkladu koránský pokyn *zloději a zlodějce utněte ruce jejich* (K 5:42) není relevantní do té doby, dokud rozdělení statků ve společnosti není spravedlivé a ke krádežím dochází z chudoby. Už chalífa Umar netrestal krádež spáchanou z nouze. Požadavek sociální spravedlnosti je nepochybně vyššího řádu.

Podobně dnes říká častý účastník islámsko-křesťanského dialogu M. Talbi, že mrzačící tresty nejsou přece samoučelné, ale mají sloužit rovnosti a spravedlnosti, a tedy životu, a nikoli smrti. Zamýšlených cílů umíme dnes dosáhnout i jinak, a bude to plně v souladu s koránským záměrem.<sup>9</sup>

Velmi rázně otevřel stavidla možné revizi šari'cy už zmíněný Mahmúd M. Táhá, vůdce súdánského hnutí Republikánských bratří.<sup>10</sup> Navrhl důsledně rozlišit teologicky primární mekkánské súry, které přinášejí nadčasovou prorockou zvěst, od súr z Medíny, které věcně uspořádávají poměry v konkrétní situaci rané muslimské obce bez nároku na trvalou závaznost. Dnes jeho historickokritický teologicko-právní směr představuje zvláště jeho žák Abdullahi Ahmed An-Naim, žijící v USA. Je znám jako autor početných prací, které fundovanými argumenty vyzývají muslimy k reformě šari'cy. Ta by se podle jeho názoru měla přizpůsobit potřebě univerzálního uplatnění lidských práv.<sup>11</sup>

Univerzálnímu pojetí lidských práv neodpovídají také zřejmě šari'atské normy pro postavení žen. Touto složitou otázkou se budeme zabývat podrobně v následující kapitole. V nynějším kontextu si ale zaslouží pozornost ještě téma případné diskriminace nemuslimských menšin.

Tradiční úprava ochrany a částečné samosprávy jinověreckých menšin v historii islámu byla již uvedena. Dnes se většina muslimských států řídí sekulárními ústavami, které zaručují všem občanům rovnost před zákonem. Některá stará diskriminační opatření však někdy přežívají. Kromě omezení na poli konverzí a možností sňatků jde o uchovávání starého způsobu odlišného zdanění, kdy muslimové platí *zakát*, kdežto

---

<sup>9</sup> Talbi, M.: *Zum Problém der Scharia*, v: Schwartlander, J.[1993]

<sup>10</sup> Podrobně Táhovo učení a historii jeho reformního hnutí analyzuje Oevermann, A. [1993]

<sup>11</sup> Viz zejména An-Naim, A.A. [1990]

jinověrci daň z hlavy (*džizja*), nesoucí stigma pokoření (K 9:29). Tato úprava je však dnes již vzácná. Obecnou rovnost může ovšem narušovat i určitá pozitivní diskriminace, za jakou lze označit na příklad pákistánské zákony o daních *zakát* a *ušr*, povinných pouze pro muslimy. V některých případech trestních kauz projednávaných na bázi šarí'fských *hudúd* soudy nepřijímají svědectví nemuslimů. Podle šarí'fy je také vyloučeno, aby ve smíšených rodinách jinověrec dědil po muslimovi. Jako diskriminační někteří analytici vnímají také zvláštní kurie pro nemuslimy ve volebních systémech některých zemí (Pákistán, Irán) a prokazatelnou tendenci zneužívat proti křesťanům a jiným nemuslimům zákony proti rouhačství (Pákistán).<sup>12</sup> Je na místě připomenout, že požadavek spravedlivého a dobrého jednání s jinověrci lze vyvodit z Koránu i z příkladu Muhammadova.

Muslimští polemikové vytýkají univerzálnímu pojetí lidských práv přílišnou vázanost na západní způsob myšlení a zvláště jeho důraz na jednotlivce. Znění Deklarace prý nevzalo v úvahu jiné kulturní tradice. Individuální práva nejsou podle těchto názorů náležitě vyvážena zřetelem k právům širších sociálních celků. Na příklad Gamáluddín Mahmúd, profesor práva v Rijádu, argumentuje, že žena s mužem tvoří vyšší jednotku, rodinu, a že ani otázka změny náboženství není jen věcí jednotlivce, ale dotýká se širšího společenství.<sup>13</sup> Tibi, sám syrský muslim, dosti skepticky soudí, že v islámu je jednotlivec prostě členem kolektivu, který má své povinnosti, ale nikoli individuální práva. Důraz na kolektivní zájem ilustruje epizodou ze symposia „Islám a transkulturní základ lidských práv“, které pořádal v únoru 1992 v Oslu Norský institut pro lidská práva. Jeho účastník Bachtijár Karimov z uzbecké akademie věd vyzvedl jako nejzávažnější hodnotu právo národů na sebeurčení, které prý ve Střední Asii dnes znamená panturkismus, donedávna potlačovaný sovětským režimem. Ruské menšině v Uzbekistánu přitom nabízí pouze volbu mezi pouzbečtěním a vystěhováním.<sup>14</sup> Podobné příklady šovinistické nebo jinak ideologicky pokroucené manipulace s lidskými právy bychom ovšem našli i na evropské půdě. Konference OSN o lidských právech, konaná ve Vídni na podzim roku 1993, nicméně zřetelně ukázala, kolik asijských, afrických a latinskoamerických vlád

---

<sup>12</sup> Podrobnosti uvádí Bouma, C. [1990]

<sup>13</sup> Mahmúd, Gamal-ad-din: *Menschenrechte im Islám*, v: *Concilium*, 1994, s.248-255

<sup>14</sup> Tibi, B. [1993], s.184-7

popírá univerzální platnost lidských práv nejen v praxi, ale i v teorii apriorním odmítáním západního individualismu.

Téma lidských práv je dnes často nastolováno na různých fórech křesťansko-islámského dialogu. Křesťanské organizace ze své strany sledují jak stav v muslimských zemích, tak i v Evropě, kde si všímají mj. postojů vůči muslimským přistěhovalcům ze strany úřadů i sousedů. Větší církve si za tímto účelem ustavily stálé pracovní skupiny pro podrobný výzkum. Na příklad v SRN vědecká výzkumná skupina německé biskupské konference pod vedením profesora J. Schwartlandera vypracovala analytické studie, k nimž přispěl velký počet muslimských liberálních intelektuálů. V Londýně působí od roku 1983 naopak nezávislý ústav zaměřený na studium postavení muslimských menšin kdekoli na světě (*Institute of Muslim Minority Affairs*) a na konstruktivní dialog s příslušnými většinovými společenstvími, jakož i na postavení jinověreckých menšin v islámských zemích. Činnost jeho převážně muslimských spolupracovníků směřuje k nové definici vzájemného vztahu muslimů a nemuslimů v pluralistických společnostech, kde staré pojmy *dar al-islám* a *dar al-harb* ztrácejí význam.

Vedle konfesně zakotvených subjektů se otázkami lidských práv v islámském světě kvalifikovaně zabývá velký počet sekulárních institucí (*Amnesty International, Africa Watch, Asia Watch, Middle East Watch*), vědeckých týmů a konferencí (zvi. ve Washingtonu a Oslu) a specializovaných časopisů (*Human Rights Quarterly, Index on Censorship* aj.). Po jejich bok se řadí hnutí za lidská práva v muslimských zemích samotných, přijímající mezinárodní standardní pojetí. Od osmdesátých let jejich počet a význam zřetelně vzrostl.

Obecně lze v islámském světě ve vztahu k lidským právům rozpoznat tři odlišné postoje: nerespektování, doprovázené i otevřeným odmítáním tohoto západního „neislámského“ novotářství; protikladné liberální stanovisko, přijímající plně univerzální pojetí a zavrhuující šaríu;<sup>15</sup> a snahy integrovat lidská práva jako součást islámského vlastního duchovního odkazu, určitým způsobem snad i slučitelnou se šaríou. Této třetí linii argumentace jsme v této kapitole věnovali nejvíce pozornosti. Má své pevné místo v mezináboženském dialogu. Minimálním cílem je pojmenovat

---

<sup>15</sup> Takovýto postoj zaujímá např. B.Tibi v rozsáhlé monografii o islámu a lidských právech [1994]. Vyváženější stanoviska zaujímají další dvě cenné monografie k tomuto tématu: A. A. An-Na'im [1990] a A. Mayer [1991]

problémy na každé straně a kroky k jejich překonání. Při takovýchto jednáních dnes nejednou zástupci různých konfesí připouštějí, že ve jménu jejich náboženství byla a jsou leckde porušována lidská práva i důstojnost a někdy také podněcováno násilí. Při tom každý může zásady lidskosti a míru vyvodit a zdůvodnit z vlastní tradice.