

UNIVERZITA PARDUBICE
FAKULTA FILOZOFICKÁ

DIPLOMOVÁ PRÁCE

2019

Jan Kořínek

Univerzita Pardubice

Fakulta Filozofická

Morální rozměry násilí v rámci současného islámského terorismu

Jan Kořínek

Diplomová práce

2019

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2017/2018

ZADÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Bc. Jan Kořínek**
Osobní číslo: **H17347**
Studijní program: **N6101 Filozofie**
Studijní obor: **Religionistika**
Název tématu: **Morální rozměry násilí v rámci současného islámského terorismu.**
Zadávající katedra: **Katedra religionistiky**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Práce se bude zabývat fenoménem terorismu. Nejprve se pokusí fenomén teoreticky podchytit v obecné rovině a následně z perspektivy této teorie zodpovědět otázku, jak moderní islámští teroristé morálně ospravedlňují své činy. K zodpovězení této otázky bude v práci využito spisu "Management of Savagery" (Idára at-Tawahuš). V tomto spisu se student pokusí identifikovat argumentační linie, kterými teroristé odvolávají se na spis ospravedlňují užívání násilí.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování diplomové práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

ALSHECH, E., "The Doctrinal Crisis within the Salafi-Jihadi Ranks and the Emergence of Neo-Takfirism A Historical and Doctrinal Analysis", Islamic Law and Society, 21/4, 2014, 419-452.

BALAGANGADHARA, S. N. & De Roover J., "The Saint, the Criminal and the Terrorist: Towards a Hypothesis on Terrorism", The Journal of Political Philosophy, 18/1, 2006, 1-15.

GERGES, F. A., A History:ISIS, New Jersey: Princeton University Press 2016.

GERGES, F. A., The Far Enemy: Why Jihad Went Global, New York: Cambridge University Press 2005.

NADŽI, Abu Bakr, Idára at-Tawahuš, in: McCants W. (trans. ed.), The Management of Savagery, Harvard University: John M. Olin Institute for Strategic Studies 2006.

Vedoucí diplomové práce: **Mgr. Viola Pargačová, Ph.D.**

Katedra religionistiky

Datum zadání diplomové práce: **30. března 2018**

Termín odevzdání diplomové práce: **30. března 2019**



L.S.

prof. PhDr. Karel Rýdl, CSc.
děkan

doc. Mgr. Martin Fárek, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2018

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury. Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše. Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 26. 11. 2019

Jan Kořínek

Na tomto místě bych chtěl poděkovat především vedoucí své práce Mgr. Viole Pargačové Ph.D. za odborné rady a vedení při vypracování této studie. Dále bych chtěl poděkovat Mgr. Štěpánu Lysému M.A., Th.D. a Mgr. Zuzaně Černé Ph.D. za užitečné rady a doporučení. Zároveň tímto děkuji všem, kteří mne v psaní práce podporovali a bez kterých by tato studie nemohla vzniknout.

ANOTACE

Práce se bude zabývat fenoménem terorismu. Nejprve se pokusí fenomén teoreticky podchytit v obecné rovině a následně z perspektivy této teorie zodpovědět otázku, jak moderní islámští teroristé morálně ospravedlňují své činy. K zodpovězení této otázky bude v práci využito spisu Management of Savagery (*Idárat at-Tawahhuš*). V tomto spisu se student pokusí identifikovat argumentační linie, kterými teroristé odvolávající se na spis ospravedlňují užívání násilí.

KLÍČOVÁ SLOVA

terorismus, salafistický džihádismus, ideologie, historický vývoj, Islámský stát

TITLE

Moral Dimensions of Violence in Contemporary Islamic Terrorism

ANNOTATION

Study will be concerned with the phenomenon of terrorism. First, it will attempt to theoretically grasp the phenomenon at a general level and then from the perspective of this theory answer the question, how modern Islamic terrorists morally justify their actions. To answer this question, the study will use text called Management of Savagery (*Idárat at-Tawahhuš*). In this text, the student will attempt to identify lines of argumentation which the terrorists who are connected to this text use to justify using violence.

KEY WORDS

terrorism, salafi jihadism, ideology, historical development, Islamic state

Obsah

0 Úvod.....	10
1 Teoretická východiska a cíle.....	11
2 Mentalita umožňující formování komunity a základní předpoklady ..	21
3 Zásadní termíny	26
3.1 Salaf	26
3.2 Džihád	30
3.3 Takfír	32
4 Ideologické kořeny moderních džihádistických hnutí	35
5 Vývoj salafisticko džihádistických hnutí ve 20. a 21. století	39
6 Analýza textu <i>Idárat at-Tawahhuš</i>	51
7 Závěr	59
8 Seznam použité literatury	61

Seznam ilustrací a tabulek

Tabulka 1; Typologizace salafistických politických preferencí

0 Úvod

V současné době jsme médií zahlcováni zprávami o nejrůznějších teroristických útocích. Jedná se o fenomén, který se určitým způsobem promítá téměř do všech oblastí života, od politiky po každodenní konverzace. Jak ale tento fenomén skutečně akademicky uchopit a vysvětlovat? Zdá se, že v současnosti je většině lidí význam pojmu terorismus jasný. Jejich implicitní chápání tohoto pojmu je formováno především jeho užíváním v médiích. V akademické perspektivě se však s jeho teoretickým postihnutím nutně setkáváme s problémy, které se na začátku pokusím adresovat a podat možné východisko.

Hlavním předmětem práce je terorismus v rámci islámu. Terorismus může samozřejmě existovat v různých, i nenáboženských kontextech. Není však pochyb o tom, že v současnosti je za většinu teroristických útoků zodpovědný určitý proud v rámci tohoto náboženství. Tento proud se pokusím co možná nejúplněji popsat a vysvětlit.

Některé čtenáře této práce možná překvapí, že v objasňování mentality současných islámských teroristů se přesunu až do doby antické Judeje a formování židovské identity. Tato mentalita je obecně společná islámu, křesťanství i judaismu, domnívám se však, že vrátíme-li se k základním předpokladům této mentality, umožní nám to, mimo jiné, lépe pochopit i uvažování současných islámských skupin, které jsou považovány za teroristické.

Islámské skupiny, které páchají teroristické činy nespady najednou z čistého nebe okolo přelomu 21. století. Inspirační zdroje, ze kterých čerpají sahají až k samým kořenům islámského náboženství a současná situace je jedním z výsledků historického intelektuálního vývoje v rámci tohoto náboženství. Některé tyto inspirační zdroje, které považuji za nejzásadnější se zde pokusím popsat. Samotné ideologie těchto skupin se začínají formovat až v první polovině 20. století. Za první takovou skupinu lze pokládat Muslimské bratrstvo (arab. *al-Ichwán al-Muslimún*) v Egyptě. Pokusím se tedy popsat vývoj od vzniku Muslimského bratrstva, až po současnou situaci organizace Islámský stát (*ad-Dawla al-Islamíja*), kterou považují za dosavadní vrchol vývoje ideologií těchto skupin. Vývoj skupin jako Muslimské bratrstvo a Islámský stát nutně ovlivňovala sociopolitická situace, ve které se muslimské země ve 20. století

nacházely, popíšu tedy i ve stručnosti historický kontext a události, které do jejich vývoje zasahovaly.

Nakonec se dostanu k analýze textu *Idárat at-Tawahhuš (Řízení/Ovládnutí divošství)*, který bývá pokládán za jeden z nejautoritativnějších textů organizace Islámský stát. Analýzou tohoto textu se pokusím ukázat některé klíčové body ideologie této skupiny, které by v této fázi práce měly být zasazeny do širšího kontextu a měly by tedy být lépe pochopeny. Zároveň se pokusím ukázat, že se tímto textem členové skupiny Islámský stát skutečně do určité míry inspirovali. Všechny výše zmíněné body, jak doufám, napomohou lepšímu a plnějšimu pochopení fenoménu islámského terorismu a jeho současné situace.

1 Teoretická východiska a cíle

Když se snažíme fenomén terorismu vysvětlit z akademické perspektivy, nacházíme řadu problémů a inkonzistencí. Zásadní otázka zní, jak nejlépe pojem terorismus teoreticky uchopit? Je relevantnější tento pojem vysvětlovat pomocí formulace hypotézy či definice?

Jak ukazuje Karl Popper ve své knize *Otevřená společnost a její nepřátelé*, přemýšlení o teoretickém uchopování věci a fenoménů kolem nás sahá až k Platónovi. Platónovo stanovisko teoretického uchopování věci či fenoménů, které vnímáme ve světě kolem nás, Popper charakterizuje termínem „metodologický esencialismus.“ Toto stanovisko předpokládá, že úkolem vědy je odhalit skutečnou povahu věcí, jejich esenci. Tato esence je obsažena v tzv. formách či idejích. Pokud dokážeme popsat neměnnou ideu stále se měnících věcí kolem nás, dosahujeme tak čistého, vědeckého poznání.¹ Co to však jsou v Platónově pojetí ony ideje?

Ve svém chápání idejí vycházel Platón z učení Herakleita z Efesu. Ten mimo jiné přišel se zlomovou koncepcí pojetí světa, která tvrdila, že všechno kolem nás neustále plyne, vše je v neustálém pohybu. Jelikož je vše v neustálém pohybu, nelze o tom tvrdit nic stálého. Tento problém Platóna přinutil k hledání nějaké teoretické oblasti vědění, ve které by se o nestálých věcech, které se nacházejí kolem nás a které smyslově vnímáme, mohl vyjadřovat ve stálé, neměnné rovině. Přišel tak s koncepcí idejí či forem, které jsou trvalé a abstraktní, nacházejí se mimo smyslový svět, ale

¹ Karl R. Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé*, Praha: Oikúmené 1994, 38.

přesto se k němu odkazují.² Idea obsahuje esenci, popis této esence dnes označujeme jako definici. Příkladem esence může být například kniha. Knih kolem nás existuje nespočet, a navíc všechny podléhají zmaru, avšak všechny se dají popsat trvalým a všem společným názvem kniha. Popis esence knihy by tak mohl být „svazek listů textu,“ tímto popisem, stejně jako názvem esence „kniha“ pak označujeme v podstatě tu samou ideu. Dnes tedy můžeme tvrdit, že když v teoretickém popisu fenoménů či věcí kolem nás vycházíme ze stanoviska metodologického esencialismu, snažíme se fenomény různě pojmenovávat a popisovat je pomocí nejrůznějších definic.

Opakem metodologického esencialismu je pak „metodologický nominalismus.“ Ten se na rozdíl od definování fenoménů v obecné rovině snaží o popis toho, jak se fenomén chová za různých podmínek. Zároveň se však badatelé v popisu toho, jak se fenomén za různých okolností chová, snaží identifikovat nějaké univerzální zákonitosti, které v chování fenoménu platí pro všechny podmínky, a právě pomocí těchto zákonitostí fenomén teoreticky vysvětlují. Badatel vycházející ze stanoviska metodologického nominalismu se ve snaze vysvětlit fenomén nesnaží odpovědět na otázku co fenomén je, ale spíše jak a za jakých okolností se fenomén chová.³ Dnes tedy můžeme říci, že badatelé vycházející ze stanoviska metodologického esencialismu se snaží fenomény vysvětlovat pomocí formulace definic. Na druhé straně badatelé vycházející ze stanoviska metodologického nominalismu se snaží fenomény vysvětlovat pomocí formulace hypotéz. Nyní se práce přenesou do konkrétnější roviny a pokusím se ukázat, jaké stanovisko je relevantnější, chceme-li teoreticky postihnout fenomén terorismu. Nejprve se pokusím ukázat časté problémy s teoretickým uchopováním fenoménu terorismu na několika konkrétních příkladech v článcích z různých akademických časopisů.

První článek nese název *Mobilizing Religion Against Terrorism* od badatele jménem John Danforth. „...*násilné činy, často doprovázené výkřiky „Allahu akbar“ neboli „Bůh je největší.“ Pachatelé tvrdí, že masakrování civilistů, včetně žen a dětí, je páčáno ve jménu Božím a věří, že konáním Boží krvavé práce se jim dostane jejich nebeské odměny. Zprávy o teroristických útocích po celém světě a sektářských sporech na Blízkém východě ukazují, že náboženská inspirace k zabíjení je rozšířená a efektivní. Na druhé straně náboženské trvání na míru je často utlumováno a není*

² Karl R. Popper, *Otevřená společnost...*, 37.

³ *Ibidem*, 38-39.

*efektivní. Toto se musí změnit.*⁴ John Danforth se ve svém článku příliš nesnaží fenomén terorismu nějakým způsobem teoreticky uchopit a vysvětlit. Zdá se, že mu implicitně rozumí stejně jako většina veřejnosti a nepůsobí mu to žádné problémy. Pro tohoto badatele se motivy teroristických činů zdají naprosto jasné. Teroristé tyto činy páchají z náboženských či ideologických důvodů. Tímto přístupem však celou situaci značně zjednodušuje. I když pachatel teroristického činu při něm zakřičí „Alláhu akbar“ neznamena to, že čin spáchal z náboženských důvodů. Tato fráze se užívá v řadě situací a je dokonce užívána i muslimy, kteří své náboženství neberou příliš vážně. Ve skutečnosti si nikdy nemůžeme být absolutně jisti motivacemi pachatele teroristického činu, obzvláště když sám při činu zahyne. I když se nějaká teroristická skupina k činu přihlásí, neznamena to, že její ideologie stála nutně za motivacemi pachatele činu. Toto přihlášení však poskytuje pachateli komunitu a popis činu jako oběť za tuto komunitu. Tento popis je pak při teoretickém uchopení, které rozeberu později, naprosto klíčový. Je ale až druhotný a nemusí vždy odpovídat skutečným motivacím pachatele, proto je velice problematické snažit se teoreticky uchopit fenomén teroristických činů na základě údajných motivací pachatelů.

Autor článku v něm zdůrazňuje potřebu, aby více vlivných muslimských osobností odsuzovalo teroristické činy. Věřící, že je to způsob, jak celou situaci změnit. Ve skutečnosti se však tyto odsouzení dějí velice často a bez větších úspěchů. Je tomu tak jistě z části proto, že tyto vlivné osobnosti nejsou samotnými teroristy chápány jako legitimní, a proto v jejich očích nemají žádnou autoritu. I když jsou tato odsouzení důležitými gesty, ve skutečnosti nic neřeší. Možná je část problému také na naší straně v tom, jak teroristické činy vnímáme.

Druhý článek se jmenuje *History and terrorism* od autora jménem Jeffrey Kaplan. „*David Rapoport ukazuje na sikarie (jejich jméno se překládá jako „dýka“ podle jejich charakteristické zbraně), jako na první zaznamenaný příklad moderního terorismu, který se objevoval v Ježíšově době. Přestože sikariové jsou příliš starobylí a nezdokumentovaní mimo Josefovy, často protichůdné, spisy, aby měli nějaký druh cizokrajného vlivu na své činy, všechna z výše zmíněných hnutí měla mezinárodní vzory, a co více, byla si jich vědoma. Kataři a albigenští měli bulharské bogomily a české tábory, násilnosti v rámci pracovní třídy ve Spojených státech měly řadu*

⁴ John Danforth, „Mobilizing Religion Against Terrorism”, *Brown Journal of World Affairs* 24/1, 2017, 77-85: 77.

*stávek, protestů, vzbouření a revolucí v Evropě, ke kterým se mohly obracet pro inspiraci a podporu. Vskutku, jedna z nejméně obdivuhodných věcí ohledně teroristů je, že jejich tykadla jsou stále v pozoru, neustále pátrají po myšlenkách, inspiraci, taktikách a spojencích.*⁵ Autor tohoto článku zřejmě věří, že to, co dělá z terorismu terorismus je nějaký druh cizí inspirace, podpory či vlivu. Toto je ale velice široká charakteristika. Z této perspektivy bychom mohli například tvrdit, že Napoleon Bonaparte byl terorista, protože se inspiroval Alexandrem Velikým, což je naprostý nesmysl. Další problém s tímto článkem spočívá ve snaze hledat příklady terorismu v historii, například se sikarii zmíněnými v citaci. To samé platí pro hašašiny či chárídzovce, kteří jsou často vnímáni jako předchůdci moderního islámského terorismu, kvůli úkladným vraždám, které prováděli. Tyto pokusy o hledání terorismu v historii jsou pouze příkladem analogického srovnávání, postaveného na několika zdánlivě podobných charakteristikách vytržených z kontextu. Terorismus vznikl, když lidé začali tento pojem užívat k popisu určitých událostí. Nelze očekávat, že lépe porozumíme historickým událostem, když začneme k jejich pojmenování užívat termíny, které se začaly populárně užívat mezi veřejností dvacátého století. Mnoho pokusů a sporů ohledně hledání „prvních teroristů“ v historii vypovídá o tom, že tento pojem není zcela jasný sám o sobě, ale také o tom, že tyto pokusy o jeho hledání v historii jsou v podstatě bezvýsledné a zbytečné.

Třetí článek se nazývá *Terror or Terrorism? The 'Islamic State' Between State and Nonstate Violence* od badatelky jménem Miriam Müller (2017). „Srozumitelné a přesvědčivé definice terorismu jako fenoménu, stejně jako vymezení hranic mezi legitimním a nelegitimním použitím síly proti obyvatelům státu jejich vlastními státními představiteli, stále chybí. Do této chvíle, pouze analytický rozdíl mezi státním terorem „shora“ a ne-státním terorismem „zdola“ je nezpochybněný, alespoň z větší části. Toto rozlišení představuje spolehlivý a trefný nástroj pro klasifikaci a porozumění nátlaku a násilí ve společnostech a důsledků toho, jak je organizováno a institucionalizováno.“⁶ Zdá se, že tato autorka si uvědomuje problémy s definováním fenoménu terorismu. Snaží se tento fenomén klasifikovat jeho odlišením od státního teroru „shora,“ což znamená násilné perzekuce vůči části obyvatelstva schvalované a podporované státním zřízením. Článek dále pojednává o specifické situaci organizace

⁵ Jeffrey Kaplan, „History and Terrorism“, *Journal of American History* 98/1, 2011, 101-105: 104

⁶ Miriam Müller, „Terror or Terrorism? The 'Islamic State' Between State and Nonstate Violence“, *Digest of Middle East Studies* 26/2, 2017, 442-462: 444.

Islámský stát, kde se toto rozlišení překrývá a není zcela jednoznačné vzhledem k tomu, že Islámský stát vyvinul více či méně fungující vládní instituce v určitých oblastech. Znamená to tedy, že násilné činy spáchané těmito institucemi nelze nazývat terorismem, ale spíše státním terorem? Proč by jakýkoliv stát nemohl být součástí teroristické komunity? Toto rozdělení celou situaci jenom více komplikuje, není totiž zcela jasné, co terorismus vlastně je. Pokud pak pouze řekneme, co terorismus není, k vysvětlení fenoménu je to nedostačující.

Nyní se pokusím vysvětlit dle mého názoru velice originální a poměrně úspěšný pokus o teoretické uchopení fenoménu terorismu. Budu zde čerpat především z článku napsaného badateli S. N. Balagangadharou a J. De Rooverem s názvem *The Saint, the Criminal and the Terrorist: Towards a Hypothesis on Terrorism*.

V jedné z kapitol se autoři zamýšlejí nad možností definování terorismu, tedy nad přístupem z perspektivy metodologického esencialismu. Je zřejmé, že definování tohoto fenoménu není snadný úkol. Existuje přes sto různých pokusů o tuto definici, a přesto neexistuje nějaký většinový konsenzus, který by jednu z nich uznával jako obecně platnou.⁷ Autoři článku identifikují pět hlavních znaků, které se u většiny pokusů o definování terorismu vyzdvihují jako hlavní znaky tohoto fenoménu (z Platónovy perspektivy by se dalo říci popisy esence): Terorismus zahrnuje násilné činy. Tyto činy jsou většinou namířeny proti civilistům. Teroristický čin má sloužit k vytvoření nátlaku na okolní společnost. Cíle a motivace teroristických činů jsou ve své podstatě ideologické, ať už nábožensky či politicky. Pachatelé se snaží skrze teroristické činy získat publicitu pro své cíle.

I když tyto popisy poměrně dobře vystihují jedny z hlavních znaků fenoménu terorismu, dokáží postihnout tento fenomén jako autonomní celek? Není pochyb o tom, že v běžné rétorice, například v médiích, se s terorismem jako s autonomním fenoménem oddělitelným od ostatních násilných činů pracuje. Když se však na tuto problematiku podíváme více zblízka, zjistíme, že situace vůbec není tak jednoduchá, jak se zdá.

Nyní se zvlášť zaměřím na zmíněné znaky a popíšu, jaké problémy mohou nastat, když se s jejich pomocí snažíme terorismus teoreticky uchopit. To, že

⁷ S. N. Balagangadhara & J. De Roover, „The Saint, the Criminal and the Terrorist: Towards a Hypothesis on Terrorism”, *The Journal of Political Philosophy* 18/1, 2010, 1-15: 2-3.

terorismus většinou zahrnuje násilné činy je nezpochybnitelné. Když se však pokoušíme pomocí tohoto znaku terorismus definovat, jak ho potom můžeme rozeznat od ostatního kriminálního jednání násilné povahy? Nemůžeme. Proto se terorismus na základě násilí teoreticky uchopit nedá. Že jsou teroristické činy většinou namířeny proti civilistům je také pravda, stejně tak byly a jsou proti civilistům namířeny například útoky v rámci mezinárodních konfliktů. Tyto útoky však nazýváme spíše genocida a nikoli terorismus, tudy cesta tedy také nevede. Že teroristický čin vytváří nátlak na okolní společnost je také běžně akceptovaný znak terorismu. Najde se však řada činů, které tento znak také mají. Napadá mne například nedávná událost z prostředí slovenských sousedů. Kde byl, pravděpodobně italskou mafií, zavražděn novinář Kuciak. Tento čin měl jistě také vytvořit nátlak na společnost, a především na další investigativní žurnalisty, aby nepsali o věcech, o kterých Kuciak zpravoval. Tuto událost však, pokud je mi známo, nikdo teroristickým činem nenazval.

Zbývají poslední dva znaky, tedy že cíle a motivace teroristických činu jsou v podstatě ideologické a že se pachatelé snaží svými činy získat publicitu pro své cíle. Tyto znaky jsou možná nejproblematictější a přece bývají (obzvláště ten první) považovány za nejpřednější znaky, které terorismus oddělují od jiných projevů kriminality a násilí. Tyto dva znaky mají společné to, že pracují s předpokladem nějakých ideologicky podmíněných motivací a cílů pachatele. Pokud však pracujeme s motivacemi pachatelů teroristických činů, ocitáme se nutně na tenkém ledě spekulací, obzvláště pokud při činu pachatel sám zahyne. Autoři zmíněného článku uvádějí příklad s palestinskou matkou, která ztratí syna během izraelského útoku a přemožena zármutkem se odvolá na Alláha, přislíbí pomstu a stane se z ní sebevražedná útočnice. Jak bychom potom mohli identifikovat motivaci a cíl jejího činu? Možná bojovala za svobodu Palestinců. Možná chtěla pomstít své dítě. Možná chtěla demonstrovat svou víru v jediného pravého Boha. Možná pouze už nechtěla žít bez svého syna a rozhodla se odejít z tohoto světa spektakulárním způsobem. Možná to byla kombinace všech variant. Zkrátka si nemůžeme nikdy být stoprocentně jisti, jaké byly její motivace a cíle, a proto se na jejich základě teroristické činy teoreticky uchopit nedají.⁸

⁸ S. N. Balagangadhara & J. De Roover, „The Saint, the Criminal and the Terrorist...”, 4.

Hypotéza, kterou Balagangadhara a De Roover formulují se snaží na rozdíl od pokusu o definování toho, co terorismus je, vysvětlit a popsat mechanismus, který z nějakého kriminálního činu dělá čin teroristický. Tento mechanismus podle autorů působí tak, že předloží popis kriminálního činu, který z něj dělá morální čin hodný následování. Tím, že tento mechanismus prezentuje kriminální činy jako morálně na výši, umožňuje legitimizovat tyto činy, které by jinak byly pokládány za nelegitimní i samotnou komunitou, ze které pachatel pochází. Je nutné si uvědomit, že terorista sám, stejně jako jeho komunita, spadá do etické domény společné všem lidem. Nelze tvrdit, že terorista je nějaký blázen s morálními hodnotami totálně odlišnými od těch našich. Kdyby nebyl členem společné etické domény, nemohl by žádný terorismus existovat.

Jak ale tento mechanismus terorismu vlastně funguje? Tento mechanismus musí umožnit transformaci kriminálního činu v čin morálně na výši, a zároveň musí umožnit, aby pachatelova představa toho, co kriminální čin je, zůstala netknutá. Musí tak umožnit dva popisy, které zdánlivě popisují dva různé činy, kriminální a morálně na výši. Tento čin zároveň nemůže být morálně povinný, musí působit unikátně. Autoři zde pro tento druh činu uvádějí termín „supererogace“, tedy čin, který stojí nad tím, co je morálně normální. Když například voják zalehne svým tělem granát, aby zachránil ostatní ze své čety, tento čin je možné považovat za supererogaci. Jedná se tedy o čin, který je nad klasickými morálními zásadami, ale přesto je součástí společné etické domény. Mechanismus terorismu musí tedy umožnit dva různé popisy jednoho činu jako supererogace a zároveň jako kriminálního činu.⁹

Jak ale do tohoto všeho spadají náboženské a politické doktríny? Tyto doktríny jsou samozřejmě důležitou součástí teroristických činů, avšak jak jsme si již ukázali, je velice problematické s jejich pomocí tento fenomén vysvětlit. Tyto doktríny slouží k tomu, aby morálně ospravedlnily čin, který již dosáhl statutu supererogace. Mechanismus terorismu tedy umožní onen dvojitý popis, kriminální popis je jasný, avšak popis činu jako supererogace vyžaduje nějakou doktrínu, která by ukázala onen čin jako morálně na výši. Doktríny je však zapotřebí až poté, co už byl mechanismem terorismu umožněn onen dvojitý popis. Doktrína tedy netvoří základ teroristického činu.

Mechanismus také předpokládá existenci dvou protichůdných komunit, tedy morální komunitu, za kterou terorista čin právě koná. A komunitu těch ostatních, kteří

⁹ S. N. Balagangadhara & J. De Roover, „The Saint, the Criminal and the Terrorist...“, 5-7.

se mohou stát cílem teroristického činu. To však neznamená, že jsou tyto dvě kategorie stálé, kdo je dnes členem jedné komunity, může být zítra členem komunity druhé. Dostáváme se ke klíčovému bodu. Obě komunity v podstatě přijímají popis terorismu, jako něčeho odlišného od klasické domény kriminality. Tím, že komunita, na kterou je teroristický čin cílen o něm mluví jako o terorismu, dává v podstatě teroristovi za pravdu, že se jedná o jedinečný čin, a ne pouze klasický kriminální čin.¹⁰

Bez bližšího vysvětlení předpokladů, se kterými hypotéza pracuje by nebylo možné ji plně pochopit, tento diskurz byl tedy nezbytný. Autoři formulují hypotézu terorismu následovně: „Terorismus je transformace kriminálního činu na supererogaci. Transformativní mechanismus terorismu umožňuje takovou změnu podstaty.“¹¹

Po objasnění hypotézy Balagangadhary a De Roovera se pokusím hypotézu otestovat na dvou činech, které se udály v minulých letech. První čin je částečně problematický a vybral jsem ho proto, že by mohl pro hypotézu působit jisté problémy. Jedná se o útok, který se odehrál 1. října 2017 ve městě Las Vegas. Útok byl spáchán rodilým Američanem jménem Stephen Paddock, který otevřel palbu na dav lidí shromážděných na hudebním country festivalu, 58 lidí zemřelo a stovky dalších vyvázlo se zraněním, sám útočník následně spáchal sebevraždu.¹² Pachatel neměl žádné vazby na islámské teroristické organizace, to však nezabránilo organizaci Islámský stát (dále IS) v přihlášení se k tomuto útoku:

„Pouze Boží milostí, odpovědí na výzvu amíra al-mu'imín šajcha Abú Bakra al-Hussejního al-Qurajšího al-Baghdádího – nechť ho Bůh ochraňuje – aby zacílil státy křížácké aliance a po přesném vysledování uskupování křížáků ve městě Las Vegas v USA. Jeden z bojovníků chalífátu (Abú Abd al-Birr al-Amríkí: nechť ho Bůh přijme) ležel schovaný, vyzbrojený samopaly a nejrůznější municí v hotelu s výhledem na koncert. Otevřel palbu na jejich uskupení a zanechal mezi nimi 600 zabitých a zraněných, dokud mu nedošla jeho munice a neodešel jako mučedník, jak ho chápeme my a Bůh je jeho svědkem,

¹⁰ S. N. Balagangadhara & J. De Roover, „The Saint, the Criminal and the Terrorist...”, 9-10.

¹¹ *Ibidem*, 11.

¹² Mark Berman, „Las Vegas police end investigation into massacre without ‘definitively’ determining what motivated the gunman” [online], *The Washington Post* 2018, <https://www.washingtonpost.com/news/post-nation/wp/2018/08/03/las-vegas-police-end-investigation-into-massacre-without-definitively-determining-motive/?utm_term=.9976a04693b3>, 6. 3. 2018 [18. 11. 2019].

*sláva náleží Bohu, jeho poslu a věřícím. Většina lidí však neví, chvála Bohu, pánu světu.*¹³

I když se IS snažil pachatele v tomto prohlášení vykreslit jako mučedníka a bojovníka své organizace, americké policejní složky se zdráhaly útok popsat jako teroristický čin. „*Nebyl zde žádný důkaz radikalizace nebo ideologie, která by podporovala teorii, že Paddock podporoval nebo následoval nějaké nenávistné skupiny nebo nějaké domácí či zahraniční teroristické skupiny. Navzdory bezpočtu rozhovorů s Paddockovou rodinou, jeho známostmi a gamblerskými kontakty, vyšetřovatelé nedokázali Paddocka spojit s žádnou specifickou ideologií.*“¹⁴

Jak tuto situaci vysvětlit z perspektivy rozebírané hypotézy? Skutečné Paddockovy motivy jsou nejasné, neměly by však ani hrát roli. IS se pokusil pachateli poskytnout komunitu a svou ideologii, která by čin objasnila jako supererogaci. Tato vazba však byla policejními složkami vyhodnocena jako nereálná, jelikož se ve vyšetřování ukázalo, že rodilý občan USA Stephen Paddock neměl žádné vazby na teroristické organizace, navíc neměl ani žádný vztah k islámskému náboženství. Přihlášení IS k útoku se tedy jeví jako velice málo uvěřitelné a nebylo bráno v úvahu. Cílová komunita útoku (stát USA) tedy v podstatě odepřela pachateli komunitu a ideologii, z jejíž perspektivy by se dal čin chápat jako supererogace. Z tohoto důvodu se zde o teroristický čin nejedná a policejní složky i politická elita USA se ho tak zdráhají nazývat. Tento případ tedy hypotézu nefalzuje.

Druhý případ, který jsem zvolil je známý útok na redakci časopisu Charlie Hebdo v Paříži. Útok se odehrál 7. ledna 2015, kdy ozbrojení, maskovaní útočníci zabili 12 a zranili 8 lidí v redakci satirického časopisu, který krátce před útokem publikoval karikaturu proroka Muhammada.¹⁵ Hlavní pachatelé činu byli identifikováni jako Cherif a Said Kouachi, bratři alžírského původu. K útoku se

¹³ Aymeen Jawad al-Tamimi, „Amaq News and Claims of Responsibility“ [online], <<http://www.aymennjawad.org/2017/10/amaq-news-and-claims-of-responsibility>>, 2. 10. 2017 [18. 11. 2019].

¹⁴ Joseph Lombardo, „LVMPD Preliminary Investigative Report: 1 October / Mass Casualty Shooting“ [online], <https://www.lvmpd.com/en-us/Documents/1_October_FIT_Report_01-18-2018_Footnoted.pdf>, 18. 1. 2018 [18. 11. 2019], 1-81: 52.

¹⁵ „Charlie Hebdo attack: Three days of terror“ [online], *BBC* 2015, <<https://www.bbc.com/news/world-europe-30708237>>, 14. 1. 2015 [18. 11. 2019].

přihlásili hned dvě organizace, IS¹⁶ a al-Qá'ida na Arabském poloostrově (AQAP).¹⁷ V těchto přihlášeních je čin samozřejmě prezentován morálně na výši jako supererogace. Pro testování hypotézy není důležité, která organizace za útokem skutečně stála. Důležité je především to, že vyšetřovací i vládní instituce, stejně jako evropská veřejnost (cílová komunita) tato přihlášení se k útokům chápou jako relevantní. To se samozřejmě odráží na tom, jak se o útoku vyjadřují, jak můžeme vidět například z výroční zprávy Europolu: „*V roce 2015, Francie utrpěla několik džihádistických teroristických útoků. 7. ledna dva ozbrojenci zaútočili na editory francouzského satirického časopisu Charlie Hebdo v jejich kanceláři v Paříži, kde jich dvanáct zabili a osm zranili.*“¹⁸ Útok zde jasně spadá do kategorie terorismu. V tomto případě je vše dokonale kompatibilní s hypotézou. Útočníci byli zaštitěni komunitou a ideologií organizací pokládaných za teroristické a toto zaštitění bylo přijato i komunitou cílovou, která se následně o útoku vyjadřuje jako o teroristickém činu.

Přestože náboženské či sekulární ideologie netvoří základ teroristických činů, jsou naprosto klíčové pro to, aby mechanismus terorismu fungoval. Bez ideologie, která by po spáchání činu umožnila jeho popis jako supererogace, se jedná pouze o další kriminální čin. Tento popis pak musí být přijat oběma komunitami jako relevantní. Nelze tedy tvrdit, že výhradně tyto ideologie jsou zodpovědné za páčání teroristických činů. Z perspektivy zde rozebírané hypotézy je důležité uvědomit si pozici ideologie v rámci celého mechanismu terorismu, aby bylo možné fungování tohoto fenoménu porozumět. Ideologie různých organizací pokládaných za teroristické samozřejmě musejí být předmětem akademického zájmu. V této práci se zaměřím na ideologii organizace IS, na její inspirační a historické kořeny, které, mimo jiné, vycházejí z řady dalších organizací a jejich ideologií. Nejprve se však zaměřím na nejzákladnější předpoklady, které skupinám jako IS umožňují prezentovat se jako jediná správně vedená komunita, která stojí nad všemi ostatními. Pokusím se tak co

¹⁶ „IS Claims Paris Attacks, Warns Operation is “First of the Storm” [online], *SITE Intelligence Group* 2015, <<https://ent.siteintelgroup.com/Statements/is-claims-paris-attacks-warns-operation-is-first-of-the-storm.html>>, 14. 11. 2015 [18. 11. 2019].

¹⁷ Aymeen Jawad, al-Tamimi, „An Al-Qa'ida in the Arabian Peninsula Leader Claims the Paris Attacks on Twitter“ [online], <<http://www.aymennjawad.org/2015/01/an-al-qaida-in-the-arabian-peninsula-leader>>, 10. 1. 2015 [18. 11. 2019].

¹⁸ Europol, *European Union Terrorism Situation and Trend Report 2016*, Hague: European Police Office 2016, 22.

možná nejlépe vysvětlit, jakým způsobem ideologie IS a podobných skupin umožňuje popisovat kriminální činy jako supererogace.

2 Mentalita umožňující formování komunity a základní předpoklady

Z veřejného vystupování IS, ale i jiných skupin, je naprosto zřejmé, že se chápou jako exemplární příklad „pravověrných“ muslimů. Chápou se jako ochránci pravověrných muslimů před vměšováním západní kultury a jiných vlivů, které v jejich očích ohrožují čistotu islámského učení. Stejně tak se chápou jako ochránci před často ozbrojenými zásahy západních mocností do dění na Blízkém východě. IS a podobné skupiny nemají problém s prohlašováním obrovských počtů muslimů, kteří nesouhlasí s jejich stanovisky, za nemuslimy. Jsou schopni prohlásit za nemuslimská celá státní zřízení, čímž z nich dělají legitimní válečné cíle, stejně jako ze všech, kteří s těmito státními zřízeními i pouze okrajově spolupracují. Přesto jsou však schopni formovat určitou komunitu „ochránců pravé víry“ se sdílenými etickými a morálními pravidly, která se mohou vnějšimu pozorovateli zdát nesmyslná.

Těžko lze nalézt lepší příklad zmíněného stanoviska, než který je obsažen v Usáma bin Ládínově dopisu určenému Spojeným Státům Americkým.¹⁹ *„Pokud nesplníte všechny tyto podmínky, pak se připravte na boj s islámským národem. Národem monoteismu, který vkládá plnou důvěru v Boha a bojí se pouze Jeho. Národem, ke kterému jeho Korán promlouvá slovy: „Bojíte se jich snad? Však Bůh má větší právo, abyste se Ho obávali, jste-li vskutku věřící. Bojujte tedy proti nim a Bůh je vašimi rukama potrestá a zahanbí a dopomůže vám k vítězství nad nimi a uzdraví hrudě věřících a odstraní hněv ze srdcí jejich. A Bůh přijme pokání, od koho chce, vždyť On vševědoucí je i moudrý.“* [Korán 9:13-15]“ Tento dopis byl zveřejněn 24. listopadu 2002, tedy přibližně rok po notorickém útoku na Světové obchodní centrum a Pentagon 11. září 2001. I když v této době ještě organizace IS nebyla formálně ustanovena, lze zde pozorovat tendenci, na kterou později navázala. Tedy vykreslovat se jako ochránci všech pravověrných muslimů. Usáma bin Ládín se zde samovolně staví do pozice ochránce komunity celého islámského světa a všech muslimů, na kterých se Američané dopustili křivdy. Otázka, kterou se nyní budu

¹⁹ Osama bin Laden, „Letter to the American People“ [online], <http://www.informationclearinghouse.info/article6537.htm>, 24. 11. 2002 [18. 11. 2019].

zabývat zní: Jak vznikl způsob uvažování, který bin Ládínově organizaci al-Qá'ida (a dalším podobným organizacím) toto umožňuje?

K zodpovězení této otázky je třeba přesunout pozornost k antickým autorům a formování židovské identity v rámci pokusů o helenizaci antické Judeje. K vysvětlení tohoto revolučního způsobu uvažování o božích zákonech a jejich dodržování se jeví jako jeden z nejlepších příkladů dílo antického židovského autora Josepha Flavia *O starobylosti Židů (odpověď Apionovi)*.²⁰ Spis byl sepsán pravděpodobně krátce po přelomu 1. st. n. l. a byl hojně užíván i ranými křesťanskými apologety jako Theofilos z Antiochie či Eusebios z Kaisareie.²¹

Aby si určitý národ, se svými zvyky, získal legitimitu v očích starých Řeků a Římanů, musel prokázat, že je starobylý a že jejich zvyky se předávají již po generace. Pokud toto národ dokázal prokázat, Římané neměli problém jejich tradice respektovat, za předpokladu, že národ převezme určité formy náboženské praxe od Římanů. V případě Židů byla však situace komplikována jejich odmítáním jakéhokoli zasahování do svých tradic, zákona a způsobu života. Židé tedy museli ukázat, že jejich tradice je ještě mnohem starobylejší než tradice Řeků a Římanů. Pomocí tohoto argumentu pak mohli Židé tvrdit, že jelikož je jejich tradice mnohem starší, má větší legitimitu než tradice Řeků a Římanů a Židé tedy tyto tradice nemusejí následovat.²²

Přesně tuto starobylost tradic židovského národa, která byla v této době naprosto stěžejní pro jeho legitimitu, se Josephus snaží spisem *O starobylosti Židů* prokázat. Reaguje zároveň i na výtky různých řeckých autorů, zde reprezentovaných Apionem, kteří tvrdili, že židovský národ a jeho tradice jsou poměrně mladé ve srovnání s řeckými. Josephus měl však v této problematice jasno: „Zjistil jsem, že u Řeků se všechno stalo teprve nedávno, dalo by se říci včera nebo předevčírem. Mám na mysli zakládání měst, vynálezy řemesel a kodifikaci zákonů. A vůbec nejpozději se snažili psát historická díla.“ (I,7)²³ Josephus následně dokazuje starobylost židovského národa na příkladech egyptských, fénických a chaldejských textů, které se

²⁰ Josephus Flavius, *O starobylosti Židů (odpověď Apionovi)*, R. Dostálová (trans. ed.) Praha: Odeon 1998.

²¹ Tommaso Leoni, „The Text of Josephus's Works: An Overview“, *Journal for the Study of Judaism: In the Persian Hellenistic & Roman Period* 40/2, 2009, 149-184: 170-171.

²² S. N. Balagangadhara, *The Heathen in His Blindness: Asia, the West, and the Dynamic of Religion*, New York: E. J. Brill 1994, 44-45.

²³ Josephus Flavius, *O starobylosti Židů...*, 3.

o něm zmiňují. (I,73-161)²⁴ I když tyto zmínky v některých případech Josephus interpretuje nepřesně, není sporu o tom, že Egypťané, Fénicičané a Chaldejci se v očích Řeků těšili velké starobylosti. Josephus těmito příklady ale nekončí a věnuje se dále i zmínkám o Židech v dílech Řeckých autorů. Právě na těchto zmínkách lze demonstrovat zásadní rozdíly mezi židovským chápáním zákonů a jejich chápáním antickými Řeky.

Řecké přemýšlení o zákonech je, stejně jako mnoho dalších oblastí řecké filosofie, zásadně ovlivněno Platónem. Platónovo dílo *Ústava*²⁵ mimo jiné ovlivnilo i Josepha Flavia v jeho chápání řeckých zákonů a společenského uspořádání. Platón zde ústy Sokrata formuluje různé typy společenského uspořádání a také svou vizi ideálního státu, pro účely této práce však není nutné se těmito typy blíže zabývat. S Platónovými typy státního uspořádání pak kromě jiných pracuje antický myslitel Polybius, který tvořil převážně spisy týkající se historie a společenského uspořádání různých národů. Polybius pracuje s Platónovými typy kreativně, uvádí, že žádný z těchto typů neexistuje v ideální formě a prezentuje proces, kterým různé typy degenerují a mění se z jednoho na druhý. (VI, 4. 2-12)²⁶ Polybius se netají tím, že dle jeho názoru je nejlepší konstituce či společenské uspořádání Římanů. V římské konstituci se totiž dle Polybia mísí různé typy formulované Platónem a je díky tomu odolnější vůči degeneraci a změně. (VI, 3. 1-4. 1)²⁷ Podobně je na tom údajně konstituce Lykurgova, (VI, 10. 10)²⁸ která po dlouhou dobu představovala zákony starých Spartanů. Z Polybiova uvažování o různých konstitucích a jejich nejlepších formách lze vyvodit určité závěry. Konstituce prokazuje kvalitu svou dlouhou trvalostí a jakékoli zásadní změny jsou vnímány negativně a prokazují její slabost. Je však klíčové si uvědomit, že změna v rámci zákonů byla Řeky vnímána do určité míry jako přirozený proces. Pokud konstituce vzhledem k měnícím se okolnostem selhávala, byla změna nevyhnutelná.

Josephus však prezentuje poněkud odlišné chápání zákonů. Legitimitost židovského zákona obsaženého v písmu byla pro Židy nezpochybnitelná a často raději položili život, než aby zákon zpochybnili. „*Je tedy naprosto jasné, jak přistupujeme*

²⁴ Josephus Flavius, *O starobylosti Židů...*, 9-16.

²⁵ Platón, *Ústava*, Praha: Oikúmené 2017.

²⁶ Polybius, *The Histories III*, W. R. Paton (trans. ed.), Cambridge: Harvard University Press 1923, 275-276.

²⁷ *Ibidem*, 271-273.

²⁸ *Ibidem*, 293.

ke svým knihám. Ačkoli (od jejich vzniku) uplynula dlouhá doba, neodvážil se ještě nikdo něco k nim přidat nebo z nich něco vyloučit či v nich provést nějakou změnu. Už od narození je pro každého Žida samozřejmé považovat tyto knihy za projev Boží vůle; držet se jich a v případě nutnosti podstoupit za ně i smrt. Už často jsme byli svědky mučení a všemožných způsobů smrti, kterou zajatci podstupovali v cirku za to, že odmítli pronést, byť jen slovo proti zákonům a ostatním zápisům.“ (I, 42-43)²⁹ Josephus si velice dobře uvědomoval, že vztah Řeků k jejich knihám, ve kterých o zákonech píše a polemizují, je značně odlišný od Židovského vztahu k jejich zákonům. „Kdo z Řeků by něco podobného v takovém případě podstoupil? Nikdo z nich by neriskoval, že utrpí sebemenší újmu, I kdyby věděl, že zničení hrozí všem jejich knihám. (I, 44)³⁰

Je nesporné, že Josephus dokázal přesvědčivě argumentovat dlouhou trvalost židovského zákona v rámci které navíc prakticky nedocházelo k jeho změnám. Vezmeme-li v potaz tuto pro Řeky klíčovou charakteristiku, zdálo by se, že Řekové museli na židovskou konstituci pohlížet s velkým respektem. Realita však byla poněkud odlišná. „Napsal [Agatharchidés] takto:

„Lidé, kteří se nazývají Židy, obývají velmi opevněné město, které domorodci nazývají Jeruzalém. Jejich zvykem je zdržovat se každého sedmého dne práce. V ten den nenosí zbraň, nepracují na poli a vůbec nevykonávají žádnou službu, ale až do večera se modlí ve svatyních s rukama vztaženými k nebi. Když do země vtáhl se svým vojskem Ptolemaios, syn Lagův, tyto lidé, místo aby chránili své město, setrvali ve svém pošetilém chování. Jejich vlast pak dostala špatného pána, a tak se ukázalo, že ten zákon jim ukládá špatný zvyk. Všechny ostatní kromě Židů tato událost poučila, že se mají uchýlovat ke snům a k tradovaným názorům o bozích jen v těch případech, kdy lidský rozum je na pochybách a nedokáže se sám rozhodnout.“ Agatharchidovi ten příběh připadal směšný, ale kdo naň pohlédne bez zaujatosti, vidí, že je něco velkého a chvályhodného, jestliže existují lidé, kteří raději dají přednost dodržování zákonů a zbožnému vztahu k Bohu, než aby zachránili sebe a svou vlast.“ (I, 209-212)³¹

²⁹ Josephus Flavius, *O starobylosti Židů...*, 6.

³⁰ *Ibidem*, 6.

³¹ *Ibidem*, 20.

Tato citace představuje ideální příklad rozdílu v chápání zákonů mezi antickými Řeky a Židy. Agatharchidovi připadá nepochopitelné, že by lidé po staletí dodržovali zákon, který je činí vojensky zranitelné každý sedmý den v týdnu. Něco takového pragmatickým Řekům zkrátka nedávalo smysl. Kdyby se takový zákon objevil v některém z řeckých zákoníků, byl by po prvním nezdaru pravděpodobně vymazán či upraven. Pro Židy však dodržování tohoto zákona znamená projev zbožnosti, která stojí nad rozumem. Dokonce se ani neodvažují o svém zákonu racionálně polemizovat.

Za účelem porozumění tomuto rozdílnému chápání zákonů mezi antickými Řeky a Židy je třeba jít až k samým nejzákladnějším předpokladům. Především k jednomu, židovské víře v jediného pravého Boha. Řekové si byli velice vědomi toho, že jejich filosofické traktáty týkající se různých zákonů a konstitucí jsou dílem lidí. I když například Platónova díla se těšila obrovské autoritě, neznamenalo to, že by jeho myšlenky nebylo možné dále rozvádět či případně kritizovat. Především dlouhodobost, reakce na měnící se okolnosti a racionální úvaha rozhodovaly o kvalitě zákonů a celkového společenského uspořádání. Neexistoval vůbec žádný problém s úvahami a polemikami týkajícími se těchto problematik. Naopak se myslitelé pojednávající o těchto problematikách těšili velké úctě. Na druhé straně pro Židy Bůh znamenal, mimo jiné, zákonodárce a zároveň dohlížitele nad celým židovským národem. Slovo všemocného, vševědoucího a neomylného Boha a zákony v něm obsažené jsou pro omylné lidské bytosti nezpochybnitelné. Lidem pouze zbývá snažit se tyto zákony co nejdůsledněji naplňovat a doufat v boží náklonnost. Jak se ale vyrovnat s tím, když tyto zákony selžou a národ postihne pohroma? Židovský národ, jak známo, postihla během jeho historie nejedna katastrofa. Odpověď je jasná, neselhalo zákony, ty jsou dokonalé, selhal pouze lid v jejich správném následování. Tato mentalita se pak promítla i do dalších náboženských tradic se stejným základním předpokladem jako tradice židovská, tedy s vírou v jediného pravého Boha. S tímto předpokladem se pak pojí i další předpoklady.

Pro tuto práci je důležitý především jeden další základní předpoklad, a to sice, že zjevení v čase, kdy bylo zjeveno, bylo dokonalé. Stejně tak byla dokonalá prvotní komunita, která toto zjevení začala následovat. Až postupem času, když lidé začali k tomuto prvotnímu zjevení přidávat věci, které nebyly původně od Boha, začalo být původní zjevení přidáváním těchto věcí kaženo. Tato argumentace umožňuje části

následovníků určité náboženské komunity, aby přestali vidět tradiční komunitu jako legitimní. Umožňuje této části následovníků kritizovat tradiční komunitu a případně se od ní i odtrhnout za účelem návratu ke způsobu života komunity prvotní. Jako příklad z křesťanského prostředí je možné uvést reformaci a vznik protestantismu, kde tato argumentace hrála zásadní roli. Podobná argumentace se objevuje také v islámském prostředí, kde v zásadě pracují stejné základní předpoklady jako v křesťanství a judaismu, které dávají této argumentaci smysl. V islámském prostředí však samozřejmě fungují v jiném kontextu a argumentace je vedena pomocí odlišných termínů. Tato argumentace pak mimo jiné umožnila postavám jako Usáma bin Ládín a dalším podobným vůdcům a jejich organizacím kritizovat tradiční komunity a zároveň se stavět do pozice ochránců všech pravověrných muslimů, jak bylo možné vidět z bin Ládinova dopisu. Pro bližší pochopení této argumentace tak bude nyní nezbytné vysvětlit termíny, kterými je vyjadřována v islámském prostředí.

3 Zásadní termíny

V následující části práce se pokusím objasnit zásadní termíny užívané v rámci islámu, které jsou mimo jiné užívány i organizacemi jako je IS či al-Qá'ida. Pokusím se vysvětlit vývoj významů těchto termínů a případně je částečně uvést do kontextu jejich vzniku a užívání. Objasnění následujících termínů by mělo pomoci k lepšímu pochopení výše rozebírané mentality v rámci islámského náboženství a konkrétněji militantních hnutí typu IS či al-Qá'ida.

3.1 Salaf

Možná nejzásadnějším termínem, který je třeba vysvětlit je termín *as-salaf* (předkové), objevující se často s adjektivem *as-sálihún* (ctihodní). Tento termín odkazuje ke společníkům proroka Muhammada označovaným v arabštině jako *asháb an-nabí* a dvěma generacím, následujícím bezprostředně po nich. Poslední z Muhammadových společníků zemřel kolem roku 690, následovala generace označovaná jako *tábi'ún*, ze které poslední zemřeli kolem roku 750. Poslední generace, která se řadí do kategorie *as-salaf as-sálihún* bývá označována jako *tábi'ú tábi'ín*, poslední z nich zemřeli kolem roku 810.³² *as-Salaf as-sálihún* byli vždy muslimy chováni ve velké úctě, nejvýrazněji se však tato úcta promítla do argumentací moderních reformních hnutí v rámci

³² Shiraz Maher, *Salafi-Jihadism: The History of an Idea*, New York: Oxford University Press 2016, 7.

islámu.³³ *as-Salaf as-sálihún* představují právě onu dokonalou prvotní komunitu, bez nánosů novot a inovací, které postupně prvotní čisté učení kontaminovaly. Tyto novoty se označují arabským termínem *bid'ca* (negativní inovace). Různé skupiny napříč historií vývoje islámského myšlení označovaly tímto termínem různé věci.

Jedním z prvních, kdo začal poukazovat na negativní inovace v islámu a návratu k praxi *as-salaf as-sálihún* byl učenec jménem ibn Tajmíja, který žil na přelomu 13. a 14. století převážně na území dnešní Sýrie během turbulentní doby mongolských invazí. Ibn Tajmíja chápal termín *bid'ca* jako nepotřebná znečištění původní, čisté formy islámu. Termín *bid'ca* pro něj označoval například vliv řecké filosofie na islámskou nauku či různé lokální, folklórní praktiky jako navštěvování a uctívání hrobů významných súfijských učenců. Ibn Tajmíjova díla a myšlenky v nich obsažené vynesl o několik století později na světlo Muhammad ibn 'Abd al-Wahháb. Wahháb byl učenec, žijící v 18. století na území dnešní Saudské Arábie a je považován za zakladatele tamní autoritativní větve islámu označované jako wahhábismus, která se také běžně řadí do kategorie salafismu. Pro ibn Tajmíju termín *bid'ca* označoval pouze negativní inovace uvnitř náboženského myšlení. Pro wahhábisty však termín postupem času překročil hranice náboženské doktríny a začal označovat například pití kávy, kouření tabáku, řízení automobilu, nošení hodinek či užívání telegrafu. Později wahhábisté, konfrontováni technologickými výtvarnými přícházějícími ze západu, byli nuceni termín přeformulovat tak, aby znovu odkazoval pouze k negativním inovacím výhradně v náboženském myšlení.³⁴ Podobným způsobem patrně tento termín chápou i členové IS a podobných organizací, vzhledem k tomu, že se nezdráhají užívat nejmodernějších technologií k prosazování svých cílů.

Ve spojitosti se salafistickým hnutím v moderním slova smyslu je třeba zmínit jméno egyptského moderního islámského reformátora žijícího na přelomu 19. a 20. století jménem Rašíd Ridá. Ridá jako první použil termín *salafíja* ve smyslu moderního reformistického islámského hnutí. Navazoval na odkaz reformistů 19. století, především na učence jmény Džamál ad-Dín al-Afghání a Muhammad 'Abduh. Ridá se zpočátku stavěl po vzoru svého učitele Muhammada 'Abduha poměrně otevřeně k západní vědě a technologiím, když však západní svět začal více a více

³³ Miloš Mendel, *S puškou a Koránem: Pojmy a argumenty soudobého islámského fundamentalismu*, Praha: Orientální ústav Akademie věd České republiky 2008, 160.

³⁴ Pavel Ťupek, *Wásitské vyznání*, Praha: Academia 2013, 108-110.

ovlivňovat egyptskou společnost, přiklonil se k salafistické interpretaci islámu a odkazu ibn Tajmíji. Ridá s °Abduhem vydávali periodikum s názvem *al-Manár* (Maják), který se původně stal platformou pro diskuze muslimských reformátorů a intelektuálů. Po °Abduhově smrti v roce 1905 převzal redakci al-Manáru Ridá, periodikum tak začalo vyjadřovat spíše jeho konzervativnější postoje. Ridá svými postoji ovlivnil i vznikající organizaci *al-Ichwán al-muslimún* (Muslimské bratrstvo), které se po jeho smrti chopilo redakce periodika al-Manár.³⁵

Myšlenkový proud salafismu je v islámu v současnosti nejvýraznějším projevem předpokladu dokonalosti prvotní komunity. Tento předpoklad, jak jsem vysvětlil výše, má původ v myšlení antických Židů, otiskl se však i do islámského náboženství a myšlení. Salafismus a skupiny, které do tohoto proudu myšlení řadíme, v žádném případě netvoří homogenní celek. Obecně se salafisté v řadě myšlenek nijak neliší od ostatních muslimů, mohou se však vyznačovat snahou o větší zdůrazňování těchto myšlenek a jejich nekompromisním dodržováním. Mezi tyto myšlenky patří především *tawhíd* (Boží jedinnost) či *‘aqida* (správná doktrína či dogma). Salafisté obecně věří, že pouze oni představují správnou skupinu muslimů, označovanou jako *tá’ifa al-mansúra* (vítězná skupina) či *al-firqa an-nádžija* (spasená odnož či sekta), která bude jako jediná spasena v soudný den. Tento názor má návaznost na jeden z *hadíthů*, který praví, že islám bude rozpolcen na řadu skupin, z nichž pouze jedna bude praktikovat islám správným způsobem a bude následně spasena.³⁶

Tak různorodou kategorii jako je salafismus, je velice obtížné nějakým způsobem typologizovat, spadají do ní totiž hnutí a skupiny s rozdílnými programy a rozdílnými metodami k uskutečňování těchto programů. Maher přichází se zajímavou a flexibilní typologizací na základě dvou charakteristik. Metod, kterými různé skupiny chtějí dosáhnout společenské změny a jejich přístupu ke státnímu uspořádání či celkovému světovému mezinárodnímu řádu. Ačkoli tato typologizace není dokonalá, umožňuje nahlédnout, jaké různorodé skupiny do kategorie salafismu dnes řadíme.

³⁵ Olivier Carré, *Mysticism and politics: a critical reading of Fi Zilal al-Qur'an by Sayyid Qutb (1906-1966)*, Boston: Brill 2003, 23-24.

³⁶ Shiraz Maher, *Salafi-Jihadism...*, 7.

Tabulka 1; Typologizace salafistických politických preferencí³⁷

Metoda změny	Násilí (Violence)	Aktivismus (Activism)	Kvietismus ³⁸ (Quietism)
Přístup ke státnímu zřízení či mezinárodnímu řádu	Odmítnutí (Reject)	Konfrontace (Challenge)	Konzultace (Advise)

Některé skupiny, které do kategorie salafismu řadíme lze charakterizovat metodou i přístupem k státnímu zřízení stojícími v tabulce pod sebou. Příkladem této skupiny je například zmíněný saúskoarabský wahhábismus. Členové oficiálního vládního orgánu v Saúdské Arábii s názvem *Madžlis haj'at kibár al-ulamá'* (Rada starších učenců) v soukromí konzultují a radí saúskoarabskému vládnoucímu rodu Sa'údu a zároveň odsuzují jakékoli pokusy o konfrontaci vládnoucího režimu. Tento autoritativní wahhábistický orgán lze tedy charakterizovat na základě kvietismu a konzultace.³⁹

Je však klíčové k této typologii přistupovat flexibilně, lze totiž nalézt i skupiny, které se dají charakterizovat metodou změny a přístupem ke státnímu zřízení, které pod sebou v tabulce nestojí. Příkladem může být egyptská skupina, která se v 60. letech 20. století oddělila od Muslimského bratrstva, a které byl egyptskými médii vtisknut název Takfír wa al-hidžra. Členové této skupiny se pod záminkou prohlášení okolní společnosti za ne-islámskou odebírali do odlehlých pouštních oblastí, kde zakládali izolované komunity. Poté, co vládní zřízení začalo skupinu kritizovat, odpověděli členové skupiny násilím. Roku 1977, členové skupiny unesli bývalého ministra náboženských záležitostí Muhammada adh-Dhahábího a požadovali splnění svých požadavků výměnou za jeho propuštění. Po odmítnutí požadavků vládou, byl Dhahábí popraven a vláda proti skupině rázně zakročila. Vůdčí osobnosti byly popraveny a řada dalších členů byla poslána do vězení.⁴⁰

³⁷ Shiraz Maher, *Salafi-Jihadism...*, 10.

³⁸ [Je zde užíván výraz původně pocházející z katolického prostředí. Zde figuruje především ve významu pasivního přístupu k politické změně.]

³⁹ *Ibidem*, 9.

⁴⁰ Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*, Berkeley: University of California Press 1985, 93-94.

Osud skupiny Takfír wa al-hidžra lze ve vztahu k zmíněné tabulce interpretovat tak, že určitá skupina může během své existence změnit metodu k dosažení svých cílů. V případě této skupiny jde o posun od metody utišení a odmítnutí státního zřízení k metodě násilí a odmítnutí státního zřízení. Skupiny, které jsou předmětem této práce a které spadají do myšlenkového proudu, který by se dal nazvat jako *salafistický džihádismus* se vyznačují právě metodou násilí a odmítáním státního zřízení či přímo celkového mezinárodního řádu. Mezi tyto skupiny patří organizace jako Tálibán či al-Qá'ida, které byly do nedávna považovány za nejvýraznější proponenty tohoto myšlenkového proudu. V nedávné době je však v určitém ohledu předčila organizace IS, která jde ve svém odmítání "neislámských" státních zřízení a celkového mezinárodního uspořádání ještě dál než předchozí skupiny. Organizace IS se na ovládaném území snažila zavádět státní instituce, jejichž praktiky byly často neslučitelné s civilizačními standardy většiny zemí světa. Mimo jiné tato skupina také mnohem výrazněji vyhrocuje sunnitsko-š'íitský konflikt.

3.2 Džihád

Slovo *džihád* (nejvyšší snaha, úsilí) je v arabštině podstatné jméno slovesné odvozené od slovesa třetího rozšířeného slovesného kmene *džáhada* (snažit se, usilovat). Jestliže první slovesný kmen od kořene *dž-h-d*, tedy *džahada* znamená snažit se či usilovat ve smyslu běžné snahy, třetí slovesný kmen *džáhada* má významově emotivnější a naléhavější náboj. Jde tedy o nejvyšší úsilí, které se týká nějaké zásadní věci či myšlenky. Tento koncept, stejně jako mnoho dalších konceptů islámské věrouky, prodělal během historie určitý vývoj. Jeho významový obsah je tak v obecné rovině značně vágní a musí se vždy dávat do historického či politického kontextu doby v rámci které je zkoumán.⁴¹

V klasickém pojetí vypracovali islámští učenci (*‘ulamá’*) celkem čtyři druhy *džihádu*. *Džihád srdcem* (*al-Džihád bil-qalb*), který se týká neustálého prohlubování vnitřní zbožnosti, přemáhání hříchu a pokušení. Tento druh *džihádu* bývá obzvláště zdůrazňován a klasicky se k němu odkazuje jako k velkému *džihádu* (*al-džihád al-akbar*), zatímco všechny ostatní typy představují malý *džihád* (*al-džihád al-asghar*). Dalším typem je *džihád jazykem* (*al-džihád bi al-lisán*), který se týká podpory a šíření islámu misijní činností a poukazování na špatnosti. Dále pak *džihád rukou* (*al-džihád*

⁴¹ Miloš Mendel, *Džihád: Islámské koncepce šíření víry*, Brno: Atlantis 1997, 32-33.

bi al-jad), ten se týká především vykonávání obecně záslužné a charitativní činnosti. Posledním a pro tuto práci nejzásadnějším typem je *džihád* mečem (*al-džihád bi as-sajf*), ten zahrnuje prosazování islámu různými podobami násilí, vedením války, bojem proti strůjčům rozkladu (*fitna*) zevnitř nebo obranou proti vnějšímu nepříteli.⁴² Ti, kteří bojují ve jménu *džihádu* mečem pak bývají označováni arabským termínem *mudžáhid* (pl. *mudžáhidún*)

Pro současná salafisticko džihádistická hnutí jsou klíčovou inspirací osobnosti z islámské historie, které by se daly považovat za vzory ideálu bojovníka/učence. Jednou z prvních takových osobností byl Ahmad ibn Hanbal, jehož právní škola (*madhab*) by se dala ze všech čtyř ortodoxních právních škol sunnitského islámu považovat za nejstriktnější, co se týče volnosti výkladu autoritativních textů a dodržování náboženských povinností. Učenci, kteří se k této právní škole hlásili, stavěli z pravidla *džihád* na stejnou úroveň, jako pět hlavních pilířů víry, tedy na stejnou úroveň, jako například půst či modlitbu.⁴³ Ibn Tajmíja, který měl k hanbalitské škole velice blízko, se zabýval *džihádem* spíše z perspektivy obranné války. To bylo do velké míry patrně zapříčiněno kontextem doby, ve které žil, především vpády Mongolů na území chalífátu. Po vzoru hanbalitské školy však stavěl účast na *džihádu* na úroveň pěti pilířů víry, zároveň odmítal dělení *džihádu* na malý a velký.⁴⁴ Další z těchto bojovníků/učenců, který, jak již bylo zmíněno, je stejně jako ibn Tajmíja klíčový pro salafismus obecně, je bezpochyby také Muhammad ibn ʿAbd al-Wahháb. Jeho ústřední význam byl především v legitimizaci dobovačného úsilí rodu ibn Saʿúdu na území Arabského poloostrova s cílem znovunastolení *tawhídu* (jednotnosti).⁴⁵ Pro Hasana al-Banná, zakladatele Muslimského bratrstva, představoval *džihád* ústřední pojem jeho ideologie. Přibližně od roku 1937 již pojem používal zcela otevřeně ve smyslu *džihádu* mečem.⁴⁶ Al-Banná sice uznával existenci ostatních typů *džihádu*, avšak stejně jako ibn Tajmíja odmítal dělení na velký a malý *džihád*. Stavěl *džihád* na úroveň pěti pilířů islámu, pohlížel na něj však spíše jako na obrannou válku proti západním mocnostem, především proti Britskému impériu.⁴⁷

⁴² Miloš Mendel, *Džihád...*, 34-35.

⁴³ *Ibidem*, 32.

⁴⁴ Eric Bordenkircher, *An Analysis of Jihad In the Context Of the Islamic Resistance Movement Of Palestine*, Montreal: McGill University 2001, 20.

⁴⁵ Shiraz Maher, *Salafī-Jihadism...*, 32.

⁴⁶ Miloš Mendel, *Džihád...*, 221.

⁴⁷ Eric Bordenkircher, *An Analysis of Jihad...*, 44-45.

Na názory výše zmíněných osobností pak navázala moderní salafisticko džihádistická hnutí a jejich ideologové. Mezi nimi lze zmínit například vůdce arabsko-afghánských *mudžáhidů* proti sovětské invazi z 80. let 20. století °Abulláha °Azzáma. Ten se snažil na základě islámského práva argumentovat, že definicí *džihádu* je především boj (*al-quitál*). Ovlivnil tak další vůdčí osobnosti al-Qá°idy jako Usámu bin Ládina či Abú Mus°aba az-Zarqáwího, pro které *džihád* ve smyslu ozbrojeného úsilí již představoval nejdůležitější prvek islámu vedle samotné víry.⁴⁸ Vezmeme-li tyto názory v úvahu, označení salafističtí džihádisté se pro tyto jedince a hnutí do kterých spadají jeví poměrně vhodným a výstižným. Zařazuje je do širšího rámce salafismu, ze kterého čerpají řadu svých idejí a zároveň je přesněji vymezuje jejich odmítavým a násilným přístupem k, dle jejich názoru, neislámským státním zřízením a s tím spojeným důrazem na ozbrojený *džihád*, čímž se odlišují od ostatních salafistů.

3.3 Takfír

Tento termín v zásadě označuje proces prohlášení jiného muslima či skupiny muslimů za nemuslimy či bezvěrce (*káfir*, pl. *kuffár*), tedy mimo celosvětovou komunitu muslimů. Termín *takfír* bývá často překládán jako exkomunikace. Tento překlad je však značně nepřesný. *Takfír*, obzvláště v moderním užívání, nespadá pod žádnou formální autoritu jako exkomunikace v rámci katolické církve, kterou vyhláshuje papež. Jeho užívání je dnes mnohem subjektivnější a většinou bývá prohlašování *takfíru* uznáváno pouze určitými skupinami a odmítáno jinými, platnost těchto prohlášení tedy není ani zdaleka univerzální.⁴⁹ Jedná se však o velice užitečný ideologický nástroj, jak vymezit svou komunitu vůči ostatním a bývá tak dnes často užíván salafisticko džihádistickými skupinami. Umožňuje totiž v mentalitě těchto skupin vykreslit svou komunitu jako jedinou správnou a ospravedlňuje tak násilné činy páchané proti ostatním muslimům. V důsledku hojného užívání tohoto termínu salafisticko džihádistickými skupinami jsou tyto skupiny také často označovány za „takfíristické.“

Zatímco zařazení jedince či komunity do kategorie bezvěrectví (*kufír*) bývá jednoduché, pokud se daná komunita nehlásí k islámskému náboženství, situace se stává složitější, pokud je daná komunita za islámskou považována. Jeden z prvních konfliktů, ve kterém proti sobě stáli muslimové na obou stranách a ve kterém výrazně poprvé přišel ke slovu termín *takfír* spadá do období vlády čtvrtého chalífy °Alího ibn

⁴⁸ Shiraz Maher, *Salafi-Jihadism...*, 32-33.

⁴⁹ *Ibidem*, 71-72.

Abí Táliba (vl. 656-661). Vůbec první mezi-muslimský konflikt se odehrál roku 656 mezi podporovateli °Alího a podporovateli vdovy po proroku Muhammadovi jménem °Á'íša. V tomto konfliktu však prohlašování *takfíru* ještě nehrálo téměř žádnou roli a šlo spíše o konsolidaci °Alího politické autority. *Takfír* poprvé výrazně přišel ke slovu v rámci důsledků osudné bitvy u Siffínu v roce 657, kde se střetl °Alí se svým odpůrcem Mu°awijou. V bitvě samotné šlo opět spíše o politickou dominanci. Avšak poté co °Alí svolil k tomu, aby se bitva rozhodla arbitráží, přesněji řečeno slovním duelem dvou znalců Koránu, se od jeho sil odpojil značný počet bojovníků, kteří s rozhodnutím °Alího nesouhlasili. Tyto odpadlíky dnes označujeme jako cháridžovce (arab. *chawáridž*; význam: Ti, kteří odešli). Cháridžovci se striktně vymezili proti oběma proponentům bitvy, především proti °Alímu, kterého později zavraždili. Cháridžovci prohlásili *takfír* proti všem kdo by chtěli konsolidovat politickou moc nad muslimy pro sebe za pomoci argumentu „není vlády, kromě vlády Alláha.“⁵⁰ Je zde důležité si uvědomit sílu této myšlenky a důslednost, se kterou jí cháridžovci uplatňovali. Nehrálo roli, pokud byl jedinec společníkem či přímo příbuzným proroka Muhammada, pokud se v očích cháridžovců protivil Boží vůli, prohlásili na něj *takfír* a stal se legitimním cílem boje. Z tohoto důvodu dnes řada muslimů označuje salafisticko džihádistické militanty za cháridžovce, avšak oni se s tímto označením v žádném případě neztotožňují.

Ve spojitosti s moderním užíváním termínu *takfír* je klíčové opět zmínit jméno ibn Tajmíja. Jak jsem již zmínil, ibn Tajmíja žil během období mongolských invazí na území dnešní Sýrie. Ílchán Gházán (vl. 1295-1304) roku 1295 formálně konvertoval k sunnitskému islámu, roku 1299 pak podnikl invazi do Sýrie a po obléhání Damašku se dokonce setkal s ibn Tajmíjou, který mu údajně vyčetl jeho válečné úsilí proti muslimům vzhledem k tomu, že sám konvertoval k islámu. Tato událost, stejně jako skutečnost, že se sám účastnil některých střetů s Mongoly (například bitvy u Mardž as-Suffar roku 1303), ukazuje pevný charakter a nebojácnost ibn Tajmíji.⁵¹ Stejně tak tato skutečnost prezentuje ibn Tajmíju jako bojovníka/učence, což je jedním z důvodů jeho silné rezonance se salafistickými džihádisty. Právě v období těchto mongolských vpádů do Sýrie pravděpodobně vznikly tři anti-mongolské fatwy ibn Tajmíji,⁵² ve

⁵⁰ Shiraz Maher, *Salafī-Jihadism...*, 77-78.

⁵¹ Pavel Ťupek, *Wásitské vyznání...*, 18-19.

⁵² Ahmad ibn Taymiyya, „Kitāb al-Jihād“, in: °Abd al-Rahmān ibn Qāsim (ed.), *Majmū' al-fatāwā*, Rabat: Maktabat al-Ma'ārif 1981, 28:501-552.

kterých se snaží reagovat na nové okolnosti. Značná část mongolské armády totiž po vzoru Gházána konvertovala k islámu a ibn Tajmíja musel právně zdůvodnit, proč je v pořádku s nimi bojovat.⁵³ Ibn Tajmíja se v těchto fatwách snaží Mongoly popsat termíny, které označují skupiny, proti kterým je tradičně povoleno či přímo přikázáno bojovat. Jedním takovým termínem jsou rebelové (*bugháh*), termín původně označoval ty, kdo se v raných letech islámu bouřili proti legitimní autoritě. Postupně také termín začal označovat ty, kdo překračovali limity v následování své vlastní interpretace kanonických textů, aniž by k tomu byli oprávněni. Dalšími termíny, které označují skupiny, proti kterým je přikázáno bojovat a ze kterých se skládá mongolská armáda, jsou nevěřící (*kuffár*), polyteisté (*mušrikún*), již zmínění cháridžovci (*chawáridž*) a křesťané (*masíhijún*). Po boku Mongolů totiž bojovali jednotky z Arménie a Gruzie, navíc se k nim přidaly i jednotky některých zběhlých mamlúckých emírů, které ibn Tajmíja odsoudil už na základě nábožensky heterogenního složení celé armády. Navíc ibn Tajmíja přidává vágní skupinu všech, kteří nedodržují některé ze základních náboženských předpisů, jako daň z hlavy (*zakát*), půst (*sawm*) či účast na *džihádu* mečem proti nevěřícím. Tuto skupinu, stejně jako zběhlé mamlúcké jednotky označuje ibn Tajmíja termínem odpadlíci (*murtaddún*).⁵⁴ Nejbohatší na tyto termíny a zároveň nejrozsáhlejší ze všech tří anti-mongolských fatew je druhá fatwa,⁵⁵ ve které na rozdíl od zbývajících dvou⁵⁶ ibn Tajmíja přidává i termíny označující různé ší'itské odnože islámu, což byla patrně reakce na přestup Ílchána Öljaitü (vl. 1304-1316) k propagaci ší'itského islámu.

Především tyto tři anti-mongolské fatwy ibn Tajmíji jsou moderními salafisticko džihádistickými skupinami používány k legitimizaci páchaných násilných činů. Umožňují jim totiž zaštitit se autoritou ibn Tajmíji, který se díky ʿAbd al-Wahhábovi těší velké úctě v rámci salafistických kruhů. Tyto fatwy pak různé ideologové salafisticko džihádistických hnutí využívají k prohlášení *takfíru* například i nad celým vládnoucím uspořádáním, včetně všech, kteří se na něm i nepřímě podílejí, čímž ve svých očích ospravedlňují vojenské akce proti nim.

⁵³ Denise Aigle, „The Mongol Invasions of Bilad al-Sham by Ghazan Khan and Ibn Taymiyah's Three Anti-Mongols Fatwas“, *Mamluk Studies Review* 11/2, 2007, 89-120: 97.

⁵⁴ *Ibidem*, 98-103.

⁵⁵ Ahmad Ibn Taymiyya, *Majmūʿ al-fatāwā*, 28: 509-543.

⁵⁶ *Ibidem*, 28: 501-508; 544-551.

4 Ideologické kořeny moderních džihádistických hnutí

Současný fenomén islámského terorismu je výsledkem dlouhého intelektuálního vývoje, který lze vystopovat až k samotným počátkům islámu. V této kapitole se pokusím tento vývoj částečně popsat, skrze autoritativní osobnosti, na které se současná salafisticko džihádistická hnutí často odvolávají. Daným osobnostem však nelze současné problémy s těmito hnutími dávat za vinu. Jejich myšlenky totiž neovlivnily pouze salafisticko džihádistická hnutí, ale i řadu dalších směrů v rámci islámu, které často mají se salafistickými džihádisty jen pramálo společného. Částečně jsem se některých klíčových osobností v rámci tohoto vývoje již dotkl během vysvětlování zásadních termínů. V této kapitole se je však pokusím zasadit do širšího lineárního rámce, což by mělo napomoci k lepší představě intelektuálního vývoje, který vedl k smýšlení současných salafisticko džihádistických hnutí. Nebudu se zde již v takové míře věnovat chápání termínů rozebíraných v předchozí kapitole.

První osobností, kterou je třeba zmínit je samotný zakladatel islámu, prorok Muhammad. Je obecně známo, že Muhammad byl mimo jiné schopný vojevůdce a válečník. Tato stránka jeho osobnosti se salafistickými džihádisty silně rezonuje. V západním světě se často objevuje argument, že tato stránka Muhammadova života je přímo odpovědná za současné problémy s násilím v rámci islámu, protože například Ježíš Kristus, jako zakladatel křesťanství tuto stránku neměl. Tento argument však nedává žádný smysl. Kdyby měl být tento argument pravdivý, jak by se dalo vysvětlit násilí páchané křesťany v průběhu historie? Je zde mnoho příkladů, na které lze poukázat. Například křižácké výpravy, ve kterých se křesťané často chovali mnohem brutálněji než jejich muslimští protivníci. Či například brutální události třicetileté války, kdy proti sobě navzájem stáli samotní křesťané, nemluvě o obou světových válkách. Současné problémy se salafistickými džihádisty tedy nelze jednoduše vysvětlit faktem, že Muhammad byl válečníkem. Jak jsem již zmínil, je to spíše jeden z produktů dlouhodobého intelektuálního vývoje v rámci islámu, který samozřejmě probíhal odlišně od jiných kulturních oblastí. Je však pravda, jak se pokusím ukázat v poslední kapitole, že Muhammadovo válečnictví poskytuje dobrý argument současným salafisticko džihádistickým hnutím k podpoře jejich metod a světonázoru.

Jak již bylo zmíněno, jednou z prvotních klíčových osobností intelektuálního vývoje, který nakonec vyústil v moderní salafistický světonázor a v rámci něj také ideologie moderních salafisticko džihádistických hnutí, byl Ahmad ibn Hanbal. Na ibn

Hanbala nelze pohlížet jako na přímého zakladatele salafistického světonázoru, jeho osoba se však stala velkou inspirací pro ibn Tajmíjju, jehož dílo později salafistický světonázor zásadně ovlivnilo. Ibn Hanbal byl totiž nekompromisním zastáncem tradicionalismu a striktního výkladu islámského učení a práva pouze na základě Koránu a hadíthů, s co možná nejmenším zásahem osobních názorů učenců.

Ibn Hanbal se narodil někdy v letech 780-781 v turbulentní době po Abbásovské revoluci roku 750, která svrhla dosud vládnoucí Umájjovskou dynastii. Během svého života rozsáhle cestoval, působil však především v Baghdádu. Podle zpráv o jeho životě, které se dochovaly prostřednictvím jeho synů a následovníků, byl ibn Hanbal osobnost velice striktní a nekompromisní povahy.⁵⁷ Tyto jeho ctnosti se setkaly se zkouškou především v rámci období, které je nazýváno *Mihna*, často nepřesně překládáno jako inkvizice.

Mihna začala za vlády chalífy al-Ma'múna (vl. 813-833), který se rozhodl zakročit do sporu ohledně výkladu povahy Koránu. Tradicionalisté, jako ibn Hanbal, tvrdili, že Korán je věčný. Proti nim stál názor poprvé patrně vyřčený učencem jménem Bišr al-Marísí, který tvrdil, že Korán byl stvořen Bohem v čase, v rámci určitého období. Tento názor byl později přijat intelektuálním hnutím nazývaným *mu'tazila*.⁵⁸ Chalífa al-Ma'mún prohlásil za ortodoxní názor na stvoření Koránu v čase. Následně, za účelem doktrinální jednoty všech muslimských učenců, začal přijetí tohoto názoru prosazovat i za pomoci násilí. Po ibn Hanbalově nevoli prohlásit tento názor za svůj si ho nechal al-Ma'mún předvolat, avšak zemřel dříve, než se k němu ibn Hanbal byl schopen dostat. Další chalífa al-Mu'tasim (vl. 833-842) pokračoval ve šlépějích svého předchůdce a požadoval tak po ibn Hanbalovi, aby přijal názor o stvoření Koránu v čase za svůj. Ibn Hanbal odmítl a chalífa ho dal zbičovat, dokud svůj názor nezmění. Ibn Hanbal však údajně snášel trest až dokud neupadl do bezvědomí. Během svého života byl za svou nekompromisnost ještě poslán do exilu, až nakonec chalífa al-Mutawakkil (vl. 847-861) ukončil *Mihnu* a začal k tradicionalistickým učencům přistupovat smířlivěji. V tomto období se ibn Hanbal, z části i pro svou nekompromisnost v období *Mihny*, těšil velké autoritě. Ne však nadlouho, jelikož roku 855 umírá.⁵⁹ Právě tato ibn Hanbalova striktnost a

⁵⁷ Christopher Melchert, *Ahmad ibn Hanbal*, London: Oneworld Publications 2006, 5-6.

⁵⁸ *Ibidem*, 7.

⁵⁹ *Ibidem*, 8-11.

nekompromisnost i pod nátlakem násilí je jedním z důvodů, proč je dodnes chován četnými muslimy ve velké úctě.

Ibn Hanbal údajně sám své myšlenky a odpovědi na otázky týkající se duchovních či právních záležitostí islámu nikdy neseřpisoval. Jeho studenti a následovníci jako například al-Kawsadž či al-Challál jeho odpovědi na tyto otázky seřpsali do rozsáhlých sborníků nazývaných *masá'il*.⁶⁰ Během ibn Hanbalova života již byly ostatní tři dodnes uznávané sunnitské *madhaby* víceméně ustanoveny a zprávy o jeho životě nenaznačují, že by se sám aktivně snažil ustanovit svůj vlastní *madhab*. Hanbalovský *madhab* byl tedy ustanoven až po ibn Hanbalově smrti a v jeho formování se stal instrumentálním právě především al-Challálův *masá'il*.⁶¹

Ibn Tajmíja se narodil v lednu 1263 ve městě Harrán, dnes ležícím v jihovýchodním Turecku, zemřel v Damašku v září roku 1328, značnou část svého života strávil také v Káhiře. Byl velice vzdělaným člověkem, jak v tradičních islámských vědách, tak i v disciplínách, které do korpusu tradičního vzdělání nespádaly, jako například logika, matematika či filosofie, kterou však většinou kritizoval. Stejně jako jeho otec i děd, kteří byli hanbalovskými právníky, měl i ibn Tajmíja nejbliže k tomuto *madhabu*.⁶² I když je tradičně pokládán za hanbalovského učence, musíme brát v úvahu značnou nezávislost jeho myšlenek na systému právních škol. Tuto nezávislost mu umožňoval jeho důraz na následování *as-salaf as-sálihín*.⁶³

Ibn Tajmíju od smrti ibn Hanbala dělí přes 300 let. Během této doby se do popředí nyní již ustanoveného hanbalovského *madhabu* dostala řada učenců jako Abú Ja'lá (990-1066), Abú al-Chattáb al-Kalwadhání (1041-1116) či Ibn 'Aqíl (1040-1119).⁶⁴ Ibn Tajmíja byl velice originální myslitel, který slepě nenásledoval uznávané autority. I když pro něj byla osobnost ibn Hanbala bezesporu velkou autoritou, to samé se nedá říci o jeho následovnicích, ke kterým se ibn Tajmíja často vyjadřoval velice kriticky. Jeho originální přístup ve vysvětlování nesrovnalostí v ibn Hanbalových myšlenkách mu umožnil prezentovat se jako zachránce hanbalovského *madhabu* od úpadku, do kterého tuto linii myšlení, v jeho očích, přivedli ibn Hanbalovi

⁶⁰ Saud al-Sahran, „The Respona of Aḥmad Ibn Ḥanbal and the Formation of Ḥanbalism”, *Islamic Law & Society* 22/1/2, 2015, 1-44: 6-7.

⁶¹ *Ibidem*, 34.

⁶² Pavel Tupek, *Wásitské vyznání...*, 10-11.

⁶³ Miloš Mendel, *S puškou a Koránem...*, 154.

⁶⁴ Felicitas Opwis, „The Construction of Madhhab Authority: Ibn Taymiyya's Interpretation of Juristic Preference (Istihsān)”, *Islamic Law & Society* 15/2, 2008, 219-249: 222.

následovníci.⁶⁵ V tomto ibn Tajmíjovi napomáhá jeho kreativní interpretace a nakládání s metodami *fiqhu* (islámská právní věda). Jmenovitě pak *taqlid* (analogické rozhodování na základě rozhodnutí předchozích učenců) a *idžtihád* (nezávislé právní rozhodování). Ibn Tajmíjova originální interpretace a užívání těchto metod mu umožňuje nezavrhovat ani jednu z variant určitých rozhodnutí, ale spíše je sjednocovat. Toto mu umožňuje prezentovat i zdánlivě protichůdná rozhodnutí ibn Hanbala jako jednotná, a tedy bez rozporu.⁶⁶ Ibn Tajmíja se svým prosazováním metody *idžtihádu* patrně vymezoval vůči radikálním tradicionalistům jako byla například skupina označovaná názvem *hašwíja*. Tato skupina šla v popírání užívání svobodného lidského rozumu a metody *idžtihádu* ještě dál než poněkud striktní hanbalité a hanbalovští učenci se proti nim museli ostře vymezovat.⁶⁷ Těžko říci do jaké míry současná salafisticko džihádistická hnutí na autentickou ibn Tajmíjovu interpretaci *idžtihádu* navazují. Chápání této metody se měnilo s historickým intelektuálním vývojem. Avšak v poslední kapitole ukáží, že se k této metodě současní salafističtí džihádisté také odvolávají. Pro současná salafisticko džihádistická hnutí jsou ale nejvíce klíčové již zmíněné ibn Tajmíjovy anti-mongolské *fatwy*, které jim umožňují legitimizovat své válečné úsilí proti jiným muslimům.

Ibn Tajmíja se během svého života nestal vlivným učencem. Hrstka jeho následovníků na něj navazovala, za svou dnešní autoritu však do velké míry vděčí již zmíněnému Muhammadu ʿAbd al-Wahhábovi, který se v jeho spisech zásadně inspiroval. Wahháb na ibn Tajmíju, mimo jeho chápání *džihádu*, navázal také v prosazování metody *idžtihádu*. Přibližně od 16. století začalo užívání metody *idžtihádu* značně skomírat. Opětovné hlasy volající po zásadním návratu k této metodě byli až islámští reformisté, kteří se začali objevovat přibližně v polovině 18. století.⁶⁸ Mezi nimi byl i Wahháb, který po vzoru ibn Tajmíji volal po opětovném návratu k této metodě a k nezávislosti na *madhabovém* systému prostřednictvím důrazu na praxi *as-salaf as-sálihún*. Myšlenky, které ʿAbd al-Wahháb prosazoval jsou dodnes autoritativní v rámci státního zřízení Saúdské Arábie. Užívání *idžtihádu* zde však má určité limity. *Mudžtahid*, tedy ten, kdo je schopen užívat metodu *idžtihádu* musí být vnímán jako dostatečně kvalifikovaný oficiálními učeneckými kruhy v Saúdské

⁶⁵ Felicitas Opwis, „The Construction of Madhhab Authority...“, 248.

⁶⁶ *Ibidem*, 228-229.

⁶⁷ Wael B. Hallaq, “Was the Gate of Ijtihad Closed?“, *International Journal of Middle East Studies* 16/1, 1984, 3-41: 9-10.

⁶⁸ *Ibidem*, 32-33.

Arábii. U ostatních, méně kvalifikovaných učenců je v rozhodování preferována metoda *taqlidu*, protože u nich není dostatečná garance správného užívání *idžtihádu*. Podle al-Atawneha je toto hlavním rozdílem v chápání *idžtihádu* mezi moderním wahhábismem a pojetím ibn Tajmíji, které tyto limitace nemělo.⁶⁹

5 Vývoj salafisticko džihádistických hnutí ve 20. a 21. století

V této kapitole navážu na kapitolu předchozí, přesunu se však více do současnosti a pokusím se popsat, jak se vyvíjely salafisticko džihádistické skupiny a jejich ideologie ve 20. a 21. století. Od Muslimského bratrstva, které je dle mého názoru první skupinou, kterou lze, alespoň v pozdější fázi, nazvat salafisticko džihádistickou, až po organizaci Islámský stát.

‘Abd al-Wahháb nebyl zdaleka jediným reformátorem. V období 18. a 19. se objevovalo mnoho dalších, mezi nimi již zmíněný Džamál ad-Dín al-Afghání, jehož myšlenky byly od Wahhába značně odlišné. Avšak jeho následovníci Muhammad ‘Abduh a zejména Rašíd Ridá se blížili mnohem více modernímu salafistickému světonázoru. Salafistické myšlenky Rašída Ridá v Egyptě připravily půdu pro vzestup Muslimského bratrstva (dále Bratrstvo). Charismatický zakladatel Bratrstva Hassan al-Banná pak této atmosféry v roce 1928 využil. Svou proti koloniální rétorikou a zdůrazňováním návratu ke kořenům islámu vybudoval v Egyptě velice populární a početné hnutí. Za účelem plnějšiho pochopení vzniku a vývoje Bratrstva, stejně jako skupin, které na něj navazovaly, bude zapotřebí stručně osvětlit socio-politický kontext Egypta 20. století po rozpadu Osmanské říše.

Vzniku Bratrstva předcházela revoluce z roku 1919, která v roce 1922 vyústila ve formální nezávislost Egypta na Britském impériu a v ustavení konstituční monarchie. Díky ní vznikl parlament a různé především nacionalistické politické strany. Britové si však stále zachovávali vliv na dění v Egyptě a v oblasti Suezského kanálu navíc stále zůstávala britská posádka. Tyto faktory pak byly klíčové pro vznik a popularitu Muslimského bratrstva a pro revoluci roku 1952. Na počátku 50. let byl Egypt plný rozkladu a chaosu. Mohla za to řada faktorů, ceny, nezaměstnanost a korupce byly na vzestupu. Objevovaly se časté stávkové a politické atentáty a výrazně

⁶⁹ Muhammad al-Atawneh, „Wahhābī Legal Theory as Reflected in Modern Official Saudi Fatwās: Ijtihād, Taqlīd, Sources, and Methodology“, *Islamic Law & Society* 18/3/4, 2011, 327-355: 354-355.

se prohlubovala mezera mezi bohatou a chudou vrstvou obyvatelstva.⁷⁰ Kolem roku 1940 již Bratrstvo pravděpodobně cvičilo své vlastní ozbrojené složky, které se připravovaly vést *džihád* za účelem převratu a ustanovení vládnoucího režimu, který by vládl na základě práva *šarí'ca*. (Volatile Breeding Grounds: The Radicalization of the Egyptian Muslim Brotherhood, 970) Této příležitosti se jim dostalo roku 1952, když se podíleli na revoluci vedené armádními důstojníky Mohammadem Nadžíbem a Džamálem °Abd an-Násirem. Revoluci vedlo jejich hnutí nazývané Svobodní důstojníci, které si získalo značný vliv v rámci egyptské armády. Obzvláště po neslavném výkonu, který armáda předvedla roku 1948 ve válce o izraelskou nezávislost.⁷¹

Stát, který Svobodní důstojníci vybudovali po roce 1952, byl velice odlišný od monarchie, která ho předcházela. Pro Násira byl islám především součástí sekulární ideologie arabského nacionalismu. Násir sice při provedení revoluce využil pomoci Bratrstva, které představovalo největší mobilizační sílu mezi veřejností v soudobém Egyptě, avšak následný konflikt byl nevyhnutelný. Násirovým cílem bylo sjednotit celou egyptskou společnost pod vládu jedné strany, dal proto 16. ledna roku 1953 rozpustit všechny dosud existující politické strany pod záminkou zničení korupce. Bratrstvo tomuto příkazu nepodléhalo, jelikož nebylo politickou stranou, ale náboženskou organizací.⁷² Vztahy mezi Muslimským bratrstvem a hnutím Svobodných důstojníků se však začaly brzy zhoršovat. Zlomový okamžik nastal 26. října roku 1954, kdy se člen Bratrstva údajně pokusil Násira zavraždit. Po tomto pokusu o atentát měl Násir konečně záminku k zbavení se Bratrstva jednou provždy. Jejich ústředí bylo srovnáno se zemí, jejich vůdci a členové byli pozavíráni a mučeni. Násir jistě doufal, že ho tento drastický zákrok zbaví Bratrstva nadobro, avšak egyptská vláda musela tvrdě zasáhnout proti salafistickým militantním skupinám během druhé poloviny 20. století ještě několikrát. Sám Násir znovu zakročil proti Bratrstvu již v roce 1965. I když bylo Bratrstvo oficiálně zakázáno, stále tajně operovalo, nebylo již však tolik jednotné a početné, jako před rokem 1954. Násir roku 1965 obvinil Bratrstvo z plánování převratu. Pozavíral většinu vůdčích osobností,

⁷⁰ Ibrahim Abu Rabi', *Intellectual origins of Islamic resurgence in the modern Arab world*, Albany: State University of New York Press 1996, 125.

⁷¹ James Toth, *Sayyid Qutb: The Life and Legacy of a Radical Islamic Intellectual*, Oxford: Oxford University Press 2013, 72-73.

⁷² Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt...*, 26.

včetně hlavního ideologa organizace Sajjida Qutba a roku 1966 byli téměř všichni popraveni.⁷³

Jak již bylo zmíněno v kapitole o *džihádu*, al-Banná přistupoval k chápání tohoto konceptu podobně jako ibn Tajmíja. Chápal ho jako šestý pilíř víry a zdůrazňoval jeho militantní interpretaci. Ucelenou ideologii však Muslimskému bratrstvu vtiskl až egyptský spisovatel a pozdější člen Bratrstva Sajjid Qutb. Prvním Qutbovým politicky orientovaným dílem z islámské perspektivy byl spis s názvem *Sociální spravedlnost v islámu* (arab. *al-‘adála al-idžtima‘ijja fil-islám*), publikovaný v roce 1949. Dílo bylo vyzdvihováno Muslimským bratrstvem a podobnými skupinami. Zároveň si dílo získalo značnou popularitu mezi veřejností, pravděpodobně díky tomu, že bylo psáno přímočarou, srozumitelnou rétorikou. Qutb se v díle neobtěžoval s rozsáhlými učeneckými disputacemi, ale představil zde vizi islámského programu na morální, politickou a ekonomickou reformu, vizi toho, jak by měla fungovat sociální spravedlnost v islámském státě.⁷⁴ Dohromady se *Sociální spravedlnost* dočkala šesti vydání, poslední edice vyšla roku 1964. Na různých vydáních *Sociální spravedlnosti* lze pozorovat Qutbův rostoucí konzervatismus, jeho zvyšující se důraz na *as-salaf as-sálihín* a život proroka Muhammada jako nezpochybnitelný zdroj inspirace.⁷⁵

Qutb napsal své nejradikálnější a zároveň nejznámější dílo až během svého opakovaného věznění. Je možné, že na postupné radikalizaci jeho myšlenek se z části podepsaly kruté vězeňské podmínky a prostředí, kterému byl vystavován. Dílo nese název *Milníky na cestě* (arab. *Ma‘álim fīt-Taríq*). Byla to právě tato kniha, ve které Qutb navrhuje cestu otevřeného násilí. *Džihád* mečem proti sekulárním vládám, které představují přetrvávající *džáhilijju*⁷⁶ (stav ignorace, barbarství). Qutb zde hovoří o „předvoji“ (*talí‘a*), který tvoří skupina pravověrných muslimů, kteří znají správnou cestu (*taríq*) a kruté milníky (*ma‘álim*), které se na ní nacházejí, a které zároveň

⁷³ Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt...*, 27-31.

⁷⁴ James Toth, *Sayyid Qutb: The Life and Legacy...*, 58-59.

⁷⁵ *Ibidem*, 53-54.

⁷⁶ [Tento koncept původně odkazoval k barbarství pohanských Arabů před příchodem islámu, časem se však začal používat k označení celé epochy lidské historie jako stavu ignorace, před příchodem islámu. Qutbovo chápání tohoto konceptu bylo ovlivněno dvěma indicko-pakistánskými učiteli jmény Abú al-‘Alá Mawdúdí a Abú al-Hasan ‘Alí Nadwí. Qutb chápal *džáhilijju* jako přežívající do současnosti v západním světě, ale i v islámském například prostřednictvím světského způsobu vládnutí.]

naznačují další směr.⁷⁷ Zároveň se zde Qutb inspiroval začátky šíření islámu a tvrdí, že předvoj pravověrných muslimů se nyní nachází v mekkánském stádiu. V Mekce byla muslimská komunita ještě stále slabá a Muhammad tak nevolal po otevřeném násilí proti bezvěrcům. Stejně tak by měl předvoj vyčkat před zahájením ozbrojených akcí, dokud nebude dostatečně silný. Jak ukáží dále, k této problematice Qutbovy ideologie se vyjadřovaly další generace salafistických džihádistů, většinou velmi kriticky. Qutb tuto knihu publikoval během svého půlročního pobytu na svobodě roku 1964, díky tomu, na rozdíl od jeho komentáře ke Koránu, neprošla vězeňskou cenzurou. Byla to však právě tato kniha, která zapříčinila Qutbovu popravu v roce 1966. Kniha byla u soudu představena jako jasný důkaz plánů na svržení vlády. Qutb byl jedním z prvních islámských radikálních myslitelů či ideologů, který byl popraven světskou mocí, což mu zaručilo status mučedníka. Namísto potlačení Qutbových názorů však jeho mučednická poprava zapříčinila jejich rozšíření do všech koutů islámského světa.⁷⁸

Roku 1970 Násir umírá a na post prezidenta se dostává Anwár Sádát. Sádát dal propustit členy Bratrstva, kteří stále zůstávali uvězněni a umožnil Bratrstvu podílet se na politickém procesu, vládní strana si ale stále zachovávala rozhodující slovo. Ne všichni Muslimští bratři se však politického procesu účastnit chtěli. Tato Sádátova smířlivá politika zapříčinila rozkvět radikálních odnoží Muslimského bratrstva, stejně jako nových radikálních skupin, které se ideologií Bratrstva inspirovaly, avšak operovaly nezávisle na něm. Tyto skupiny byly více a více nespokojeny se Sádátovými politickými kroky. Kritizovaly stále rostoucí ekonomickou a sociální nerovnost, kterou svalovaly na Sádátovu politiku „otevřených dveří“ (*Infitáh*), která otevřela egyptskou ekonomiku západnímu světu. Nejvíce však byly pobouřeny jeho návštěvou Jeruzaléma roku 1977 a následným podepsáním mírové dohody z Camp Davidu s Izraelem roku 1979. Sádát se ještě pokusil v roce 1980 zmírnit hněv Bratrstva a podobných skupin prosazením ústavního zákona, který postavil principy islámského práva na úroveň hlavního zdroje zákonodárství. Roku 1981 však patrně usoudil, že tento ústupek nebude dostačující a započal novou vlnu tvrdých perzekucí vůči radikálním skupinám včetně odnoží Muslimského bratrstva. Tyto kroky stály Sádáta 6. října 1981 život, byl

⁷⁷Sajjid Qutb, *Milníky na cestě*, Miloš Mendel (trans. ed.), Praha: Academia 2013, 83.

⁷⁸James Toth, *Sayyid Qutb: The Life and Legacy...*, 90-92.

zabit rukou Chálida al-Islámbúliho, člena egyptské armády, který jednal na popud skupiny s názvem Společenství džihádu (arab. *Tanzím al-džihád*).⁷⁹

Společenství džihádu v době, kdy byl spáchán atentát, představovalo sloučení několika militantních organizací, které byly nespokojeny s pasivitou Bratrstva a volaly po okamžité akci. Do ideologie této skupiny můžeme nahlédnout prostřednictvím spisu s názvem *Opomíjená povinnost* (arab. *al-Farída al-Ghá'iba*) z pera jedné z vůdčích osobností skupiny jménem Muhammad °Abd as-Salám Farádž. Farádž byl jedním z vůdců káhirské buňky, avšak hlavní organizační centrum se nacházelo ve městě Asjút v Horním Egyptě.

Ideologie této skupiny zachycená v *Opomíjené povinnosti* představuje jeden ze zlomových bodů ve vývoji salafisticko džihádistických ideologií. Hlavní myšlenku celého spisu vyjadřuje poměrně dobře tato citace: „*Džihád za boží věc, byl navzdory extrémní důležitosti a významu pro budoucnost tohoto náboženství zanedbáván učenci této doby. Předstírají nevědomost o něm, ale vědí, že je to jediná cesta k návratu a znovu nastolení slávy islámu.*“ (§3)⁸⁰ Z této citace je jasně vidět, jak výsadní postavení *džihád* ve Farádžově uvažování zastával. *Džihád* je podle něj jediný způsob, jak se může islám znovu dostat na výsluní. Ve Farádžově chápání se již jedná výhradně o ozbrojený *džihád* ve smyslu ofenzivní války, všechny ostatní interpretace odmítá jako fabrikované tradice. (§88-89)⁸¹ Tato nekompromisní interpretace *džihádu* představuje další krok v ideologickém vývoji salafisticko džihádistických hnutí. Qutb sice dával velký důraz na ozbrojený *džihád*, avšak na rozdíl od Farádže nevyvracel ostatní druhy a interpretace tohoto konceptu. Farádž se ostatně ke Qutbovu dílu a jeho následovníkům přímo vyjadřuje následující námitkou: „*Jsou ti, kteří tvrdí, že žijeme v mekkánské společnosti a snaží se tak získat záminku pro opuštění džihádu za Boží věc.*“ (§83)⁸² Zde Farádž reaguje na již zmíněnou Qutbovu myšlenku, že muslimové v Qutbově době žijí v mekkánském stádiu a po vzoru Muhammada v Mekce by se neměli bezhlavě hrnout do boje. Tato zdrženlivá myšlenka se samozřejmě příliš

⁷⁹ Carrie R. Wickham, *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement*, New Jersey: Princeton University Press 2013, 29-34.

⁸⁰ [Užívám zde Jansenova dělení Farádžova textu na paragrafy.] Muhammad °Abd as-Salám Farádž, *al-Farída al-Ghá'iba* in: Johannes J. G. Jansen (trans. ed.), *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, New York: Macmillan Publishing Company 1986, 160-161.

⁸¹ *Ibidem*, 200-201.

⁸² *Ibidem*, 198-199.

neslučuje s Farádžovou přímočarou interpretací *džihádu* bez ohledu na následky. Farádž tuto myšlenku proto odsuzuje argumentem že ti, kteří tvrdí, že se nacházejí v mekkánské společnosti, by měli kromě *džihádu* upustit i od modliteb a postění se, protože tyto praktiky Muhammad také zavedl až v Medíně. Celou diskuzi uzavírá argumentem, že islám by se měl přijímat v jeho finální podobě.

Cílem *džihádu* jsou pro Farádže světské vlády, které se dle jeho názoru neřídí islámským právem *šarí'ca* a jsou proto neislámské. Nejvyšší prioritou je tedy svržení těchto vlád ve většinově muslimských zemích, aby se mohl ustanovit čistý islámský stát, který pak může dále expandovat. K de-legitimizaci těchto vlád Farádžovi slouží citace již zmíněných anti-mongolských fatew ibn Tajmíji, (§24-27)⁸³ jeho nejcitovanějšího zdroje po Koránu a *sunně*. Přirovnávání světských vlád k Mongolům umožňuje Farádžovi využít autority ibn Tajmíji a jeho fatew, ve vykreslování světských vlád jako legitimního cíle *džihádu*, aniž by citoval jakékoli jiné dílo z rozsáhlého korpusu ibn Tajmíjových spisů.

Skupina Společenství *džihádu* a její ideologie zachycená v *Opomíjené povinnosti* svým důrazem na ozbrojený *džihád* tedy představuje důležitý krok ve formování moderních salafisticko *džihád*istických ideologií. Tato ideologie zároveň uznává militantní interpretaci *džihádu* jako jedinou platnou a autoritativní. *Opomíjená povinnost* prezentuje ozbrojený *džihád* jako jedinou možnou metodu, kterou lze docílit kýženého kolapsu světských vlád a ustanovení islámského státu. Nedočteme se zde však téměř nic o tom, jakým způsobem se po kolapsu světských vlád má islámský stát ustanovit. Na tento nedostatek reagovaly pozdější salafisticko *džihád*ističtí autoři a jejich ideologické texty.

Klíčovou událostí, která umožnila další vývoj salafisticko *džihád*istických ideologií, byla sovětská invaze do Afghánistánu v roce 1979. Většina obětí a zásluh za porážku Rusů patří samotným Afgháncům, kteří většinou nesdíleli vize a motivace salafistických *džihád*istů. Tato válka však zmobilizovala desetitisíce bojovníků ze všech koutů islámského světa, kteří přicházeli na pomoc svým muslimským bratrům proti invazi komunistů ze Sovětského svazu. Nelze tvrdit, že by všichni příchozí bojovníci byli salafističtí *džihád*isté, příchod bojovníků do Afghánistánu byl

⁸³ Muhammad °Abd as-Salám Farádž, *al-Fárida al-Ghá'iba* in: Johannes J. G. Jansen (trans. ed.), *The Neglected Duty...*, 168-171.

podporován celou řadou muslimských učenců a státních autorit, kteří by se touto nálepkou rozhodně označit nedali. Není však pochyb o tom, že podstatná část bojovníků přicházela se salafistickým světonázorem (například ze Saúdské Arábie) a část z nich byla součástí salafisticko džihádistických hnutí a operací ve svých rodných zemích, ještě před příchodem do Afghánistánu. Právě tato část po sovětské porážce často prezentovala toto vítězství jako svou vlastní zásluhu z motivačních a propagačních důvodů, nehledě na to, že se o vítězství zasadila pouze zlomkově.⁸⁴

Tato mezinárodní účast salafistických džihádistů na válce v Afghánistánu byla naprosto klíčová pro další vývoj ideologií těchto hnutí a organizací. Do popředí se zde dostaly osobnosti jako ʿAbdulláh ʿAzzám či Ajman Zawáhirí, který pocházel právě z pozadí skupiny Společenství džihádu. Nakonec však celý konflikt vyústil v transformaci salafisticko džihádistického hnutí, kterou někteří badatelé popisují jako posun od „blízkého nepřítele“ (lokální vládní režimy) k „vzdálenému nepříteli.“ (západní svět, především USA) Pod následovným vedením Úsámy bin Ládina a jeho nově založené skupiny al-Qáʿida dosáhlo celé hnutí mezinárodních či přímo globálních rozměrů. Sám Zawáhirí, který byl původně velice ovlivněn Qutbovými spisy, tento efekt afghánské války na salafisticko džihádistické hnutí, mimo jiné, popisuje ve své knize *Jezdci pod zástavou prorokovou* (arab. *Fursán tahta rájat an-nabi*).⁸⁵

Těžko s jistotou tvrdit co skutečně přimělo Zawáhirího připojit se v druhé polovině 90. let k bin Ládinově skupině, ze které se později stala al-Qáʿida. Jedním z důvodů byly pravděpodobně bin Ládinovy finanční prostředky. Zawáhirího skupina se krátce po konci války v Afghánistánu začala potýkat s finančními problémy, protože po konci války bývalí sponzoři neviděli ve financování skupiny další smysl. Jeho skupina navíc ztrácela na významu i v rámci samotného Egypta.⁸⁶ Toto spojení s sebou každopádně neslo přihlášení se k bin Ládinově strategii boje proti vzdálenému nepříteli v podobě Západu na úkor boje proti lokálním vládním režimům. Bin Ládin se i s Zawáhirím po pobytu v Súdánu nakonec vrátil zpět do Afghánistánu v roce 1996. Zde jim spojení s organizací Taliban, která ovládala značné části země, zaručovalo bezpečí.⁸⁷

⁸⁴ Fawaz A. Gerges, *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*, New York: Cambridge University Press 2009, 80-84.

⁸⁵ *Ibidem*, 84.

⁸⁶ *Ibidem*, 122-125.

⁸⁷ *Ibidem*, 140-143.

Z bin Ládina hlediska byly veškeré vládnoucí režimy včetně rodu Sa'údu odpadlíci od islámu a zasloužily si zničení. Avšak zároveň byly tyto režimy ovládnuty americko-izraelskou aliancí, která ovládá politiku, ekonomiku a kulturu v muslimských zemích a udržuje tak muslimy rozdělené.⁸⁸ Z Ládiny perspektivy je tedy větší prioritou útočit nejdříve na Spojené státy a prostřednictvím jejich odvetných útoků zmobilizovat proti této zemi muslimskou obec (*umma*). Bez jejich podpory již nebudou Izrael a vládnoucí režimy muslimských zemí v tak silné pozici a bude je možné porazit. V roce 1998 Ládina skupina oficiálně vyhlásila Spojeným státům válku.⁸⁹

Svou válku proti USA započala al-Qá'ida útoky na americké ambasády v Keni a Tanzánii. Tímto činem se skupina dostala na seznam možných hrozeb pro bezpečnost Spojených států. Clintonova administrativa rozeznala možnou hrozbu pramenící z této nové skupiny, avšak nepřiznávala jí nejvyšší prioritu. Když se na začátku roku 2001 chopila moci Bushova administrativa, přiznávala skupině ještě menší míru hrozby než administrativa předchozí.⁹⁰ Svou chybu si Spojené státy uvědomily až po katastrofálním útoku na Světové obchodní centrum a Pentagon 11. září 2001. Spojené státy krátce po útoku odpověděly invazí Afghánistánu, kde v době útoku spojenec al-Qá'idy Taliban ovládal téměř 90% území země. Bin Ládín a Zawáhirí se jistě domnívali, že se takový krok setká s podobnou odezvou mezi muslimskou obcí, jako sovětská invaze před přibližně 20 lety. Někteří dobrovolníci se jistě objevili, ale nebylo jich zdaleka tolik jako v dobách sovětské invaze. Opozice vůči americké invazi se ani netěšila takové podpoře mezi muslimskými státy a učenými autoritami jako v případě sovětské invaze. Že ale na pomoc al-Qá'idě nepřispěchala ani většina salafisticko džihádistických skupin z různých zemí islámského světa, lze patrně vysvětlit tak, že podstatná část členů těchto skupin zásadně nesouhlasila s celkovou strategií al-Qá'idy a odmítala tedy nést odpovědnost za její činy.⁹¹ Během následné okupace Afghánistánu jednotkami USA se bin Ládín uchýlil do úkrytu v Pakistánu, kde byl zabit americkými speciálními jednotkami v roce 2011. Po jeho smrti se kontroly nad organizací chopil Zawáhirí.

⁸⁸ Fawaz A. Gerges, *The Far Enemy...*, 144.

⁸⁹ *Ibidem*, 167.

⁹⁰ *Ibidem*, 176.

⁹¹ *Ibidem*, 188-191.

Ještě před útokem 11. září 2001 al-Qá'ida budovala buňky v nejrůznějších zemích především islámského světa. Nejpočetnější a v jistém ohledu nejúspěšnější se stala buňka v Iráku vedená Jordáncem jménem Abú Mus'ab az-Zarqáwí. Zarqáwí se dostal do Afghánistánu v roce 1989, tedy v době, kdy už byla válka v podstatě u konce, jeho krátký pobyt mu však umožnil získat určité kontakty ze salafisticko džihádistických kruhů. Mezi nimi například rozporuplného učence Abú Muhammada al-Maqdisího, který ovlivnil Zarqáwího rané názory. Z Afghánistánu Zarqáwí odešel do Pákistánu, kde strávil řadu let, načež se vrátil do rodného Jordánska, kde byl roku 1992 uvězněn a propuštěn byl až roku 1999. Okamžitě po propuštění odcestoval do Afghánistánu, kde se mu podařilo přesvědčit bin Ládina, aby zafinancoval zřízení výcvikového tábora ve městě Herát. V tomto táboře položil Zarqáwí základ skupiny at-Tawhíd wa ad-Džihád. Tato skupina později během americké invaze Afghánistánu utekla do Íránu a následně do Iráku, kde se z ní v roce 2004 stala al-Qá'ida v zemi dvou řek neboli al-Qá'ida v Iráku. Bin Ládin byl původně zdrženlivý vůči začlenění Zarqáwího skupiny do sítě al-Qá'idy, především kvůli Zarqáwího násilným operacím naměřeným proti iráckým ší'itům, což nebylo původní prioritou strategie al-Qá'idy. Nakonec ale k tomuto spojení svolil.⁹²

Zarqáwího opozice vůči ší'tům byla stejně, ne-li více, nekompromisní jako vůči Američanům. Zarqáwího skupina systematicky cílila na ší'itská poutní místa, svatby, pohřby i nejdůležitější mešity. Zarqáwí přirovnával americkou invazi, stejně jako bin Ládin, k invazi Mongolů, jak bylo trendem už od 80. let v Egyptě po vzoru Farádžova spisu rozebraného výše. Ší'ity pak Zarqáwí přirovnával k postavě jménem ibn al-Alqamí, což byl vezír Baghdádu v době mongolských invazí, který s Mongoly kolaboroval.⁹³ Je možné, že Zarqáwího opozice vůči ší'itům byla z části motivována i čtením sociopolitické situace soudobého Iráku a byla tak pokusem zmobilizovat sunnitskou část populace Iráku proti ší'itům, kteří byli podporováni Íránem.

Již od amerického zákroku proti Iráku roku 1991 v reakci na invazi Kuvajtu jednotkami Saddáma Husajna se irácká ekonomická situace stále zhoršovala. Když pak v roce 2003 Spojené státy provedly invazi do Iráku z důvodu údajného podezření budování zbraní hromadného ničení Husajnovým režimem, ekonomická situace pro obyvatele Iráku byla velice nepříznivá. Husajn se chopil moci v roce 1979, kdy se

⁹² Fawaz A. Gerges, *The Far Enemy...*, 252-257.

⁹³ Fawaz A. Gerges, *ISIS: A History*, New Jersey: Princeton University Press 2016, 70-72.

dostal do čela politické strany s názvem Ba'ath. Tato strana propagovala nacionalistickou arabskou ideologii, náboženské rozdíly mezi sunnity a ší'ity tak ideálně neměly hrát zásadní roli. Přesto byl Husajnov režim postaven spíše na podpoře sunnitských vrstev irácké společnosti. Po pádu a popravě Saddáma Husajna v roce 2003 se po prvních volbách od americké invaze v roce 2006 k moci dostal ší'itský premiér Núrí al-Málíkí. Během vlády Málíkího režimu byly sunnité více a více perzekuováni a odstrkovaní na okraj společnosti. Toto vedlo k samovolné organizaci sunnitů na základě kmenových a jiných vazeb. I když se objevovaly sunnitské skupiny (jako například skupiny označované názvem *sahwa*), které byly podporovány Spojenými státy v boji proti al-Qá'idě v Iráku, spousta sunnitů se k al-Qá'idě přidávalo především z důvodu těchto znovu probuzených sektářských rivalit a opozici vůči okupačním silám než z důvodu salafisticko džihádistické ideologie skupiny.⁹⁴

Roku 2006 se po zabití Zarqáwího chopil vůdčího postavení v organizaci Abú Hamza al-Muhádžir. Muhádžir se snažil sjednotit iráckou sunnitskou populaci pod vedení al-Qá'idy v Iráku. S lokálními kmenovými vůdci se velkého úspěchu nedočkal, avšak podařilo se mu sjednotit přibližně šest salafisticko džihádistických organizací do koalice s názvem *Mudžáhidín šúrá*, která později roku 2006 vyhlásila založení Islámského státu v Iráku, v čele s Abú Omarem al-Baghdádím. Tato přejmenovaná skupina však stále udržovala formální loajalitu bin Ládinovi.⁹⁵ Celková situace v Iráku byla v této době samozřejmě daleko složitější. Pro účely práce však postačí, když se budu soustředit pouze na pro tuto práci relevantní skupiny. Obecně lze ale říci, že ani sunnité, ani ší'ité, ani salafističtí džihádisté netvořili jednotné celky, ale probíhaly zde konflikty i v rámci těchto samotných zneprátených vrstev obyvatelstva.

Až do turbulentního roku 2010 si Málíkího režim svou otevřenou podporou ší'itů stále více odcizoval sunnitskou vrstvu populace. Od tohoto roku navíc Málíkí přechodně zastával i post ministra obrany, což vyústilo v naplnění bezpečnostních složek často neschopnými, ale Málíkímu loajálními jedinci. Tyto kroky velice usnadnily Islámskému státu chopit se v roce 2014 třetiny iráckého území v podstatě bez boje.⁹⁶ Bylo to právě po roce 2010 kdy se po smrti Muhádžira a Abú Omara al-Baghdádího vůdcovství Islámského státu v Iráku chopil Abú Bakr al-Baghdádí a začal

⁹⁴ Fawaz A. Gerges, *ISIS...*, 12-13.

⁹⁵ *Ibidem*, 100-103.

⁹⁶ *Ibidem*, 112-114.

restrukturalizovat celou organizaci způsobem, který v roce 2014 umožnil rozmach skupiny do nevídaných rozměrů.⁹⁷ Abú Bakr al-Baghdádí, pravým jménem Ibrahím ibn Awwád Ibrahím °Alí al-Badrí al-Samarraí, pocházel z chudší rodiny, dostalo se mu však poměrně dobrého náboženského vzdělání. Tvrdí se, že zlom v jeho radikalizaci proběhl právě během americké invaze Iráku v roce 2003, kdy začal být aktivní v rámci salafisticko džihádistických hnutí. V roce 2004 byl zatčen americkými jednotkami a držen ve vězení s názvem Camp Bucca. Právě zde si patrně Baghdádí opatřil kontakty, které mu umožnily po propuštění v roce 2006 vstoupit do Zarqáwího organizace a postupně se vypracovat až na vrchol hierarchie.⁹⁸

Je zde několik faktorů, které organizaci IS umožnily ovládnout mohutná území v Iráku a Sýrii. Baghdádího organizace byla schopna chytře využít chyb Málíkího administrativy a postavit se po turbulentních protestech v rámci arabského jara do pozice ochránců sunnitského obyvatelstva. V rámci tohoto kroku se IS byl schopen krátce spojit se skupinami *sahwa*, tedy sunnitskými skupinami, převážně pozůstatky armádních činitelů Husajnova režimu. Tyto skupiny dříve proti al-Qá'idě v Iráku bojovaly, avšak nyní, po jejich odvržení státem i americkými spojenci patrně neviděly jiné východisko než se s IS spojit. Rolí mohlo také hrát další celkové vyhrocení sunnitsko-šitéitského konfliktu v Iráku v rámci arabského jara. Členové těchto skupin se po expanzi IS ke skupině v hojných číslech přidávali. Dalším faktorem bylo využití situace v Sýrii, kde se protesty arabského jara brzy vyvinuly v otevřenou občanskou válku proti režimu prezidenta Bašára Assada. IS ještě před vypuknutím protestů do Sýrie posílal své členy, aby si skupina získala vliv v klíčových sunnitských oblastech. Po vypuknutí občanské války bylo pro IS pak už snadné těchto kontaktů využít a ovládnout zásadní syrské sunnitské oblasti na severovýchodě země. V roce 2014 pak byla skupina schopna expandovat dále do Iráku a ovládnout téměř třetinu země, včetně zásadních měst jako je Mosul.⁹⁹

Když se po roce 2010 Baghdádí dostal do čela organizace, prohlásil loajalitu al-Qá'idě a jejímu vedení. Situace se však změnila roku 2014, kdy se Baghdádí během svého prvního kázání v nově dobytém Mosulu prohlásil za chalífu. Tento krok byl doprovázen slibem loajality (*baj'a*) Baghdádího následovníků. Tento dosud nevídaný

⁹⁷ Fawaz A. Gerges, *ISIS...*, 96-97.

⁹⁸ *Ibidem*, 131-132.

⁹⁹ *Ibidem*, 119-120.

krok v rámci salafisticko džihádistických hnutí si s sebou však nese požadavek na všechny muslimy, aby složili slib věrnosti a pokud možno migrovali na území chalífátu (arab. *chiláfa*).¹⁰⁰ Je nesporné, že spousta muslimů i salafisticko džihádistických skupin po celém světě na tuto povinnost odpovědělo, avšak tento Baghdádího krok se zároveň setkal s obrovskou vlnou kritiky od předních učenců, a dokonce i vůdců ostatních salafisticko džihádistických hnutí. Členové IS se od tohoto kroku prezentují nadřazeně vůči ostatním skupinám, oni jsou jediný pravý chalífát. Zawáhíri přislíbit lojalitu odmítl, avšak celkový vývoj v Iráku ukazuje, že centrální vedení al-Qá'idy již od Zarqáwího dob postupně ztrácelo nad děním v Iráku kontrolu. Bagdádí a ideologové IS se začali o všech salafistických džihádístech, kteří se jim odmítli podvolit vyjadřovat jako o bezvěrcích a začali s nimi bojovat, stejně jako s vládními režimy. Mezi ně patřila Zawáhíriho al-Qá'ida i bývalí spojenci IS v Sýrii jako například Fronta an-Nusra (*Jabhat an-Nusra*), která zůstala al-Qá'idě loajální.¹⁰¹

Podobně jako Taliban v Afghánistánu se IS snažil v Iráku a Sýrii rozvinout určitou míru základní státní infrastruktury. Samozřejmě místy členové užívali zastrašování a násilných metod k zjednání pořádku, avšak bylo by mylné tvrdit, že by dokázali ovládat tak rozsáhlé území pouze za pomoci takových metod. Ve skutečnosti se skupina snažila, alespoň se začátku, získávat podporu lokálních kmenových uspořádání, dokonce k tomuto účelu ustanovila speciální instituci, která řešila s kmenovými vůdci jejich problémy. Skupina se také snažila poskytnout obyvatelům ovládaného území základní služby jako zdravotní péči, dodávky chleba, vody, elektřiny a shromažďování odpadu. Členové skupiny se také snažili ustanovit vlastní policii nazývanou *hisba* a soudní systém založený na právu *šarí'a*.¹⁰² Snažili se zkrátka operovat jako fungující stát, se vším, co k tomu patří.

Fungující stát se organizaci IS však zdaleka vytvořit nepodařil. Pravděpodobně především kvůli jejich zahraniční politice a vyhrocenému užívání *takfíru* si skupina udělala nepřátele i z potenciálních spojenců z řad salafistických džihádístech. Spojený nápor syrských vládních jednotek, podporovaných Íránem s Ruskou vzdušnou podporou a kurdských, iráckých ší'itských a sunnitských milic v kombinaci se vzdušnou podporou USA bylo nad vojenské možnosti skupiny déle vydržet. Ke konci

¹⁰⁰ Fawaz A. Gerges, *ISIS...*, 128.

¹⁰¹ *Ibidem*, 140-141.

¹⁰² *Ibidem*, 196-197.

roku 2019 je tedy organizace IS na poli v podstatě poražena. Je však důležité si uvědomit, že se nejedná o stát, ale v první řadě o organizaci, která se může kdykoli za příznivých podmínek opět vynořit na povrch. Skupina svůj boj rozhodně nevzdala, což lze vyvodit i z faktu, že stále vydává propagandistická prohlášení. V závěru práce se pokusím ukázat, jak se se svou vojenskou porážkou organizace IS vypořádává.

6 Analýza textu *Idárat at-Tawahhuš*

Existuje řada textů, kterými se salafističtí džihádisté inspirují. Některá starší díla již byla v průběhu práce jmenována. Z ještě nezmíněných lze uvést například *Úvod do právní nauky o džihádu* od Abú ʿAbdulláha al-Muhádžira či *Volání globálního muslimského odporu* od Abú Musʿaba as-Súrího. Obecně však bývá za jeden z nejvíce uznávaných textů pro členy Islámského státu pokládán spis v názvem *Řízení/Ovládnutí divošství* (arab. *Idára at-Tawahhuš*), napsaný neznámým autorem, který vystupuje pod pseudonymem Abú Bakr an-Nádží. Tento text se vyznačuje svou originalitou. Ostatní autoritativní texty salafistických džihádistů se většinou zabývají podepřením násilné interpretace džihádu a vykreslením určité strategie, ve které se často příliš neodlišují od starších textů. *Řízení/Ovládnutí divošství* však přichází s velice originální strategií, ve které lze rozpoznat určité paralely s pozdější strategií a vývojem organizace IS. Tento text se tedy nyní pokusím analyzovat a vykreslit ideologii a strategii, která je v něm obsažena. Tato analýza by měla napomoci lépe pochopit vývoj a jednání členů IS.

Na začátku autor vykresluje pět proudů myšlenkových hnutí v rámci islámského aktivismu, které lze podle něj definovat na základě rozdílných psaných programů, v nichž je obsažena metoda na dosažení stanovených cílů. Text se poprvé na internetu objevil někdy v roce 2004. Proudů, které autor popisuje tak samozřejmě reflektují soudobou situaci.

Jako první je zmíněn proud salafistického džihádismu (bez bližšího vysvětlení, jaké skupiny má přesně autor na mysli). Je pravděpodobné, že právě tohoto proudu se autor cítí být členem. Jako druhé autor zmiňuje saudskoarabské hnutí Sahwa (neplést se zmíněnými skupinami sahwa v Iráku). Dále pak Muslimské bratrstvo jako mezinárodní propojenou organizaci. Jako další je zmíněno súdánské hnutí Hassana at-Turábího. Poslední zmíněný proud autor označuje jako lidový džihád, zde má na mysli

skupiny jako Hamás v Palestině či Frontu osvobození Morů na Filipínách.¹⁰³ Autor následně kritizuje všechna zmíněná hnutí až na salafistický džihádismus. Avšak stále nespecifikuje, jaké skupiny má autor pod tímto názvem na mysli. Zdá se, že autor sám se snaží formulovat ideální program pro tento proud myšlení, aniž by ho propojoval s nějakou konkrétní skupinou.

Nádží se v textu snaží vykonstruovat určitou koncepci politického vývoje, kterým procházejí veškerá lidská společenství. Společenství se vyvíjejí prostřednictvím revolucí a následným znovunastolením nových pořádků. Tento vývoj autor dělí do určitých fází. Jedna z fází se nazývá stejně jako samotný spis. Jedná se o „řízení/ovládnutí divoštství“ (*idárat at-tawahhuš*). Tato fáze dle autora textu nastává potom, co nějaký ustanovený pořádek v rámci lidského společenství zkolabuje a nastane vláda nikoho. Ono divoštství v názvu fáze odkazuje na neexistenci veškerých institucí, které by plnily potřeby obyvatelstva. Obyvatelstvo si je tak musí obstarávat za pomoci základních instinktů. Jako nejlepší příklad autorovi slouží samotný vznik a ustanovení islámu prorokem Muhammadem. Před tím, než byly v Medíně ustanoveny zákony jako placení *džizji* a *zakátu*, panovalo v tomto městě údajně řízení/ovládnutí divoštství. Z tohoto příkladu je patrná salafistická inklinace autora textu, ve které se projevuje předpoklad dokonalosti prvotní komunity. Příklad Muhammada či *salaf* je zde užíván ještě v celé řadě případů. Dalším blíže rozebíraným příkladem řízení/ovládnutí divoštství je pro autora období křížových výprav. V rámci tohoto období autor vyzdvihuje zásluhy malých skupin bojovníků, které vyčerpávaly křížácké armády postupným nátlakem.¹⁰⁴ Je pravděpodobné, že autor zásluhy těchto malých skupin vyzdvihuje proto, že mu připomínají moderní salafisticko džihádistické skupiny, které se snaží podobně vytvářet nátlak na státní zřízení, která se jim jeví jako neislámská. Z moderní historie mu pak jako příklad této fáze slouží situace v Afghánistánu před tím, než se moci chopila organizace Taliban.

Pokud chtějí být salafisticko džihádistické skupiny úspěšné v ustanovení ideálního islámského státu, musí dle autora ve fázi řízení/ovládnutí divoštství splnit následující kritéria:

¹⁰³ Abú Bakr al-Nádží, *Management of Savagery: The Most Critical Stage Through Which the Umma Will Pass*, William McCants (trans.), Harvard University 2006, 6-10.

¹⁰⁴ Abú Bakr al-Nádží, *Management of Savagery...*, 30.

„Šíření vnitřní bezpečnosti. Poskytování jídla a lékařské péče. Zabezpečení území divoštví před invazemi nepřátel. Ustanovení práva šari'ca mezi obyvatelstvem žijícím na území divoštví. Zvyšování úrovně víry a bojové zdatnosti během trénování mládeže území divoštví a ustanovení válečné společnosti napříč celým obyvatelstvem prostřednictvím ujišťování o jejich (víra a bojová zdatnost) důležitosti. Pracování na šíření šari'atské vědy (nejdůležitější aspekty se musí dávat před méně důležité) a světské vědy (nejdůležitější aspekty se musí dávat před méně důležité). Rozptýlení špehů s cílem vytvoření minimální zpravodajské služby. Sjednocování srdcí obyvatel světa prostřednictvím peněz a sjednocování světa skrze vládu práva šari'ca a veřejné dodržování jeho pravidel, alespoň těmi v administraci. Odrazování pokrytců pomoci důkazů a dalších prostředků, jejich nucení k potlačení a skrývání svého pokrytectví, nucení ke skrývání jejich zrádných názorů a spolupráce s autoritami, dokud není jejich zlo napraveno. Pokračování, pokud je to možné, v expanzi a útoku proti nepřátelům za účelem jejich odrazení, ukořistění jejich peněz, jejich udržení ve stavu konstantních obav a donucení k touze po smíru. Ustanovování koalic s těmi, s kterými jsou koalice povoleny, s těmi, kteří se administraci dosud kompletně nepoddali.“¹⁰⁵

Jak je z této ukázky vidět, autor zde poměrně důkladně popisuje specifické body strategie, kterou musí daná skupina následovat, chce-li docílit ustanovení islámského státu. Je zde možné konstatovat posun u těchto současnějších salafisticko džihádistických textů od již zmiňované *Opomíjené povinnosti*, ve které se konkrétní strategie na ustanovení islámského státu v podstatě nerozebírá. Tuto absenci konkrétnější strategie u skupiny Společenství džihádu zmiňuje ve svém spisu i Nádží a vnímá je jako jeden z hlavních důvodů, proč byla skupina v naplnění svých cílů neúspěšná.¹⁰⁶ Společenství džihádu není jediná skupina, kterou autor zmiňuje. Kriticky se vyjadřuje například i o Muslimském bratrstvu. Jeho hlavní chybu vidí v kolaboraci jeho členů s Násirovým režimem před a krátce po revoluci z roku 1952.¹⁰⁷ Nádží zmiňuje i některé klíčové osobnosti vývoje salafisticko džihádistických

¹⁰⁵ Abú Bakr al-Nádží, *Management of Savagery...*, 26-28.

¹⁰⁶ *Ibidem*, 194.

¹⁰⁷ *Ibidem*, 226.

ideologií. Vyjadřuje se například velice pozitivně o °Abdulláhovi °Azzámovi a jeho úsilí v Afghánistánu či o Sajjidu Qutbovi. Oba tyto jedince pokládá za mučedníky.¹⁰⁸ Autor také místy cituje Qutbova díla a používá jeho koncepty jako *džáhilíjja*. Velice často se také odkazuje na ibn Tajmíju, podobným způsobem jako Farádž v *Opomíjené povinnosti*.

Ale zpět k Nádžího fázím strategie, která má za cíl ustanovení islámského státu. Další rozebíraný druh fáze, která předchází fázi řízení/ovládnutí divošství autor označuje jako „fáze vzdoru a upevnění moci“ (arab. *an-nikája wat-tamkín*). V této fázi se jedinec či malé skupiny snaží postupně vytvářet nátlak na stávající společenské zřízení a instituce za účelem jejich vyčerpání a kolapsu. Zároveň si však skupiny snažící se o kolaps stávajícího zřízení musí uvědomovat a upevňovat svou strategii v následující fázi řízení/ovládnutí divošství, aby tato fáze trvala co možná nejkratší dobu.¹⁰⁹

Během fáze vzdoru a upevnění moci je důležitá jakákoli operace, která sebemenším způsobem poškodí a vyčerpá nepřátelské síly a instituce. Když je například podniknut útok na turistický resort v některé z muslimských zemí, omezí to přísun financí této země a jejího vládnoucího režimu, stejně tak jako příjmy vlád ostatních muslimských zemí. Zároveň takový útok vyčerpá kapacity těchto zemí, protože se budou snažit zvýšit bezpečnost ve všech turistických resortech.¹¹⁰ Je to sice relativně malá škoda, která sama o sobě nemá katastrofální dopady pro vládnoucí nepřátelské režimy. Avšak v očích autora, každý takový útok přidává malým dílem k finálnímu kolapsu daného režimu, a proto je každý takový útok chvályhodný. V textu autor uvádí ještě příklad s tureckou bankou náležící „křížákům.“ Princip je zde stejný, pokud je taková banka napadena, reakcí na útok je zvýšení bezpečnosti ve všech dalších bankách patřících „křížákům,“ tento krok pak vede k dalšímu vyčerpání kapacit nepřátelských režimů. Následně však autor uvádí, že nejefektivnější by bylo soustředit se na cíle spojené s ropným průmyslem.¹¹¹ Můžeme zde vidět, že autor příliš neupřednostňuje útoky na vzdáleného či blízkého nepřítele. Jak se pokusím ukázat dále, pro autora jsou vládnoucí režimy muslimských zemí i západní svět jeden propojený celek. Každá operace ať už se sebemenšími důsledky, na vzdálený či blízký

¹⁰⁸ Abú Bakr al-Nádží, *Management of Savagery...*, 20.

¹⁰⁹ *Ibidem*, 32-34.

¹¹⁰ *Ibidem*, 46.

¹¹¹ *Ibidem*, 47.

cíl, se počítá. Tato strategie je také typická pro organizaci IS, která se snaží podporovat a přihlašovat se k jakémukoli útoku, i když s ním třeba ani nemá nic společného.

Autor zde často odkazuje ke „křížáckým“ či „křížácko-sionistickým“ režimům. Označení křížáci má samozřejmě kořeny v době křížáckých válek. V salafisticko džihádistických kruzích však toto označení stále rezonuje a často se používá k označení nepřítele v podobě Západu a s přídomkem „sionistický,“ také Izraele a Židů celkově. Tato označení pak v podstatě salafistickým džihádistům slouží k vymezení určitého spektra nepřátelské komunity, proti které je povoleno či přímo přikázáno páchat násilné činy.

Poslední fáze je nazývána „schopnost upevnění pozic“ (arab. *šawkat at-tamkín*). Jedná se o samotné ustanovení islámského státu. Autor zde odlišuje ustanovení ideálního islámského státu na dvě oblasti, ve kterých vývoj probíhá částečně odlišně. V primárních oblastech se vývoj dělí na tři zmíněné fáze, nejprve fáze nátlaku, vzdoru a upevnění moci, která vede ke kolapsu stávajícího režimu a vládě chaosu a divošství. Následuje fáze řízení/ovládání divošství, ve které se skupiny snaží řídit bezvládné území a zavést fungování základních institucí. A konečně fáze schopnosti upevnění pozic, tedy samotné ustanovení islámského státu. Okolní, sekundární území již neprochází fází řízení/ovládání divošství a jde přímo od první fáze vzdoru a upevnění moci k ustanovení islámského státu, který se šíří z primárních území.¹¹² Je zdůrazněno, že řízení/ovládání divošství se může vztahovat pouze k určitému území v rámci různých států. Autor se samozřejmě vymezuje vůči chápání hranic uznávaných OSN. Území řízení/ovládání divošství se tedy může vztahovat i pouze k určitým městům či vesnicím či pouze částem velkých měst v různých regionech nezávisle na hranicích.¹¹³ V tomto ohledu se také shoduje se strategií organizace Islámský stát, která udělala velkou propagandistickou kampaň ze svého bourání hranic mezi Irákem a Sýrií.

Tento postoj k mezinárodně uznávaným hranicím a pořádkům není překvapivý. V počáteční části *Řízení/Ovládnutí divošství* autor rozebírá situaci po rozpadu Osmanské říše na základě Sykes-Picotovy dohody. Nádží chápe rozpad Osmanské říše jako definitivní zánik chalífátu. Státy, které poté vznikly byly přímo

¹¹² Abú Bakr al-Nádží, *Management of Savagery...*, 35.

¹¹³ *Ibidem*, 37.

závislé na některé z koloniálních mocností. Po druhé světové válce se pak některé státy zdánlivě zbavily koloniální nadvlády, jejich vládnoucí režimy však stále byly závislé na některé ze supermocností. Mezi těmito supermocnostmi, tedy USA a Sovětským svazem, se pak země různě přelévaly a tyto mocnosti na ně uvalovaly své hodnotové systémy, které napomáhaly jejich rozkladu. V těchto zemích podle autora existují dvě síly, které by byly schopny navrátit země na pravou cestu, jsou však pod kontrolou supermocností, které tomuto navrácení zabraňují. První je síla davu, který je však zmanipulován všemi možnými vlivy, jako fyzické tužby a propaganda a není se tak schopen probudit. Druhá je síla armád, která je však koupena a ovládána supermocnostmi skrze vládnoucí režimy. Přesto však existuje hrstka vznešených, kteří vzdorují tyranii a usilují o znovunastolení spravedlnosti. Kdykoli se však tato hrstka o něco pokusí, supermocnosti zakročí a skrze OSN dosadí nový, na nich závislý režim, aby byl stávající řád zachován.¹¹⁴ Skrze tento světonázor je jasné, že autor textu (patrně stejně jako členové IS) vidí OSN a mezinárodní pořádek včetně hraničního rozdělení zemí jako přímou překážku bránící znovunastolení islámského státu. Zároveň chápe blízkého nepřítele, tedy vlády muslimských zemí a vzdáleného nepřítele, tedy supermocnosti jako USA a Rusko jako jeden celek. Tvoří pro něj jednu nepřátelskou komunitu, se kterou je třeba bojovat všemi různými způsoby.

Hlavní součástí strategie je samozřejmě ozbrojený *džihád*. Jeho interpretace je zde velice jasně brána jako ozbrojené úsilí za znovunastolení vlády islámu, jakékoli jiné pacifistické interpretace jsou odmítnuty. „...a jsou ti, kteří říkají, že islám je náboženství slitování a míru a že džihád je neumírněný a přehnaný a že nemá s islámem nic společného! [...] Mezi nimi jsou ti, kteří plně odpadávají, [od islámu] jako nacionalistické politické strany, demokratické strany a strany ba^ʿath. Mezi nimi jsou ti, kteří jsou pohlcováni chybami některých z mírumilovných islámských hnutí.”¹¹⁵

V jedné z částí spisu autor přichází se zajímavým argumentem. „Ten, kdo se v minulosti účastnil džihádu ví, že je to nic než násilí, hrubost, terorismus, zastrašování a masakrování – mluvím o džihádu a boji, ne o islámu a nikdo by si to neměl plést.”¹¹⁶ Zde autor píše, že ten, kdo se zabývá džihádem pouze teoreticky, nemůže tento koncept pochopit v jeho celistvosti. Zároveň však v citaci říká, že *džihád* a boj není to samé

¹¹⁴ Abú Bakr al-Nádží, *Management of Savagery*..., 12-20.

¹¹⁵ *Ibidem*, 240.

¹¹⁶ *Ibidem*, 72.

jako islám. *Džihád*, jak autor dále vysvětluje, je pro něj nezbytné násilí, aby mohla být nastolena vláda islámu. Opět se zde po salafistickém stylu odkazuje na Abú Bakra, °Alího Abú Tálíba i samotného Muhammada. Píše, že společníci Muhammada, stejně jako všichni proroci, rozuměli skutečné povaze násilí. °Alí a Abú Bakr údajně dokonce upálili určité jedince. Dle autora však nepáchali násilí proto, že by milovali zabíjení. Zkrátka rozuměli nezbytnosti užívání násilí za daných okolností, aby mohla být znovunastolena vláda islámu. Autor tuto situaci samozřejmě přirovnává k současné situaci salafisticko džihádistických skupin.¹¹⁷ Tato část textu podporuje jedno z teoretických východisek hypotézy rozebírané v první kapitole této práce. Tedy že teroristé nejsou nějakí blázni s totálně odlišnými morálními hodnotami. Zde je jasně patrné, že autor textu vnímá násilí jako něco morálně špatného, avšak zároveň nezbytného k dosažení kýžených cílů.

Jako další argument legitimizující užívání násilí lze uvést tzv „pravidlo odplaty.“ To znamená, že jakýkoli zločin je spáchán proti salafisticko džihádistickým skupinám, musí být nepříteli oplacen, i kdyby nepřátelský čin a odplatu mělo dělit několik let.¹¹⁸ Tímto způsobem se tyto skupiny v podstatě automaticky staví na morálně vyšší rovinu. Oni nepáchají bezdůvodné morálně zavrženíhodné násilí, v jejich očích pouze oplácejí křivdy, kterých se na nich dopustili nepřátelé.

Džihád sám je zde zároveň vnímán jako morálně na výši. Z perspektivy zde rozebírané hypotézy by se dalo říct, že kdo spáchá nějaký násilný čin ve jménu *džihádu*, nepáchá morálně zavrženíhodný čin, ale supererogaci. „*Někteří mohou být překvapeni, když řekneme, že náboženská praxe džihádu – navzdory krvi, mrtvým tělům a končetinám, které ji obklopují a zabíjení a boji, které tato praxe zahrnuje – je pro služebníky mezi nejvíce svatými činy uctívání, možná ve skutečnosti vůbec nejsvatější...*“¹¹⁹ *Džihád* je zde dokonce vnímán jako soucit. „...*naš Posel (mír a požehnání s ním) přinesl soucit všem bytostem a náboženské praxe, které mu byly seslány představují největší soucit lidem. Mezi nimi je džihád na cestě Boží.*“¹²⁰ Přesně takové vnímání *džihádu* umožňuje ideologiím salafisticko džihádistických hnutí chápat násilné činy jako na jedné straně špatné, avšak prezentovat je na druhé straně

¹¹⁷ Abú Bakr al-Nádží, *Management of Savagery...*, 72-74.

¹¹⁸ *Ibidem*, 75-76.

¹¹⁹ *Ibidem*, 238.

¹²⁰ *Ibidem*, 242.

jako morálně na výši. Tímto způsobem tak tyto ideologie umožňují fungování mechanismu terorismu.

Muhammad a jeho život samozřejmě pro salafisticky smýšlející muslimy představuje nezpochybnitelnou autoritu. Jak již bylo zmíněno na začátku předchozí kapitoly, Muhammadovo válečnictví poskytuje salafistickým džihádistům silný argument podporující jejich chápání tohoto konceptu. „*Našel jsem článek od specialisty na politická studia – který se posunul na stranu mírového proudu během fitny 90. let v Egyptě – ve kterém káral hnutí džihádu za jejich volání po militarizaci islámského hnutí. Řekl jsem: Co Posel (mír a požehnání s ním) udělal se svými společníky? U mého otce a matky, copak je nemilitarizoval? Kdo je více učený než on v šaríci a přirozeném právu?*“¹²¹

Objevuje se zde také volání po znovuzavedení metody *idžtihádu*. „*Oni [ti kteří jsou nejvíce zbláhli ve znalostech] musí nejprve určit principy těch zákonů a jejich detaily z knih právní vědy ohledně džihádu a knih šaríatských pravidel a aplikovat tyto principy a detaily na naši současnou situaci. Musí zde být idžtihád, co se týče nových forem zákona, který můžeme uskutečňovat způsobem, který není v rozporu se šaríou.*“¹²² Tento požadavek salafističtí džihádisté sdílí s ostatními salafistickými muslimy. Podívejme se však kdo je podle salafistických džihádistů pokládán za znalého práva a kdo může rozhodovat v tak zásadní věci, jako je například možnost zabíjení civilistů. „*Samozřejmě jsou zde skupiny lidí, které mudžáhidská salafistická hnutí, prostřednictvím svých pevně ukotvených učenců, podkládají za povolené a nezbytné cíle. Věřím, že toto je dostačující v naší současné fázi a že rozhodnutí (ohledně zacílení ostatních) by v této chvíli mělo být přenecháno vrchnímu velitelství a politickému vedení, kteří dokážou určit výhody jejich zacílení nyní či pozdržení operace. Toto by mělo být vykonáváno skrze konzultace při nejmenším se středně učenými kádry.*“¹²³ Toto rozhodnutí může tedy učinit v podstatě kdokoli, kdo zastává významnější pozici v rámci organizace. Stejně tak může v podstatě kdokoli praktikovat *idžtihád*, pokud nějakým způsobem dokáže zargumentovat, že jedná v rámci práva *šaríca*. Jak známo, salafističtí džihádisté nepotřebují učeneckou autoritu. Jejich vůdci pravidelně vydávají fatwy na nejrůznější témata, aniž by k tomu byli

¹²¹ Abú Bakr al-Nádží, *Management of Savagery...*, 170.

¹²² *Ibidem*, 246.

¹²³ *Ibidem*, 58.

kvalifikováni svým náboženským vzděláním. Autoritu jim v jejich očích poskytuje jejich následování toho, co chápou jako pravou formu islámu. Toto je také jedním z důvodů, proč se odsuzování činů salafisticko džihádistických skupin uznávanými náboženskými autoritami v rámci islámu nesetkává s větší odezvou ze strany těchto skupin.

7 Závěr

Snažil jsem se ukázat, že hypotéza, kterou jsem v této práci zvolil jako teoretické východisko skutečně dobře vysvětluje rozebíraný fenomén islámského terorismu a terorismu obecně. Tento způsob, ačkoli požaduje delší objasnění, umožňuje vysvětlit fungování tohoto fenoménu v jeho úplnosti. Je to něco, co je s pomocí definice velice obtížné, ne-li nemožné. Na názorných příkladech jsem ukázal, že dvojí morální popis stejného činu, který vychází z ideologie určité skupiny a umožňuje tak fungování mechanismu terorismu se skutečně dá v salafisticko džihádistických textech najít. Tímto způsobem jsem, jak doufám, částečně přispěl k posílení této velice originální hypotézy.

Práce se však nezaobírá pouze testováním této hypotézy, ale snaží se objasnit její fungování v rámci konkrétní problematiky více do hloubky. Pokusil jsem se tedy objasnit mentalitu současných salafisticko džihádistických hnutí, která jim umožňuje stavět se do pozice jediné správně vedené skupiny, čímž diskreditují všechny ostatní, kteří jejich přesvědčení nesdílejí. Tento způsob uvažování se neobjevuje pouze u salafistických džihádistů, ale můžeme jí najít u celé řady skupin v rámci křesťanství, islámu a judaismu i u dalších náboženských okruhů, které sdílejí stejné základní předpoklady. K objasnění těchto základních předpokladů jsem se musel vrátit hluboko do historie, do antické Judeje, kde se v rámci antického židovského myšlení tyto předpoklady poprvé začaly objevovat. Tyto předpoklady jsou víra v jednoho pravého a neomylného Boha a dokonalost prvotní komunity, která se řídí jeho zjevením. Polemiky Josepha Flavia s řeckými filozofy umožňují pochopit tuto revoluční mentalitu, která z těchto základních předpokladů vychází a za několik století se rozšíří na západ i východ, do rozsáhlých částí světa, kde operuje až do současnosti.

Tento způsob uvažování se samozřejmě v každém kulturním kontextu projevuje částečně odlišně. K vysvětlení jejího fungování v rámci islámu bylo tedy nezbytné vysvětlit některé ze zásadních termínů, kterými se v tomto kulturním

kontextu projevuje. Hlavním předmětem práce jsou však salafističtí džihádisté. Tento moderní a problematický proud myšlení v rámci islámu nespádl z čistého nebe, ale čerpá z bohatého intelektuálního vývoje tohoto náboženství. Pokusil jsem se tedy uvést některé zásadní inspirační zdroje, které napomohly pozdějšímu formování salafistického proudu myšlení a v rámci něj i salafisticko džihádistického. Mezi nimi je pravděpodobně nejvýznamnější mnohokrát zmíněný středověký učenec ibn Taimíja. Salafističtí džihádisté však tvoří proud, který vznikl až ve 20. století, kde jeho formování zásadně ovlivňovala sociopolitická situace muslimských zemí po rozpadu Osmanské říše a zasahování západních mocností do dění v těchto zemích. Bylo tedy nezbytné tyto události stručně popsat.

Salafisticko džihádistická hnutí a jejich ideologie prodělaly během 20. století určitý vývoj, který pak pokračoval do 21. století až do současnosti. Tento vývoj jsem se částečně pokusil popsat. Za jeho dosavadní vrchol lze považovat organizaci Islámský stát. K popisu ideologie této organizace jsem zvolil autoritativní text *Řízení/Ovládnutí divošství*, který je považován za jeden z hlavních ideologických textů této skupiny. Na určitých bodech tohoto textu jsem se pokusil ukázat, že toto propojení skutečně dává smysl s ohledem na reálný vývoj a jednání této organizace.

Toto propojení je ostatně patrné i z nedávného vydání propagačního časopisu IS s názvem an-Naba', který vyšel v květnu 2019. Zde IS reaguje na své územní ztráty a popisuje, že se vrací ke strategii, která velice připomíná strategii fáze vzdoru a upevnění moci: „*Cíl, o který skupiny mudžáhidských guerillových bojovníků usilují, je zvýšit škody nepřátel a naplnit terorem srdce jejich vojáků a podporovatelů a donutit je ztratit kontrolu na územím do bodu, kdy bude možné se s nimi utkat v rozhodujících bitvách...*“¹²⁴ Tato strategie skutečně značí opětovný návrat k první fázi vývoje s cílem ustanovení islámského státu, jak je popisován v *Administraci divošství*. Nedávná smrt vůdce IS al-Baghdádího a následovné zvolení nového chalífy jménem Abú Ibráhím al-Hášimí al-Qurajší¹²⁵ navíc ukazuje, že skupina neztratila nic ze svých ambic a dále se pokládá za chalífát, i když už přímo neovládá téměř žádná území. Jak již bylo zmíněno, Islámský stát je v první řadě organizace, nikoli stát a za příznivých podmínek se může

¹²⁴ Aymeen Jawad al-Tamimi, „The Islamic State's Portrait of its Current Strategy“ [online], <<http://www.aymennjawad.org/2019/05/the-islamic-state-portrait-of-its-current-strategy>>, 15. 5. 2019 [18. 11. 2019].

¹²⁵ Aymeen Jawad al-Tamimi, „Islamic State's Appointment of New Leader: Translation and Notes“ [online], <<http://www.aymennjawad.org/2019/10/islamic-state-appointment-of-new-leader>>, 31. 10. 2019 [18. 11. 2019].

opět kdekoli vynořit na povrch a pokusit se své ambice naplnit. Vývoj ideologií salafisticko džihádistických hnutí stále pokračuje, nelze tedy vyloučit, že se na výsluní dostane za příznivých podmínek jiná skupina, která organizaci IS zastíní, stejně jako to ona učinila s organizací al-Qá'ida.

8 Seznam použité literatury

Prameny

AL-NÁDŽÍ, Abú Bakr, *Management of Savagery: The Most Critical Stage Through Which the Umma Will Pass*, William McCants (trans.), Harvard University 2006.

EUROPOL, *European Union Terrorism Situation and Trend Report 2016*, Hague: European Police Office 2016.

FARÁDŽ, Muhammad ʿAbd as-Salám, *al-Fárida al-Ghá'iba* in: Johannes J. G. Jansen (trans. ed.), *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, New York: Macmillan Publishing Company 1986.

FLAVIUS, Josephus, *O starobylosti Židů (odpověď Apionovi)*, R. Dostálová (trans. ed.) Praha: Odeon 1998.

IBN TAYMIYYA, Ahmad, „Kitāb al-Jihād“, in: ʿAbd al-Rahmān ibn Qāsim (ed.), *Majmūʿ al-fatāwā*, Rabat: Maktabat al-Ma'ārif 1981, 28:501-552.

PLATÓN, *Ústava*, Praha: Oikúmené 2017.

POLYBIUS, *The Histories III*, W. R. Paton (trans. ed.), Cambridge: Harvard University Press 1923.

QUTB, Sajjid, *Milníky na cestě*, Miloš Mendel (trans. ed.), Praha: Academia 2013.

Sekundární literatura

ABU RABI', Ibrahim, *Intellectual origins of Islamic resurgence in the modern Arab world*, Albany: State University of New York Press 1996.

AIGLE, Denise, „The Mongol Invasions of Bilad al-Sham by Ghazan Khan and Ibn Taymiyah's Three Anti-Mongols Fatwas“, *Mamluk Studies Review* 11/2, 2007, 89-120.

AL-ATAWNEH, Muhammad, „Wahhābī Legal Theory as Reflected in Modern Official Saudi Fatwās: Ijtihād, Taqlīd, Sources, and Methodology“, *Islamic Law & Society* 18/3/4, 2011, 327-355.

AL-SAHRAN, Saud, „The Responsa of Aḥmad Ibn Ḥanbal and the Formation of Hanbalism“, *Islamic Law & Society* 22/1/2, 2015, 1-44.

BALAGANGADHARA, S. N., *The Heathen in His Blindness: Asia, the West, and the Dynamic of Religion*, New York: E. J. Brill 1994.

BALAGANGADHARA, S. N. & J. DE ROOVER, „The Saint, the Criminal and the Terrorist: Towards a Hypothesis on Terrorism”, *The Journal of Political Philosophy* 18/1, 2010, 1-15.

BORDENKIRCHER, Eric, *An Analysis of Jihad In the Context Of the Islamic Resistance Movement Of Palestine*, Montreal: McGill University 2001.

CARRÉ, Olivier, *Mysticism and politics: a critical reading of Fi Zilal al-Qur'an by Sayyid Qutb (1906-1966)*, Boston: Brill 2003.

DANFORTH, John, „Mobilizing Religion Against Terrorism”, *Brown Journal of World Affairs* 24/1, 2017, 77-85.

GERGES, Fawaz A., *ISIS: A History*, New Jersey: Princeton University Press 2016.

GERGES, Fawaz A., *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*, New York: Cambridge University Press 2009.

HALLAQ, Wael B., „Was the Gate of Ijtihad Closed?”, *International Journal of Middle East Studies* 16/1, 1984, 3-41.

KAPLAN, Jeffrey, „History and Terrorism“, *Journal of American History* 98/1, 2011, 101-105.

KEPEL, Gilles, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*, Berkeley: University of California Press 1985.

[Některé části zpracovány s přihlédnutím k:] KOŘÍNEK, Jan, *Al-Farída al-Ghá'iba (Opomíjená povinnost): Kritická analýza, inspirační zdroje a socio-politický kontext*, MUNI: Bakalářská diplomová práce 2017.

LEONI, Tommaso, „The Text of Josephus's Works: An Overview”, *Journal for the Study of Judaism: In the Persian Hellenistic & Roman Period* 40/2, 2009, 149-184.

MAHER, Shiraz, *Salafi-Jihadism: The History of an Idea*, New York: Oxford University Press 2016.

MELCHERT, Christopher, *Ahmad ibn Hanbal*, London: Oneworld Publications 2006.

MENDEL, Miloš, *Džihád: Islámské koncepcie šíření víry*, Brno: Atlantis 1997.

MENDEL, Miloš, *S puškou a Koránem: Pojmy a argumenty soudobého islámského fundamentalismu*, Praha: Orientální ústav Akademie věd České republiky 2008.

MÜLLER, Miriam, „Terror or Terrorism? The 'Islamic State' Between State and Nonstate Violence”, *Digest of Middle East Studies* 26/2, 2017, 442-462.

OPWIS, Felicitas, „The Construction of Madhhab Authority: Ibn Taymiyya's Interpretation of Juristic Preference (Istihsān)”, *Islamic Law & Society* 15/2, 2008, 219-249.

POPPER, Karl R., *Otevřená společnost a její nepřátelé*, Praha: Oikúmené 1994.

TOTH, James, *Sayyid Qutb: The Life and Legacy of a Radical Islamic Intellectual*, Oxford: Oxford University Press 2013.

ŤUPEK, Pavel, *Wásitské vyznání*, Praha: Academia 2013.

WICKHAM, Carrie R., *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement*, New Jersey: Princeton University Press 2013.

Webové odkazy

AL-TAMIMI, Aymeen Jawad, „Amaq News and Claims of Responsibility“ [online], <<http://www.aymennjawad.org/2017/10/amaq-news-and-claims-of-responsibility>>, 2. 10. 2017 [18. 11. 2019].

AL-TAMIMI, Aymeen Jawad, „An Al-Qa'ida in the Arabian Peninsula Leader Claims the Paris Attacks on Twitter“ [online], <<http://www.aymennjawad.org/2015/01/an-al-qaida-in-the-arabian-peninsula-leader>>, 10. 1. 2015 [18. 11. 2019].

AL-TAMIMI, Aymeen Jawad, „Islamic State's Appointment of New Leader: Translation and Notes“ [online], <<http://www.aymennjawad.org/2019/10/islamic-state-appointment-of-new-leader>>, 31. 10. 2019 [18. 11. 2019].

AL-TAMIMI, Aymeen Jawad, „The Islamic State's Portrait of its Current Strategy“ [online], <<http://www.aymennjawad.org/2019/05/the-islamic-state-portrait-of-its-current-strategy>>, 15. 5. 2019 [18. 11. 2019].

BERMAN, Mark, „Las Vegas police end investigation into massacre without ‘definitively’ determining what motivated the gunman” [online], *The Washington Post* 2018, <https://www.washingtonpost.com/news/post-nation/wp/2018/08/03/las-vegas-police-end-investigation-into-massacre-without-definitively-determining-motive/?utm_term=.9976a04693b3>, 6. 3. 2018 [18. 11. 2019].

BIN LADEN, Osama, „Letter to the American People“ [online], <<http://www.informationclearinghouse.info/article6537.htm>>, 24. 11. 2002 [18. 11. 2019].

LOMBARDO, Joseph, „LVMPD Preliminary Investigative Report: 1 October / Mass Casualty Shooting“ [online], <https://www.lvmpd.com/en-us/Documents/1_October_FIT_Report_01-18-2018_Footnoted.pdf>, 18. 1. 2018 [18. 11. 2019], 1-81.

„Charlie Hebdo attack: Three days of terror“ [online], *BBC* 2015, <<https://www.bbc.com/news/world-europe-30708237>>, 14. 1. 2015 [18. 11. 2019].

„IS Claims Paris Attacks, Warns Operation is “First of the Storm” [online], *SITE Intelligence Group* 2015, <<https://ent.siteintelgroup.com/Statements/is-claims-paris-attacks-warns-operation-is-first-of-the-storm.html>>, 14. 11. 2015 [18. 11. 2019].