

Univerzita Karlova v Praze
Husitská teologická fakulta

Džihád a jeho nenásilné formy
(Jihad and its non-violent forms)

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Vedoucí práce:
Prof. PhDr. Luboš Kropáček, CSc.

Autor:
Andrea Machálková

Praha 2011

Ráda bych srdečně poděkovala prof. PhDr. Luboši Kropáčkovi, CSc. za cenné rady a připomínky, jichž se mi během psaní práce dostalo. Rovněž bych chtěla poděkovat doc. PhDr. Janu Markovi, CSc. za ochotnou pomoc v tématice spjaté s postavou Abú'l A'lá Maudúdího.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci s názvem „Džihád a jeho nenásilné formy“
vypracovala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších
odborných zdrojů.

V PRAZE DNE 1.4.2011

.....

Anotace

Práce „Džihád a jeho nenásilné formy“ pojednává o otázce „džihádu“ se zaměřením na oblast literární činnosti, tj. oblast „džihád al-qalam“. První část se zaměřuje na výklad termínu a rovněž také na vztah fundamentalismu a terorismu. Jedním z cílů práce je nastínit, jakým způsobem ovlivňují chybné interpretace a chápání pohled na jinou kulturu, proto věnuji určitou pozornost také konkrétním radikálním odmítavým postojům Západu a okrajově také otázce integrace muslimských menšin v Evropě. Druhá část se věnuje představitelům džihádové literatury a motivacím jejich činnosti. Hlavním záměrem práce je poukázat na významovou pestrost termínu a s tím spjatou potřebu korektních výkladů.

Annotation

The thesis „Jihad and its non-violent forms“ deals with the question of „Jihad“ with focus on the sphere of literary production, i.e. sphere of „Jihad al-Qalam“. The first part is focused on the interpretation of the term and also on the relation between fundamentalism and terrorism. One of the aims of the thesis is to outline, how the misinterpretations and misunderstandings influence other cultures perspectives, therefore I also concentrate on concrete radical dismissive attitudes of the West and marginally also on the question of integration of Muslim minorities in Europe. Second part puts brain to the representatives of „jihad literature“ and to the motivations of their activities. The main target of the thesis is to point out the semantic colorfulness of the term and the accompanying requirement of the correct interpretations.

Klíčová slova

Džihád, fundamentalismus, terorismus, chyby v interpretaci, Západ, islámská misie, dialog.

Keywords

Jihad, fundamentalism, terrorism, misinterpretations, West, Islamic mission, dialogue.

Obsah

1. ÚVOD	6
2. VNÍMÁNÍ ISLÁMU V MODERNÍ DOBĚ (Z POZICE ZÁPADU)	7
3. POJETÍ DŽIHÁDU: SPLETITÁ SÍŤ VÝZNAMŮ	12
3.1 PROMĚNY VÝZNAMU V PRŮBĚHU ČASU	12
4. FORMOVÁNÍ NÁBOŽENSKÉ RADIKALIZACE	15
4.1 FUNDAMENTALISMUS JAKO MOŽNÉ VÝCHODISKO V PROCESU MODERNIZACE	15
4.2 TERORISMUS: PRODUKT VÍRY NEBO SPOLEČNOSTI?	17
5. POSTAVENÍ MUSLIMSKÝCH KOMUNIT V EVROPĚ (V DANÉ SOUVISLOSTI)	22
5.1. EVROPSKÁ PROTIOPATŘENÍ.....	23
6. DŽIHÁDOVÁ LITERATURA	26
6.1 DŽIHÁDOVÁ LITERATURA JAKO PROSTŘEDEK REFORMNÍCH SNAH	26
6.1.1 <i>Abú'l A'lá Maudúdí</i>	27
6.1.2 <i>Sajjid Qutb</i>	29
6.1.3 <i>Rúholláh Músávi Chomejní</i>	32
6.2 ÚSILÍ O KOREKTURU ZÁPADNÍCH PŘEDSTAV	35
6.2.1 <i>Edward Said</i>	36
6.2.2 <i>Táriq Ramadán</i>	38
6.3 ISLÁMSKÁ MISIE A POJEM „DA ^C WA“	40
6.3.1 <i>C.I.M.S. (Conveying Islamic Message Society)</i>	41
6.3.2 <i>W.A.M.Y. (World Assembly of Muslim Youth)</i>	42
VÝCHODISKA: POCHOPENÍ PŘÍNOSU ODLIŠNOSTI VYZNÁNÍ	45
ZÁVĚR	47
POUŽITÁ LITERATURA.....	48
PRAMENY	48
SEKUNDÁRNÍ LITERATURA.....	49
ENCYKLOPEDIE A SLOVNÍKY.....	51
ELEKTRONICKÉ ZDROJE	51

Úvod

Předmětem této práce je nastín jednoho z klíčových prvků islámské věrouky (a rovněž jednoho z aktuálních hesel dnešní doby) s ohledem na jeho významovou pestrost a s cílem ukázat jej především ze zcela jiné perspektivy než tomu obvykle bývá, konkr. se zaměřením na oblast „džihád al-qalam“ („džihád perem“) a to v rámci moderní doby.

Na téma „džihád“ byla bezpochyby sepsána již řada prací. Důvodem, proč jsem se rozhodla zařadit se mezi ty, kteří svůj zájem obrací právě tímto směrem, je širokou veřejností nadále často opomíjená skutečnost nenásilného, resp. mírového potenciálu povinnosti džihádu a s tím často pevně zakořeněné obavy západního člověka, vyvolávané nedůvěrou či prostou neinformovaností. Dalším z důvodů mé volby jsou stále v notné míře se vyskytující pochybení v interpretaci pojmu, které jsou, jak soudím, jedním z podstatných prvků podílejících se na deformování vztahu obou stran. Právě proto bude v první části práce věnována pozornost některým krajním postojům osobností Západu v interpretaci věroučných prvků tohoto náboženství a ve svém vystupování vůči islámu jako takovému. Mým záměrem je zde upozornit na určité formy západního radikalismu, často spojené s jistou averzí, a jejich vliv na vývoj vztahu islámského a západního světa. Kromě nezbytného výkladu definice termínu, jehož hlavním cílem je nastínit různorodost významů pojmu (džihád ≠ „svatá válka“ či přinejmenším neodkazuje pouze na tento význam), se pak dále zaměřím na upřesnění vztahu fundamentalismu a terorismu, resp. „islámského terorismu“. S ohledem na současnou situaci (tím míním neustále stoupající počet muslimské populace Evropy) jsem se rozhodla věnovat určitý prostor i otázce integrace muslimských menšin v rámci Evropy a tomu, jaký postoj vůči nim v daném kontextu zastávají soudobé evropské vlády.

Druhá část práce je z velké části jakýmsi „souborem medailonků“ osobností, které, podle mého mínění, hrají nebo hrály zásadní roli při formování významu termínu, resp. korekci obecně rozšířené představy toho, čím vlastně džihád (potažmo islám jako takový) je. Toto významné přispění k celému vývoji výkladu termínu zdůrazňuji i proto, že se jedná o představitele té podoby džihádu, jež je obecně vnímána bohužel stále jako okrajová součást celé koncepce. Opomenuty nezůstanou ani některé organizace spadající (vesměs stejně jako myšlenkové tendence zmíněných osobností) do oblasti ne-fyzického džihádu.

1. Vnímání islámu v moderní době (z pozice Západu)

Začátkem ledna roku 2010 uvedl zpravodajský server Lidových novin krátký článek s titulkem, v němž varuje kardinál Miloslav Vlk před islamizací Evropy¹. Podle Vlka se Evropa tomuto procesu otevírá vlivem odklonu evropské společnosti od křesťanských základů a postupné sekularizace. Představa, která by jistě ani dříve nebyla žádnému Evropanu po chuti se stává o to více hořkou, o co více se změnil pohled na muslimskou společnost po zářijových událostech 2001. Panující všeobecná nedůvěra a obavy vyvolané v západní společnosti tímto a dalšími neštěstími bohužel často přehlušují střízlivé vědomí a snahu získat reflektované a fundované poznatky a jakákoliv případná hodnocení pak stavět na jejich základě. Namísto toho se západní kultura, média i politika často hemží chybnými nebo přinejmenším zkreslenými interpretacemi, jež široké veřejnosti brání v oproštění se od stereotypních představ o islámu. Náboženství se stává předmětem zcela jiných debat než tomu bylo v minulosti – jak uvádí prof. Halík: „...dnes první asociací na slovo náboženství bývá spojení 'náboženství a násilí', 'náboženství a politika', případně vztahy mezi náboženstvími.“²

Jakoby člověk tíhl k tomu vnímat současnost stejně tak jako minulost vztahů muslimského a západního světa z té horší strany.³ Ztotožňování terorismu s islámem je stejně tak nesprávné jako bohužel stále ne zcela neobvyklé. Stojí jistě za zmínku, že s myšlenkou „svaté války“ ve skutečnosti přišla již hebrejská bible (viz. např. Dt 20,17). Boje izraelských kmenů o Svatou zemi či pozdější boje křesťanů s Peršany, Araby atp.⁴ nám ukazují, že koncept svaté války není specifikem islámského světa. Považuji za podstatné připomenout, že obdobný fanatismus a extremistické projevy se objevují v rámci celého světa i různých náboženství.

Muslimští autoři (a samozřejmě nejenom oni) často upozorňují na moc sdělovacích prostředků a vyčítají západním médiím jednostrannost a zaujatost vkládanou do práce s tématy zaměřenými na oblast islámu. Bezpochyby jsou tyto práce významným formujícím

¹ Kardinál Vlk varuje: Evropské unii hrozí islamizace [online]. 5.1.2010 [cit. 2010-12-10]. Dostupné na: http://www.lidovky.cz/kardinal-vlk-varoval-evropske-unii-hrozi-islamizace-f98-/ln_domov.asp?c=A100105_160133_ln_domov_glu.

² Tomáš Halík: Prolinání světů: Ze života světových náboženství. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2006, str. 228.

³ „The centuries-long history of Muslim-Western relations has been one of military confrontation, but also of peaceful engagement, cultural exchange, and mutual benefits. However, it seems that the historical consciousness of many people, both in the Muslim world and the West (particularly in Europe), has mainly been formed by periods of confrontation.“ Salwa Bakr, Basem Ezbidi, Dato' Mohammed Jawhar Hassan, Fikret Karcic, Hanan Kassab-Hassan, Mazhar Zaidi: The West and the Muslim World: A Muslim position. Institut für Auslandsbeziehungen (ifa), Stuttgart 2004, str. 113.

⁴ Císař Lev VI. oceňoval taktiku ozbrojeného džihádu natolik, že se jí dokonce chtěl nechat inspirovat. Stejně tak i někteří církevní představitelé (papežové Lev IV. a Jan VIII.). Bernard Lewis: Dějiny Blízkého východu. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2002, str. 209.

prvkem povědomí široké veřejnosti a často také jakýmsi „udržovatelem“ předsudků a klišé. „*Co vědí lidé o dějinách, pokud dějiny nestudovali a minulost je nijak moc nezajímá? Francouzský historik Marc Ferro poukázal na to, že většina laiků si vytváří představu o minulosti na základě dvou zdrojů: co si pamatují ze základní školy a co viděli v kině.*“⁵

Nebylo by ale správné svalovat veškerou vinu na západní média. Příležitostí k sebevzdělávání je řada; otázkou je, zda o ně vůbec průměrný západní člověk stojí a zda jeho zájem na danou problematiku není omezen pouze na otázku výše potenciálu možného ohrožení či nebezpečí. Rostoucí počet muslimů v Evropě, potažmo po celém světě, dává jasně znát, že společné těsné soužití „Abrahamových potomků“ je v budoucnu nevyhnutelné. Je tedy na západním člověku (a totéž pochopitelně platí i pro muslimský pohled na západní svět), ačkoliv islámský svět nemusí představovat středobod jeho zájmu, aby si rozšiřoval obzory a svoji představu formoval i prostřednictvím jiných zdrojů než těch, jež se mu běžně nabízejí - pomocí zdrojů, které ho seznámí s informacemi, s nimiž se jinak setkává jen málokdy. Jedná se např. o informace o muslimských myslitelích, kteří naopak vyzývají k toleranci a mezináboženskému dialogu jakožto k jediným možným prostředkům schopným zajistit mírové soužití. Tématice „islámského pojetí míru a války“ věnuje Miloš Mendel prostor ve stejnojmenné kapitole knihy *Islám a jeho svět*. Zdůrazňuje význam role, kterou hraje v rámci islámu touha po mírové koexistenci a při svém výkladu se opírá o některé verše Koránu a výroky reformních a liberálních myslitelů.⁶ Tyto osobnosti často obviňují stoupence radikálních islámských hnutí ze zkreslování skutečné Boží zvěsti a díky svým kritikám se pak staví do „nepřátelské linie“ radikálů.

Moderní západní výklady zaměřené na oblast islámu a jeho stoupenců mnohdy užívají práva svobody projevu plnými doušky – kritiky jsou často ostřejší a provokace troufalejší než tomu bývalo dříve. Známost a řadami ocenění vyznamenanou novinářkou kritizující náboženství jak na své domácí půdě, tak i uvnitř islámského světa, byla italská novinářka Oriana Falacci. Jako válečná dopisovatelka procestovala mnoho muslimských zemí – snad i proto se nikdy nezbavila svého zatvrzelého negativismu v pohledu na islám. Na záříjové atentáty 2001 zareagovala ještě v prosinci téhož roku vydáním knihy „*La rabbia e l'orgoglio*“ („Vztek a pýcha“), jež byla později přeložena do několika jazyků a zejména v Itálii se setkala s velkým ohlasem. Nutno podotknout, že Falacci byla velkou obdivovatelkou Spojených států

⁵ Zdeněk Müller: *Islám a islamismus. Dilema náboženství a politiky*. Academia, Praha 2010, str. 20.

⁶ Cituje egyptského myslitele Muhammada Sa'ida al-Ašmáviho: „*V dnešním světě má džihád jediný význam – překonávat zlo mírovými prostředky, bojovat proti zlu – každý sám v sobě i národy pospolu, všichni lidé, kteří ctí důstojnost, svobodu a Boží pravdu.*“ Dále také zdůrazňuje, že i mezi muslimskými radikály jsou tací, kteří si cení duchovní hodnoty džihádu (Hosejn Alí Montazerí). Miloš Mendel: *Islámské pojetí míru a války*, in: Oldřich Neužil a Alena Mizerová (eds.): *Islám a jeho svět*. Moravské zemské muzeum, Nadace Litera, Brno 1995, str. 92-93.

amerických; i v této knize dává USA Evropě za vzor a „islámský terorismus“ vnímá jako neoddělitelnou součást tohoto náboženství a nikoli jako frakci, která je ve skutečnosti islámu jako celku myšlenkově cizí. V islámu dokonce spatřuje jakousi další formu fašismu a obviňuje ho ze snahy zbavit Západ převahy ve vládě nad světem a útočně kritizuje i přítomnost muslimů v Evropě.⁷ S podobnou nelibostí vnímá muslimskou populaci v Evropě i německý křesťanský teolog Johannes Rothkranz. Ve své útočné a nepřátelstvím prostoupené studii nazvané „Wer steuert den Islam?“ (jež u nás vyšla pod názvem „Kdo skutečně řídí islám?“) vyjadřuje obavy nad tím, že bude křesťanský svět vytržen ze svých kořenů a dojde k nastolení vlády nikoli islámské, nýbrž židovské. Jeho konspirační koncepce předkládá pojetí islámu jako „žoldáka Sionu“, jehož hlavním cílem je zničit křesťanství, a to především křesťanství katolické, prostřednictvím multikulturního a multietnického rozkladu, k němuž podle Rothkranze dochází vlivem působení muslimských přistěhovalců v Evropě.⁸ Jiným případem, tentokrát však s tragickým koncem, byl nizozemský režisér a producent Theo van Gogh. V jeho případě sice nejspíš nešlo o projevy nenávisti vůči islámu, ale o další z provokací, jimiž byl více než čímkoliv jiným dobře znám. Poslední kapkou se stal jeho kontroverzní snímek Submission z roku 2004, který natočil podle scénáře Ayaan Hirsí Alí, kritičky islámu a někdejší poslankyně nizozemského parlamentu původem ze Somálska, a který pojednával o násilí páchaném na ženách v muslimském světě. Kromě scénáře pro film Submission napsala Ayaan Hirsí Alí také autobiografii⁹, v níž popisuje strastiplnou cestu životem běžné somálské ženy včetně tvrdé výchovy a mnoha traumat, jimiž somálské ženy, zcela podřízené mužům, podle jejího svědectví procházely. Sama nakonec utíká do Nizozemí, kde pobývá dodnes a velmi aktivně se zapojuje do problémů spojených s otázkou ženských práv v islámu. Odvážný snímek, vzniklý spoluprací s van Goghem a natočený v podobě zpovědi mladé muslimské ženy při modlitbě k Bohu, byl zásadním způsobem ovlivněn traumatickými zkušenostmi z mládí Ayaan Hirsí Alí. Z textu scénáře je zcela zřejmé, že autorka vnímá islám jako náboženství, které pobízí ke krutostem a hlásá násilí, zejména to páchané na ženách¹⁰, a rovněž jako náboženství, které nedovoluje člověku rozmlouvat

⁷ „Nechápete nebo nechcete pochopit,“ říká evropským čtenářům, „že když zůstaneme pasivní, když nebudeme bojovat, zvítězí džihád. Přitom zničí svět, jemuž se přeje jen daří něco budovat, měnit, dělat život trochu lepším.“ Cit. podle: Christopher Caldwell: Aféra Fallacciová [online]. 20.1.2003 [cit. 2010-12-10]. Dostupné na: <http://www.revuepolitika.cz/clanky/749/afera-fallaciova>.

⁸ „Do tradičních křesťanských zemí jsou pod nejrůznějšími a neopodstatněnými záminkami dopravovány milióny a milióny mohamedánů, aby tam cestou „multikultury“ co možná nejvíce oslabovali a kazili křesťanství.“ Johannes Rothkranz: Kdo skutečně řídí islám?. Radomír Fiksa 2009, str. 9-10.

⁹ Kniha u nás vyšla po názvem: Rebelka. Odvrácená strana islámu. Ikar, Praha 2008.

¹⁰ Sluší se zmínit, že ženská obřízka, proti které bývalá politička vždy vystupovala, nemá žádný základ v Koránu, není součástí islámské víry. Původ „FGM“ („Female genital mutilation“) je mnohem staršího data a spadá do doby dávno před Muhammadovým vystoupením a je tedy, v mnoha zemích bohužel stále, věcí tradice jiné nežli náboženské. Zejména pak mezi africkými kmeny nemuslimů.

s Bohem a znemožňuje sebereflexi – snad i proto žena vystupující ve filmu k Bohu hovoří a pokládá mu, v rozporu s islámskou tradicí, otázky. Ayaan Hirsí Alí je přesvědčená, že islám, který nazvala jistým druhem totalitářského učení, které s mírumilovností nemá co dočinění, nelze od zhoubných prvků očistit a proto je podle ní jedinou cestou k integraci muslimského obyvatelstva na Západě jejich zřeknutí se víry. Krátce po odvysílání snímku Submission oba autoři obdrželi dopisy, jejichž výhrůžky smrti se v případě Theo van Gogha bohužel staly skutečností. Ayaan Hirsí Alí pak byla nucena odejít z politické scény a uchýlit se pod policejní dohled, v němž dlí dodnes. Asi nejznámějším případem je však osobnost Salmana Rushdieho, který si svými Satanskými verši z roku 1988 „vyřknul“ sám nad sebou ortel smrti vyhlášený rok po vydání knihy tehdejší íránským vůdcem ajatolláhem Chomejním (jenž je často ztotožňován se zápornou postavou imáma v tomto díle). Stejně tak i leckde na Západě se dostavil pocit nepříjemného rozčarování nad smělostí autora - dílo se dočkalo jednoznačného odmítnutí ze strany Vatikánu a mnoha vysoce postavených církevních představitelů. Ačkoliv Chomejní krátce po veřejném odsouzení Rushdieho umírá, odpor k Rushdieho knize a s tím i k autorovi samotnému v duchu tehdejší doby stále přetrvává. Někteří západní odborníci se shodují, že v tomto případě nebyl na vině špatný autorův záměr, který by se snad snažil islám a jeho stoupence hanit, ale příčinou hysterie vyvolané kolem této knihy byl její špatný výklad. Ve skutečnosti si ale Rushdie musel být dobře vědom toho, jak stoupenci náboženství, jež jemu samotnému bylo původně vlastní, budou vnímat jeho hanlivé označení Proroka („Mahound“) či to, že v ději vsadil Muhammadovy manželky do nevěstince. Rushdie přesto stále doufá, že jeho Satanské verše budou jednou muslimy přijímány nikoli jako neodpuštělný prohřešek, nýbrž jako literární dílo.

Vyvarovat se určitých forem zpracování a alespoň částečně se přizpůsobit podmínkám, jež vyžaduje práce s daným předmětem zájmu, by nemělo být primárně chápáno jako tendence stavící se proti svobodě slova, nýbrž jako vítězství rozumu, který velí každému, byť jen nemnoho se současným stavem ve světě obeznámenému člověku, nepřilévat v tuto chvíli dalšího oleje do ohně.

Zdá se zatím být zcela bez pochyby, že svoboda projevu v duchu západní civilizace (a to nejenom co se týče projevů vůči světu islámu) je neslučitelná s mírovou koexistencí obou světů – západního a islámského. Nadto nejsou snahy o umírněnost ze strany Západu vždy vnímány jako pozitivní tendence, nýbrž jako nepřiměřeně pozitivní kritika či apologie islámu. Ibn Warraq¹¹, známý autor proti-islámských polemik původem z Pákistánu, dnes však žijící v

¹¹ Ibn Warraq stál mj. roku 1998 u zrodu organizace ISIS (Institute for the Secularisation of Islamic Society), požadující rozvoj sekularismu, racionalismu a demokratického myšlení uvnitř islámského světa.

USA, ve své knize „Why I am Not a Muslim“¹² (Proč nejsem muslimem) z roku 1995 západním odborníkům vyčítá následovně: „Západní učenci a islamisté zcela selhali co se týče svých intelektuálních povinností. Zradili své poslání tím, že když šlo o islám, zapřeli své kritické schopnosti.“¹³ Ibn Warraq však těmito kritickými schopnostmi míní nekompromisní boj za svobodu projevu v duchu „...práva kritizovat na islámu všechno a cokoli – dokonce se i rouhat, chybovat či zesměšňovat.“¹⁴ Nebere však ohled na to, že v islámském světě humor a náboženství nikdy nechodily ruku v ruce, a to ať už šlo o islám samotný anebo o náboženství jakékoli jiné. Rushdieho aféru Ibn Warraq hodnotí jako porušování práv občana Velké Británie, který se sám z hlediska britského zákonodárství nedopustil žádného protizákonného činu. A není jediným, kdo se v tomto sporu postavil na stranu Rushdieho – v roce 1993 vyšla sbírka „pro-rushdieovských“ článků psaných stovkou muslimských intelektuálů (včetně takových osobností jako egyptský nositel Nobelovy ceny za literaturu Nadžib Mahfúz nebo syrský nositel Ceny Spirose Vergose Za svobodu projevu básník Adonis) pod názvem „Pour Rushdie“ („Pro Rushdieho“).

Zachování lidského práva a svobody vyjádření je jistě v obecném zájmu, ale jednoho napadne, jaký smysl má hovořit např. o Muhammadově pedofilii. Sňatky dětí ze šlechtických rodů ve středověké Evropě byly přeci zcela běžnou záležitostí a přesto se tomuto tématu nevěnuje ani zdaleka srovnatelná pozornost. Citlivá témata vyžadují rovněž citlivý přístup; je třeba „...obracet se k nim s rozumem a rozvážností, nikoliv s provokací. Jenom to, že máte zákonné právo něco učinit ještě neznamená, že to udělat musíte.“¹⁵

Radikální a často nekompromisní postoje jsou, jak vidíme, přítomny i na straně západního světa a ať už je jejich záměr jakýkoli, spíše než v cokoliv jiného povedou v současném stavu k eskalaci konfliktů. Islám je komplexní celkem, který zahrnuje nepřehledné množství oblastí zasahujících do života muslimů a tudíž i předmětů vybízejících ke zkoumání. Je tedy na místě ptát se, jakou roli v tomto ohromném celku hraje džihád, jaká role je mu v moderní době připisována muslimskými učenci a intelektuály, jakým způsobem je chápán sekulárním Západem a prostředkem jakých cílů se dnes stává.

¹² „Objemné dílo neaspiruje na originalitu: pečlivě shromažďuje a reprodukuje všechny záporné názory na islám, jeho původnost, dějiny, totalitární povahu, vztah k demokracii, ženám, různým tabuizacím apod.“ Luboš Kropáček: Islám a Západ. Historická paměť a současná krize. Vyšehrad, Praha 2002, str. 80.

¹³ Ibn Warraq: Proč nejsem muslimem. Nekompromisní kritika islámského fundamentalismu. Votobia, Praha 2005, str. 30.

¹⁴ Ibid., str.30.

¹⁵ „...must be addressed with wisdom and prudence, not provocation. Just because you have the legal right to do something doesn't mean you have to do it.“ Tariq Ramadan: Free speech and civic responsibility [online]. 6.2.2006 [cit. 2010-12-15]. Dostupné na: <http://www.tariqramadan.com/Free-speech-and-civic.html>.

2. Pojetí džihádu: spleť významů

Termín, odvozený od kořene dž-h-d, odkazujícího na významy „úsilí“ či „snahy“, konkr. v Koránu „úsilí na stezce Boží“¹⁶, je rozlišován v základním dělení v několika kategoriích¹⁷:

- al-džihád bi'l-kalb / džihád srdcem (upevňování osobní zbožnosti, boj proti lidskému sklonu k hříšnosti)
- al-džihád bi'l-lisán / džihád jazykem (misijní činnost, příp. zbožnost projevovaná recitací Koránu)
- al-džihád bi'l-jad / džihád rukou (charitativní činnost)
- al-džihád bi's-sajf / džihád mečem (fyzické prosazování víry)

Rovněž se lze běžně setkat s rozdělením na „al-džihád al-akbar“ tedy „velký džihád“, což je vlastně jiné označení pro výše jmenovaný „džihád srdcem“, a na „al-džihád al-asghar“, „menší džihád“, kam spadají zbylé tři jmenované základní typy. Povinnost džihádu představuje beze sporu neodmyslitelnou součást muslimské víry, ovšem rozhodujícím a zcela klíčovým je pro každého věřícího džihád „velký“, tedy džihád duchovní.

2.1 Proměny významu v průběhu času

Prvotní smysl povinnosti džihádu značil úsilí duchovní či morální, jak o tom hovoří koránské verše prvního, mekkánského období – např. často citovaný verš 2:256 („*Nebudíž žádného donucování v náboženství!*“¹⁸) jasně zakazuje šíření víry prostřednictvím násilného nátlaku.¹⁹ Tento „vnitřní“ typ džihádu se zaměřoval na posílení vlastní víry, snahu překonat pochybnosti a lidský sklon k hříšnosti – jednoduše bojovat sám se sebou a s vlastními nedostatky pro rozvoj osobní víry.

Je ovšem zcela nepochybné, že po Muhammadově odchodu do Medíny byl jeho smysl vykládán zejména jako boj fyzický. Prorok a jeho stoupenci byli nuceni vypořádat se s obyvateli Mekky a židovskými kmeny žijícími v Medíně, proto se džihád stal prostředkem, který měl být nápomocen přemožení nepřátel a sjednocení raných stoupenců islámu v muslimskou obec ummu. Jinými slovy to, že došlo k ustanovení povinnosti fyzického

¹⁶ Viz např. súra 2:190 („Kráva“): „*A bojujte na stezce Boží proti těm, kdož bojují proti vám, avšak nečiňte bezpráví, neboť Bůh nemiluje ty, kdož se bezpráví dopouštějí.*“ Korán, z arabského originálu přeložil Ivan Hrbek, Academia, Praha 2000, str. 465. Pro kompletní seznam súr s obsahem vztahujícím se k džihádu viz Miloš Mendel: Džihád. Islámské koncepce šíření víry. Atlantis, Brno 1997, str. 211-221.

¹⁷ Miloš Mendel: Džihád. Islámské koncepce šíření víry. Atlantis, Brno 1997, str. 26.

¹⁸ Korán, z arabského originálu přeložil Ivan Hrbek, Academia, Praha 2000, str. 475.

¹⁹ „*There is no recorded instance during the Meccan period in which the Prophet ordered or allowed his followers to use violence against their enemies.*“ Richard C. Martin (ed.): Encyclopedia of Islam & the Muslim World, Vol.1. Macmillan Reference USA, USA 2004, str. 377.

džihádu, je logickou skutečností vyplývající z tehdejších okolností, kterým nové náboženství muselo čelit (nedostatek mužů ve vojsku v období muslimských výbojů a potřeba jejich řady doplnit), a samozřejmě také ze stanovených cílů, jichž hodlalo dosáhnout – a to pomocí prostředků, které i v rámci jiných společností v té době nebyly nijak neobvyklé.²⁰ Tedy snad ani není třeba připomínat, že i zde sehrály podstatnou roli politické, sociální a další kontexty a také ani to, že pak v průběhu doby interpretace tohoto pojmu dále procházela vývojem. Hlavním cílem fyzického džihádu však nemělo být, jak by se zprvu mohlo zdát, dosažení nového území pro materiální obohacení, ale rozšíření „dár al-islám“, prostoru, v němž panuje Boží zákon²¹; jinými slovy rozšíření Boží zvěsti za účelem nastolení Boží spravedlnosti ve světě.²² Obecně vzato - ať už se zabýváme jakoukoli z forem džihádu, jde o džihád v pravém slova smyslu pouze v případě, že je veden úsilím na „Boží stezce“, nikoli snahou o hmotný zisk – jak o tom hovoří súra 4:94 („Ženy“): „*Vy, kteří věříte! Když vyrazíte do boje na stezce Boží, buďte obezřetní a neříkejte každému, kdo vám nabídne mír: 'Ty nejsi věřící!', snažte se tak získat statky tohoto života pozemského. Vždyť u Boha je kořist hojná.*“²³

Mnohé výklady termínu džihád připouštějí fyzický boj pouze v případě sebeobrany (ačkoliv pozornost většiny islámských právníků se zaměřuje spíše na džihád „expansionistický“²⁴), odvolávaje se často na verš 22:39²⁵. Stejně tak šíitská tradice uznává pouze džihád obranný. Výbojný džihád je totiž podle jejich učení oprávněna vést pouze nejvyšší autorita šíitského islámu – imám, který je potomkem chalífy Alího. A vzhledem k tomu, že se poslední z dvanácti imámů podle tradice dočasně skryl (resp. roku 893 zmizel) a linie tak byla přerušena, nedostává se šíitům k výbojnému džihádu potřebného vedení. Jak však uvidíme později, v některých případech spektrum významů a jejich porozumění rozšiřuje své hranice a „obrana“ může být chápána v určitém slova smyslu jako „obrana útočná“. Sajjid Qutb tuto myšlenku rozvádí: „*Budeme-li sdílet názor, že islám má být nazýván obranným*

²⁰ M.Mendel připomíná, že ačkoliv v počátcích islám násilí jako jeden z prostředků neodmítal, nemusel se k němu ve skutečnosti pokaždé uchýlovat, protože obyvatelstvo některých dobytých území vítalo muslimy jako osvoboditele. Miloš Mendel: Islámské pojetí míru a války, in: Oldřich Neužil a Alena Mizerová (eds.): Islám a jeho svět. Moravské zemské muzeum, Nadace Litera, Brno 1995, str. 88.

²¹ V současnosti je Evropa z pohledu tradičního členění světa na „oblast islámu“ („dár al-islám“) a „oblast války“ („dár al-harb“) často označována mírněji jako „dár as-sulh“ nebo „dár al-'ahd“, tedy „oblast dohody“. Luboš Kropáček: Vicesměrné perspektivy evropských muslimů, in: Islám v Evropě: obohacení, nebo nebezpečí? CEP, Praha 2006, str. 47.

²² „... the most widespread use of the term jihad in classical Islamic thought was in the sense of divinely sanctioned struggle, through war if necessary, to establish Islamic sovereignty and thereby to propagate the Islamic faith to unbelievers.“ Richard C. Martin (ed.): Encyclopedia of Islam & the Muslim World, Vol.1. Macmillan Reference USA, USA 2004, str. 377.

²³ Korán, z arabského originálu přeložil Ivan Hrbek, Academia, Praha 2000, str. 533.

²⁴ Richard C. Martin (ed.): Encyclopedia of Islam & the Muslim World, Vol.1. Macmillan Reference USA, USA 2004, str. 377.

²⁵ „A těm, kdož chtějí, je dovoleno, aby bojovali kvůli tomu, že jim bylo ukřivděno. A Bůh věru je schopen poskytnout jim pomoc...“ Korán, z arabského originálu přeložil Ivan Hrbek, Academia, Praha 2000, str. 571.

náboženstvím a džihád má být chápán jen jako obrana proti kolonialismu, pak musíme změnit obsah pojmu obrana a chápat ho jako obranu člověka proti všemu, co stojí v cestě individuální i celospolečenské svobodě. Tyto překážky mají podobu doktrín a názorových koncepcí i politických systémů založených na hospodářských, kulturních, rasových nebo třídních odlišnostech. ... Otázka nyní zní: Odstranění protagonistů takových názorů je útočný, nebo obranný džihád? “²⁶

²⁶ Cit. podle: Miloš Mendel: Džihád. Islámské koncepce šíření víry. Atlantis, Brno 1997, str. 192.

3. Formování náboženské radikalizace

Stejně tak jako jsou různorodé interpretace povinnosti džihádu, liší se i pohledy na příčiny radikalizace islámské víry. Od 19. století dochází vlivem intervencí evropských zemí v rámci islámského světa k tomu, že se obranný džihád plně dostává ke slovu. Na cestě k rozvoji vztahu islámského světa a Západu se tedy do moderní doby nevykročilo zrovna pravou nohou.

Z muslimské perspektivy představuje 19. století období reformních tendencí. Působení západních vlivů koloniálních mocností nutně vyvolávalo obavy muslimského obyvatelstva o zachování oblasti „dár al-islám“ a s tím spojený strach z narušení vlastní identity. Přirozeně pak vznikala hnutí založená na myšlence osvobození se od cizí nadvlády a „...náboženská hesla se v ideologiích jednotlivých osvobozeneckých hnutí nutně objevovala – třeba jen jako snaha poukázat na vlastní identitu, slavné dějiny a vlastní kulturní a duchovní hodnoty, jimiž je třeba se bránit proti pokřiveným ideologiím a hodnotám vetřelců.“²⁷ Nesmíme však opomenout, že stejně tak se v té době objevují i trendy, jejichž představitelé propagují naopak převzetí západních moderních postojů, jako byl např. indický náboženský reformátor Sajjid Ahmad Chán. Jakýsi střední proud pak představuje požadavek, vyslovovaný např. Džamáluddínem al-Afgháním, který sice byl zastáncem moderního reformního smýšlení, ale uznání nebo podpora cizí koloniální nadvlády pro něj byly (na rozdíl od výše zmíněného indického reformátora) neakceptovatelné.²⁸

Přes pád koloniálních nadvlád mnohé nasvědčuje tomu, že západní kolonialismus stále není zcela uzavřenou záležitostí. Přinejmenším zanechal v minulosti nesmazatelné otisky, s jejichž důsledky se dnes potýkáme.

3.1 Fundamentalismus jako možné východisko v procesu modernizace

Na rozdíl od zvyklosti sekulárního Západu oddělovat církve od státu²⁹, z křesťanské perspektivy by se dalo říci v duchu Kristovy výzvy (viz Mt 22,21), je islám postaven do situace mnohem složitější. Jeho neoddělitelnost „náboženského“ od „politického“ je dána podmínkami, v nichž toto náboženství vznikalo a formovalo se – kromě toho, že byl Muhammad Prorokem, byl zároveň i vládcem a vojákem, jinými slovy se v jeho osobnosti

²⁷ Miloš Mendel: Islámské pojetí míru a války, in: Oldřich Neužil a Alena Mizerová (eds.): Islám a jeho svět. Moravské zemské muzeum, Nadace Litera, Brno 1995, str. 91.

²⁸ Hans Küng, Josef van Ess: Islám a křesťanství. Vyšehrad, Praha 1998, str. 88.

²⁹ Prof. Halík tvrdí, že tyto snahy o zamezení spojení náboženství a moci nejsou zrealizovatelné, sám totiž vidí v náboženství „srdce každé kultury“ a proto podle něj vždy bude určitým způsobem spojeno s politikou. Tomáš Halík: Prolínání světů: Ze života světových náboženství. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2006, str. 265.

spojovala vláda náboženská i světská. Od doby rané muslimské společnosti, aktivní jak na poli náboženském tak politickém, se tak odvíjí dějiny, které je těžko rozlišovat na „sekulární“ a „náboženské“. Kromě toho islám nikdy neměl pevně organizovanou instituci, jakou je pro Západ křesťanská církev. Tedy, s ohledem na důležitost role, kterou v islámském světě hraje náboženství a jeho neoddělitelnost od života každého muslima, je zřejmé, že zde se stává náboženství nositelem identity jednotlivce i skupiny. Přechod k náboženskému fundamentalismu v situacích, které se jeví jako tuto identitu ohrožující, je proto celkem pochopitelným krokem, jehož záměrem je upevnění vlastní víry a tím i vlastní existence a jejich uchránění před „zkaženými“ vlivy moderní společnosti v globalizovaném světě. Často čteme nebo slyšíme o muslimských kritikách západního materialismu a upadající morálky, které se v procesu modernizace jeví fundamentalistům (a nejen jim) jako zhoubné nebezpečí ohrožující tradiční islámské hodnoty – a zde se fundamentalismus stává určitým obranným prvkem a představuje jakýsi „*materialismus naruby*“³⁰.

Termín „fundamentalismus“ vznikl v USA na počátku 20.století ve spojitosti s milennialisticky smýšlejícími hnutími, které tímto výrazem označovaly samy sebe, tzn. původně rozhodně nešlo o označení hanlivého zabarvení, jehož se mu dnes v široké míře dostává. Tato hnutí se stavěla proti modernismu a jeho projevům, včetně historicko-kritické metody zkoumání biblického textu, Darwinově evoluční teorii o vývoji druhů či čehokoliv jiného, co by zpochybňovalo autenticitu a autoritu Bible. Mnozí jsou proto přesvědčeni, že právě z tohoto pohledu by měl být každý muslim chápán jako fundamentalista, neboť rovněž vnímá Korán jako nezměnitelné, zjevené slovo Boží. Prof. L.Kropáček ale namítá, že je zde stále podstatný rozdíl mezi islámským fundamentalismem a tradičním islámem „...*ve výkladu koránského učení a výběru důrazů pro vztah k světu a pro návod jak žít...Požadavek návratu ke Koránu a praxi raného islámu totiž škrtná nánosy dalšího vývoje, jímž fundamentalisté přičítají vinu na stagnaci a úpadku muslimského světa.*“³¹ Cílem islámských fundamentalistických hnutí je tedy obnovení víry v duchu konzervativní tradice a návrat k původnímu islámu tam, kde se podle jejich nazírání stala víra povrchní, pokryteckou nebo jinak negativně zatíženou záležitostí, způsobem, který je ovšem zcela omezující - v souladu s fundamentalistickým přístupem k svatému textu se věří, že bylo dokonalé poselství zjeveno již na počátku, netřeba tedy původní text obsáhle exegeticky rozpracovávat a vytvářet nové výklady, které by z fundamentalistické perspektivy vedly k pozměnění původního zjevení; je nutné pojímat text zcela doslovně. Proto také fundamentalisté odmítají upřednostňování

³⁰ Tomáš Halík: *Prolínání světů: Ze života světových náboženství*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2006, str. 270.

³¹ Luboš Kropáček: *Islámský fundamentalismus*. Vyšehrad, Praha 1996, str. 26-27.

vnitřního džihádu v duchu mystické interpretace před džihádem vnějším. Slepá víra v posvátný text je specifickým rysem fundamentalisticky smýšlejících hnutí a ačkoliv bývá šikovnou argumentací někdy otřesena, přesvědčení je často silnější než pochyby.³² Stejně tak je charakteristickým rysem fundamentalistického postoje i silné přesvědčení o vlastnictví „té jediné a skutečné pravdy“ a tudíž i o vlastní výlučnosti.

Bylo by ovšem mylné domnívat se, že každý projev fundamentalismu musí nutně ústit ve fanatismus, příp. terorismus. Stejně jako samotný islám, ani islámský fundamentalismus není homogenním celkem. Americký historik a orientalista Bernard Lewis však zdůrazňuje, že ačkoliv většina fundamentalistů není teroristy, většina teroristů dnešní doby pochází z muslimského prostředí a i když některá stanoviska bin Ládina a jeho stoupenců jsou v naprostém rozporu s islámskou věroukou, formují se uvnitř muslimské civilizace stejně tak jako vycházely z křesťanského prostředí Hitler a nacismus.³³ Jistě je zapotřebí brát v potaz veškeré kontexty, v rámci nichž se daná hnutí utvářejí, nicméně toto Lewisovo přirovnání se mi nejeví zrovna „šťastně“ zvoleným.

3.2 Terorismus: produkt víry nebo společnosti?

Pod záštitou náboženství se jistě mohou formovat radikální skupiny jako odpověď na dlouhotrvající nespokojenost s domácí politikou, jak tomu bylo v případě některých islámských zemí zejména v počátcích.³⁴ Tam, kde se objevují tendence sekularizovat prostředí tradičně spojené s náboženským pohledem na svět, dochází přirozeně také k zesílení volání konzervativních stran hájících tradici. Abychom uvedli alespoň jeden příklad, vzpomeňme si na případ íránské revoluce vedené ajatolláhem Chomejním proti sekularizačním snahám tehdejšího šáha Muhammada Rezá Pahlavího (podrobněji bude o tomto tématu řečeno později).

Terčem kritiky z muslimské strany vůči domácí vládě bývají její sympatie k „americkému Západu“, který mnozí muslimové chápou primárně jako zdatného manipulátora sledujícího pouze vlastní mocenské zájmy (jež jsou podle mnohých hlavním

³² Wolfgang Beinert, profesor dogmatické teologie na univerzitě v Řeznu, popisuje: „*Před časem, při zasedání fundamentalistů v Norimberku, mě oslovili dva mladí lidé kolem 20 let, kteří se mě snažili přesvědčit o nesporné správnosti všech vět Bible; neexistují rozpory ani nesprávnosti. Když jsem se jich zeptal, zda tedy opravdu věří, že zajíci jsou, jak Bible míní, přežvýkavci, odpověděli: 'Samozřejmě, když to tam je napsáno. Byl to jeden mezitím vymřelý druh zajíců.' Do rozpaků byli uvedeni, až když jsem jim mohl ukázat, že se Matouš ve svých citacích mylí, když směšuje v 27, 9 Zachariáše s Jeremiášem.*“ Wolfgang Beinert: *Křesťanský fundamentalismus*, in: *Teologické texty*, 1997, č.1., str. 19.

³³ Bernard Lewis: *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. Phoenix, London 2004, str. 117.

³⁴ „...činnost teroristických skupin vyzdvihujících islámská hesla se rozvinula spolu s islamismem od 70.let. Prvotní motivace byly jednoznačně vnitropolitické.“ Luboš Kropáček: *Islám a Západ. Historická paměť a současná krize*. Vyšehrad, Praha 2002, str. 112.

formujícím prvkem vztahu mezi islámským a západním světem³⁵) a dosazujícího v rámci Středního východu své „loutky“. Zde Lewis připomíná, že teroristé, jimž jsou připisovány útoky z 11/9 2001, pocházeli ze Saúdské Arábie a Egypta – tedy zemí, jejichž vlády jsou chápány jako se Spojenými státy spřátelené.³⁶

Často se objevují názory, že příčinou procesu radikalizace náboženské víry jsou frustrace vyvolané sociálními a ekonomickými poměry v té které islámské zemi v konfrontaci s lépe vybavenými evropskými mocnostmi. Může se zdát paradoxní, že prototypem sebevraždného atentátníka ve skutečnosti není chudý a nevzdělaný člověk, který nemá co ztratit. Naopak se k těmto akcím uchylují mladíci z dobře situovaných rodin a absolventi univerzit. Při bližším pohledu na věc každý pochopí. Teroristické skupiny jsou často součástí komplikované sítě a institucí vyvíjející komplexní činnost, proto je zapotřebí mít k dispozici dostatek finančních prostředků a vzdělaných odborníků. V rámci této problematiky bylo zrealizováno mnoho průzkumů, podle kterých kupř. počet vysokoškolsky vzdělaných mezi palestinskými sebevraždnými atentátníky procentuelně významně převažuje nad množstvím absolventů vysokých škol v oblasti celé palestinské populace.³⁷

Mnozí, včetně současného amerického prezidenta Baracka Obamy a ministryně zahraničí Hillary Clinton, vnímají hospodářský rozvoj chudých zemí jako podstatnou součást boje proti terorismu. Náboženství zde ale není překážkou technického rozvoje, muslimové užití vědy a techniky „...považují nejen za přípustné, ale podle nich k němu Bůh přímo nabádá, pokud se provádí podle islámských zásad obsažených (buď náznakem nebo výslovně) v Koránu a v sunně.“³⁸

Muslimské společnosti jistě nejsou synonymem pro zaostalost či necivilizovanost a v obecném pohledu Západu tak snad ani nejsou vnímány, ačkoliv jde zároveň o častou výčitku k Západu směřovanou právě z muslimské strany. Autorky knihy „The West and the Muslim World: A Muslim position“ („Západ a muslimský svět: Muslimský pohled“), jež pochází z různých muslimských zemí, uvádějí v této souvislosti příklad bosenské muslimské uprchlice, již se během války probíhající mezi lety 1992-1995 dostalo azylu od jakési západ-

³⁵ „Even recognized conservative and religiously legitimized Muslim countries like Saudi Arabia do not have any problem investing their money in the West, cooperating with Western countries and even inviting US soldiers. This indicates that Western-Muslim relations are not primarily driven by religion or ideology, but by self-interest.“ Salwa Bakr, Basem Ezbidi, Dato' Mohammed Jawhar Hassan, Fikret Karcic, Hanan Kassab-Hassan, Mazhar Zaidi: The West and the Muslim World: A Muslim position. Institut für Auslandsbeziehungen (ifa), Stuttgart 2004, str.107.

³⁶ Bernard Lewis: Crisis of Islam: Holy War and Unhol Terror. Phoenix, London 2004, str. 102.

³⁷ „Zatímco v běžné populaci dosáhlo vyššího než středoškolského vzdělání méně než patnáct procent Palestinců, u sebevraždných útočníků to bylo téměř šedesát procent.“ Pohádky o terorismu [online]. 23.12.2010 [cit. 2010-12-26]. Dostupné na:

http://m.ihned.cz/c4-10005590-48926710-700000_ekodetail-pohadky-o-terorismu.

³⁸ Frederick M.Denny: Islám a muslimská obec. Prostor, Praha 2003, str. 155.

evropské rodiny. Tato učitelka klasické evropské hudby ve svém příběhu zmiňuje, jak byla svojí hostitelskou rodinou „seznamována“ s používáním vysavače.³⁹ Osobně bych nevyvozovala chybný odhad oné rodiny z náboženské orientace její svěřenkyně či přinejmenším pouze z ní – geografická poloha země hraje také svoji důležitou roli. Stejně tak obecné vědomí široké veřejnosti (či přesněji řečeno její domněnky) o některých částech východní poloviny Evropy (a nejen té) se často příliš neslučuje s realitou.⁴⁰

Mezi ty, kteří hovoří o zaostalosti islámského světa patří ostatně i Lewis – tvrdí, že muslimské země se ve vývoji dostaly do mrtvého bodu a vinu za to přikládá absolutní víře v platnost islámského práva šaría, která podle něj představuje zásadní překážku rozvoje kreativity.⁴¹ Je si vědom negativ, jež vnesla evropská expanze do islámského světa, ale hovoří i o jejích přínosech (vzdělávací systém, vybudování infrastruktury, zrušení otroctví atd.⁴²). Z tohoto a dalších důvodů se Lewisova práce stala terčem kritiky univerzitního profesora a autora mnoha politicky laděných prací palestinského původu Edwarda Saida, o němž však bude řeč později.

Dalším faktorem, jenž v procesu radikalizace hraje významnou roli, je izraelsko-palestinská otázka. Nejedná se o konflikt pouze těchto dvou národů, neboť celá věc už od počátku není prosta angažovanosti dalších států. Kromě toho se tato záležitost určitým způsobem týká každého muslima po celém světě, hledíme-li na ni z pohledu islámského konceptu ummy a její pospolitosti. Massimo Introvigne, italský odborník v oblasti náboženského extremismu, se mj. věnuje otázce ideologie palestinského hnutí Hamás a dochází k závěru, že v tomto případě jde o terorismus náboženské povahy a odmítá tvrzení, že by šlo o projev politického, ekonomického či sociálního zoufalství.⁴³ Tomuto tématu se podrobněji věnuje ve své knize „*Hamás. Fondamentalismo islamico e terrorismo suicida in Palestina*“ z roku 2003⁴⁴; kromě otázky původu hnutí předkládá i celkem podrobný rozbor problému sebevražedných atentátů Hamásu, jeho ideologické motivace a následně i to, jakým způsobem hledat možná východiska. Stejný názor na motivaci palestinského radikalismu má i Zdeněk Müller, český arabista žijící v Paříži. Vychází z konceptu nábožensky motivované války proti „křižákům a židům“ a je přesvědčen, že i kdyby byla Palestina ustavena jako stát

³⁹ Salwa Bakr, Basem Ezbidi, Dato´ Mohammed Jawhar Hassan, Fikret Karcic, Hanan Kassab-Hassan, Mazhar Zaidi: *The West and the Muslim World: A Muslim position*. Institut für Auslandsbeziehungen (ifa), Stuttgart 2004, str.121.

⁴⁰ Asi před šesti lety byl jeden s mých přátel na studijním pobytu v Belgii stejně jako ona bosenská žena seznamován s mikrovlnnou troubou.

⁴¹ Zdeněk Müller: *Svaté války a civilizační tolerance*. Academia, Praha 2005, str. 70.

⁴² Bernard Lewis: *Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. Phoenix, London 2004, str. 49-50.

⁴³ Massimo Introvigne: *Islamský fundamentalismus a terorismus: Od Hamasu po Al-Kaidu*, in: Lucia Grešková (ed.): *Terorismus v náboženskom kontexte. Ústav pre vzťahy štátu a cirkví*, Bratislava 2003, str. 79-80.

⁴⁴ U nás vyšlo pod názvem *Hamás. Islámský terorismus ve Svaté zemi*. Vyšehrad, Praha 2003.

na všech svých okupovaných územích, se „svatými válkami“ by pokračovala, neboť jejím hlavním zájmem podle Müllera není územní nebo jiný zisk, nýbrž boj proti „nevěřícím“.⁴⁵ Celá tato situace je však příliš nešťastně komplikovaná (a v mnohém také od jiných odlišná) na to, aby bylo možno útočné výpady z muslimské strany označit jako čistě nábožensky anebo čistě politicky motivované.

Ne všechny sebevražedné atentáty či jiné teroristické útoky jsou ale primárně chápány jako fanaticky náboženské projevy, nýbrž jako promyšlená součást politických plánů dané skupiny. „*Chicagský politolog Robert Pape sestavil databázi dostupných informací o sebevražedných útocích od jejich začátku v r. 1983 v Libanonu do r. 2005. Zjistil, že pouze polovina je zřetelně nábožensky motivovaná, velká část byla dílem sekulárních Tamilů. Naprostou většinu sebevražedných útoků lze podle něj označit za součást strategie, která má za cíl 'získat či obnovit politickou suverenitu' a ukončit okupaci země.*“⁴⁶

Teroristické útoky mají bezpochyby různé motivace; ať už jde ale o násilný boj ujugurských separatistů v Sin-t'iangu, iráckých odpůrců americké okupace či muslimů v Kašmíru, žádné z těchto nemají své opodstatnění v Koránu, hlavním věroučném zdroji a nejvyšší autoritě islámu. To, že se na své náboženství často členové takových skupin odvolávají (samozřejmě za pomoci pečlivé selektivnosti textů), je věc jiná. Neboť „...*ideologie skupin typu Al-Káida má s islámem asi tolik společného jako irský Oranžský řád či praxe a ideologie Ku-Klux-Klanu s křesťanstvím.*“⁴⁷

Hovořit o univerzální platnosti náboženské motivace teroristických útoků v rámci muslimského světa je, jak jsme viděli, poněkud okleštěným výkladem. Proč mluvit o terorismu vycházejícím z oblasti islámského světa, jako o „islámském“? Mnozí muslimové si pokládají otázku proč se v médiích neobjevují spojení jako „židovská bomba“ či „křesťanský terorismus“, zatímco „islámský terorismus“ se stal již takřka zažitým termínem.⁴⁸ Objevují se dokonce i názory, že tyto nešťastné chyby, mylné koncepce a stará klišé, jsou předkládány cíleně se záměrem oslabit „nepřítele“ a pomoci upevnit vlastní politickou a ekonomickou

⁴⁵ Zdeněk Müller: *Islám a islamismus. Dilema náboženství a politiky.* Academia, Praha 2010, str.230.

⁴⁶ Zora Hesová: *Džihád mezi politikou a náboženstvím. Hledání logiky „islámského terorismu“* [online]. 20.7.2010. [cit. 2011-01-20]. Dostupné na: <http://www.amo.cz/publikace/dzihad-mezi-politikou-a-nabozenstvim---hledani-logiky-islamskeho-terorismu.html>.

⁴⁷ Tomáš Halík: *Prolínání světů: Ze života světových náboženství.* Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2006, str. 268.

⁴⁸ „*It is frequently suggested that there is a kind of 'inherent connection' between the religion of Islam and violence. This is reinforced by some terms such as 'Islamic nuclear bomb' and 'Islamic terrorism' often used in the media.*“ Salwa Bakr, Basem Ezbi, Dato' Mohammed Jawhar Hassan, Fikret Karcic, Hanan Kassab-Hassan, Mazhar Zaidi: *The West and the Muslim World: A Muslim position.* Institut für Auslandsbeziehungen (ifa), Stuttgart 2004, str.123.

vládu. Ať už je tomu ve skutečnosti jakkoliv, nelze výtce Západu vznášené z muslimské strany upřít oprávněnost co se dvojího metru užívaného často západními médii týče.

4. Postavení muslimských komunit v Evropě (v dané souvislosti)

Jak již jsem zmiňovala v úvodu práce, počet muslimů na evropském kontinentě neustále roste⁴⁹ a s tím se zvyšuje i zájem o celou tuto relativně novou problematiku. Varšavská univerzita dokonce v roce 1991 založila zvláštní katedru specializovanou na otázku přítomnosti muslimů v Evropě. Evropské státy se obecně shodují v potřebě regulace přílivu přistěhovalců, nicméně někteří z muslimských obyvatel Evropy představují již třetí nebo dokonce čtvrtou generaci, tedy populační růst muslimských komunit lze pouze omezit.

„Džihád“ je slovem, které zní světem médií jako magické zaříkadlo. S ohledem na události, s nimiž je tento termín spojován, posiluje nedůvěru západního člověka v islám a zásadním způsobem formuje i pohled na muslimskou populaci jak na Západě, tak i v islámském světě. Ani evropské vlády leckdy neví, jakým způsobem si se stále více obavy vyvolávají „muslimskou otázkou“ v rámci Evropy poradit a uchylují se mnohdy k řešením, o nichž by se dalo s úspěchem pochybovat. Dochází však také k projevům tzv. „pozitivní diskriminace“, jako tomu bylo v kuriózním případě jodlujícího rakouského důchodce, na něhož jeho muslimští sousedé podali žalobu za „hanobení islámu“, protože měli za to, že svým zpěvem napodobuje muezzinovo svolávání k modlitbě.⁵⁰

Ačkoliv se evropští muslimové často cítí být duší Evropany, udržují si stále kontakty s rodnými zeměmi; představují tak potenciálního prostředníka v komunikaci mezi Západem a islámským světem. Tomu však brání nedořešená otázka jejich integrace, v níž odborníci často sledují dva trendy co se přístupu domácího obyvatelstva vůči muslimům týče: jednak jde o model izolace muslimské menšiny do „ghetta“, nebo naopak o „otevřený“ islám, který je schopen přizpůsobit se evropskému prostředí.⁵¹ První z nich se zdá být přirozeně v procesu integrace nefunkčním modelem, který nemůže vést k ničemu jinému nežli k růstu vzájemného odcizení a nepřátelství. Tím spíše, pokud k tomuto přičteme často politováníhodnou ekonomickou situaci, četnou nezaměstnanost a další problémy, se kterými se muslimové v té které zemi Evropy potýkají; to se týká např. tolik „populárního“ slučování islámu a terorismu, otázky práv žen v islámu apod. V Dánsku v loňském roce předstoupil člen pravicové liberální strany Venstre Karsten Lauritzen s plánem, jak otevřít muslimská ghetta. Požadoval snížení

⁴⁹ Kromě toho přibývá i Evropanů (častěji žen), kteří se rozhodli ke konverzi. Např. ve Velké Británii přestoupilo v minulém roce k islámu kolem tří tisíc žen, tj. dvakrát více než v roce předchozím.

⁵⁰ I když onen Rakušan u soudu uvedl, že měl při pátečním odpoledním sekáním trávy pouze dobrou náladu, byl nucen nakonec zaplatit pokutu ve výši 800 EURO. Moslems gestört: 800 Euro Strafe für jodelnden Steirer (bez udání autora) [online]. 2010 [cit. 2011-03-10]. Dostupné na: <http://koptisch.wordpress.com/2010/12/20/moslems-gestort-800-euro-strafe-fur-jodelnden-steirerklang-wie-muezzin/>.

⁵¹ Luboš Kropáček: Půlměsíc na severní obloze, in: Variace na Korán. Islám v diaspoře. Orientální ústav Akademie věd ČR, Praha 1999, str. 49.

mzdy přistěhovalců o polovinu v porovnání s Dány - domníval se totiž, že plnou mzdu by nikdo z dánských zaměstnavatelů muslimům nenabídl a ti, protože se jim nedostává pracovního uplatnění, tudíž zůstávají izolovaní od dánské společnosti. Ovšem ve směřování k integraci imigrantů se takové řešení, které už na první pohled označuje imigranty stigma podřadnosti, jeví jako zcela nevhodné.

4.1. Evropská protiopatření

Evropský právní systém přistěhovalcům nabízí širokou míru svobody, bohužel však zneužitelnou stoupenci radikálních hnutí, kteří se v Evropě rovněž usazují.⁵² Podobné obavy však jistě nejsou jediným důvodem, který vede v mnoha státech ke změnám v imigrační politice.

Mnozí evropští politici prohlásili multikulturní model integrace jako zcela nefunkční. I podle kancléřky Angely Merkel politika multikulturalismu selhala, jak pronesla v říjnu loňského roku na konferenci v Postupimi. Zde se o celé problematice vyjádřil i bavorský premiér Horst Seehofer, když zdůraznil, že Německo není „přistěhovaleckou zemí“ a je tedy třeba dávat přednost těm, kteří se chtějí plně začlenit do německé společnosti. Na stranu Angely Merkel se přiklonil i britský premiér David Cameron: „*Nedokázali jsme muslimům poskytnout vizi společnosti, do níž by toužili patřit.*“⁵³ Cameron navíc zdůraznil, že boj Evropy proti extremistům je nedostatečný a je zapotřebí mu čelit a dostat se ke kořenu tohoto problému.

Ve Švýcarsku byl již dříve do federálního ústavního zákona zařazen zákaz výstavby minaretů. Na tento reagoval dobře známý švýcarský muslimský odborník Táriq Ramadán slovy: „*Ohromný podíl má na věci strach a citelná nedůvěra. Co jsou zač? Co chtějí? A tyto otázky jsou prosyceny další podezíravostí, kdykoliv je nadnesena myšlenka islámu jakožto expanzionistického náboženství. Chtějí tito lidé islamizovat naši zemi? Kampaň proti minaretům byla poháněna právě těmito obavami a obviněními. Voliči byli k této kauze vedeni manipulativním působením na všeobecně rozšířené obavy a emoce.*“⁵⁴ V listopadu loňského

⁵² Ibid., str.30.

⁵³ „*We have failed to provide a vision of society to which they feel they want to belong.*“ John F. Burns: Cameron Criticizes ‘Multiculturalism’ in Britain [online]. 5.2.2001 [cit. 2011-02-16]. Dostupné na: http://www.nytimes.com/2011/02/06/world/europe/06britain.html?_r=1&scp=3&sq=david%20cameron&st=cse.

⁵⁴ „*There is a great deal of fear and a palpable mistrust. Who are they? What do they want? And the questions are charged with further suspicion as the idea of Islam being an expansionist religion is intoned. Do these people want to Islamize our country? The campaign against the minarets was fueled by just these anxieties and allegations. Voters were drawn to the cause by a manipulative appeal to popular fears and emotions.*“ Tariq Ramadán: Swiss minaret ban: Can Europe learn to trust its Muslim citizens? [online]. 1.12.2009 [cit. 2011-01-20]. Dostupné na: <http://www.csmonitor.com/Commentary/Opinion/2009/1201/p09s01-coop.html/%28page%29/2>.

roku byl přijat další návrh nacionalistické Švýcarské lidové strany o tom, že přistěhovalci, kteří se dopustí vážného zločinu, budou deportováni. Gilles Kepel ale upozorňuje na to, že ani „...vyhoštění radikálních islamistických ideologů nezabrání tomu, aby labilní jedinci z řad evropských muslimů nepodlehli naléhání džihádistických verbířů a nerozpoutali násilí.“⁵⁵

V říjnu loňského roku byl zahájen soud s nizozemským pravicovým politikem a protiislámským aktivistou Geertem Wildersem. Hlavním důvodem obvinění z podněcování nenávisti vůči muslimům, diskriminace a urážky bylo Wildersovo přirovnání Koránu k Hitlerovu spisu *Mein Kampf*, označení islámu za fašistickou ideologii a Muhammada za „vraha a pedofila“. Zdůrazňuje, že jeho prohlášení se ale nevztahuje na muslimy, nýbrž na jejich náboženství, jehož cílem má být celosvětové zavedení šarí'ý. Wilders si trvá na svém a tvrdí, že jeho trestní stíhání je rovněž stíháním svobody projevu a on sám tak jedná v duchu „obranu svobody mínění“.

Francie, země s největší muslimskou menšinou v Evropě (10% podílem v celkovém počtu obyvatelstva předstihují i protestanty), požaduje po přistěhovalcích, aby byli „předně Francouzi“. Že se to do značné míry daří dokazuje i aféra ohledně zákazu nošení šátků muslimským dívkám (resp. náboženských symbolů jako takových) na veřejných školách. V reakci na to došlo v Iráku k únosu dvou francouzských žurnalistů s požadavkem zrušení zákazu. Francouzští muslimové se od celé této akce distancovali. Francouzský přední znalec islámu Olivier Roy se k celé věci vyjádřil následovně: „*Byli jsme svědky nevídaného projevu národní jednoty ze strany muslimské komunity. Prohlašují: 'Jsme především Francouzi.' Nemusejí souhlasit se zákonem, ale říkají: 'To je náš boj a do toho nám nezasahujte.'* A to je rozhodující moment.“⁵⁶

V zemích EU se právní postavení islámu liší, avšak všichni muslimové jsou povinni dodržovat místní zákonný řád s výjimkou Thrákie, řecké oblasti sahající k hranicím Bulharska, kde místní turecké menšině zajišťuje lausannská smlouva z roku 1923 právo řídit se v určitých záležitostech šarí'ou.⁵⁷ Neslučitelnost některých zásad šarí'ý se západním pojetím lidských práv však zůstává stále otevřeným problémem.

S ohledem na dnešní situaci je třeba zbavovat se vzájemných předsudků, a prostřednictvím dialogu se dobrat vzájemného porozumění, včetně rasové tolerance. Rasové předsudky jsou podle některých dokonce leitmotivem evropského odmítání menšin

⁵⁵ Gilles Kepel: *Válka v srdci islámu*. Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum, Praha 2006, str. 217.

⁵⁶ Cit. podle: Douglas E. Streusand: *Evropský islám nebo islámská Evropa?* [online]. 7.6.2006 [cit. 2011-02-01]. Dostupné na: <http://liberalnimuslimove.blog.cz/0606/evropsky-islam-nebo-islamska-evropa>.

⁵⁷ Luboš Kropáček: *Víceměrné perspektivy evropských muslimů*, in: *Islám v Evropě: obohacení, nebo nebezpečí?* CEP, Praha 2006, str. 41.

v porovnání s těmi náboženskými.⁵⁸ Se stále rostoucím počtem budou muslimové na Evropu, její hodnoty i životní styl působit stále intenzivněji, proto není bezúčelné se přinejmenším zamýšlet nad možnostmi společného soužití a vzájemné prospěšnosti.

Pochopitelně je však pro úspěšnou integraci zapotřebí impulsů i z druhé strany. *„Přítomnost islámu v Evropě je realitou. Způsob a kvalita jeho integrace závisí ovšem na jeho zaměření, zvláště na postoji k principům tolerance a lidských práv.“*⁵⁹

⁵⁸ Müller tvrdí, že Evropa už je ve své podstatě nábožensky tolerantní a pokládá si otázku, zda není tedy hlavní příčinou neúspěšné integrace menšin jejich rasová odlišnost. Zdeněk Müller: *Islám a islamismus. Dilema náboženství a politiky*. Academia, Praha 2010, str.

⁵⁹ Luboš Kropáček: *Islámský fundamentalismus*. Vyšehrad, Praha 1996, str. 238.

5. Džihádová literatura

„Inkoust učence je posvátnější nežli krev mučedníka.“⁶⁰

V této části práce bych se ráda více zaměřila na džihád tak, jak mu v dnešní době není věnováno příliš mnoho pozornosti v porovnání s jinými formami džihádu. Ať už jde kupř. o misijní úsilí o šíření či obranu islámu prostřednictvím psaného slova, hovoříme o „džihád al-qalam“ tedy o „džihádu perem“.

Motivace džihádové literární činnosti se samozřejmě s ohledem na dobu a události liší, proto jsem se rozhodla rozdělit následující kapitolu do několika částí. První podkapitola je věnována myšlenkám a činům osobností 20.století, které vyvíjeli úsilí o obrodu muslimské společnosti zejména pak prostřednictvím nápravy politické situace, v níž se ta která společnost ve své době nacházela. Svoji pozornost obrátíme na tři osobnosti, jejichž myšlenky a snahy vychází z podobných motivací: Abú'l A'lá Mawdúdího, Sajjida Qutba a Rúholláha Músaví Chomejního.⁶¹ V druhé kapitole si dovoluji zaměřit pozornost na dvě významné osobnosti moderní doby, ačkoliv by se snad mohlo zprvu zdát, že mezi představitele „džihádové literatury“ nepatří. Já tvrdím, že jejich tvorba, již je možné charakterizovat jako určitou obranu islámu, do této kategorie náleží. Jedná se o Edwarda Saida a Táriqa Ramadána, jejichž úsilí o korekturu západního vnímání islámu a muslimské společnosti je (nebo bylo) směřováno jak na akademickou půdu, tak i k široké laické veřejnosti, přičemž jejich záměrem není prezentovat islám jako náboženství nadřazené, nýbrž mj. potlačit odmítavý postoj Západu založený na zkreslených informacích či hluboce zakořeněných omylech. V poslední části pak předkládám příklady organizací, které sice rovněž usilují o zbavení islámu stigmat moderní doby, nicméně „nebrání se“ glorifikaci vlastního náboženství, jehož vedlejším produktem může být i konverze sympatizantů.

5.1 Džihádová literatura jako prostředek reformních snah

Účelem děl spadajících do této kategorie je vyjádřit odmítnutí či nesouhlas se stávajícím režimem, projevit nespokojenost se stavem muslimské společnosti, vycházejícím z dané politické situace, a také přiklonit si čtenáře na svoji (opoziční) stranu. „Mudžáhada“ neboli „snažení“ se vztahovala především na nápravu stavu uvnitř muslimské společnosti a na

⁶⁰ Jedná se o známý citát připisovaný tradicí Muhammadovi. Cit. podle: Shaykh Suhayb Hasan: An Introduction to the Sciences of Hadith [online]. [cit. 2011-02-16]. Dostupné na: <http://www.sunnahonline.com/ilm/sunnah/0008.htm>.

⁶¹ Podle M. Mendela v rámci vlastního rozlišení na džihádovou literaturu „mobilizační“, „apologetickou“ a „pragmatickou“ jde o tři nejvýznamnější osobnosti první kategorie. Miloš Mendel: Džihád. Islámské koncepte šíření víry. Atlantis, Brno 1997, str. 186.

rozkladné ne-islámské prvky a novoty („bid'a“), které přicházely zvenčí. Návrat k pravým islámským postojům a myšlenkám a současně odmítnutí „škodlivých novot“, jež s sebou moderní doba přináší, bylo v tomto pojetí chápáno jako jediný možný lék pro „nemocnou“ společnost. Jistě proto nijak nepřekvapuje, že se autoři takto laděných děl, kteří často představovali trn v oku domácí vlády, museli potýkat se značnými překážkami, které se některým z nich staly osudnými, jak uvidíme později.

5.1.1 Abú'l A'lá Maudúdí

Tento pákistánský myslitel původem z Indie poprvé veřejně vystoupil v roce 1920, kdy se stal redaktorem urdského týdeníku Taj. Novinářská práce pak vyplňovala i následující roky jeho života. V roce 1920 však začal Maudúdí také více projevovat svůj zájem o politiku a stýkat se se stoupenci některých hnutí, stavících se proti britské koloniální nadvládě. Jednalo se např. o hnutí Tahrik-e Hijrat, které vybízelo indické muslimy k hromadnému odchodu ze země. Novou vlastí se těmto měl stát Afghánistán.⁶²

A právě jeho politická aktivita se stala zcela zásadní součástí jeho života. Radikální islámská organizace pod názvem „Džamá'at-e islámí“ („Islámské sdružení/společenství“), na jejímž počátku Maudúdí stojí, byla založena 26.srpna 1941, když se sešlo v městě Láhaur (dnes na území Pákistánu) 75 osob a Maudúdí zde pronesl řeč, v níž představil hlavní cíle své organizace⁶³. Vznikla tak vůbec nejstarší pákistánská náboženská politická strana, která se v následujících letech významně zasloužila o rozpad koloniální Indie a v jejímž čele Maudúdí setrval až do roku 1972. Ve svém projevu z 26.srpna Maudúdí zdůraznil výjimečnost nového hnutí tkvící v odlišnosti od ostatních tehdy působících hnutí – tj. to, že se Džamá'at-e islámí nespokojuje pouze s prvky obvykle přijímanými širokou muslimskou veřejností, ale pojímá islám v jeho celistvosti, tzn. vše na tomto světě ze své podstaty podléhá Božímu zákonu, každý člověk se rodí jako muslim a pochybením člověka je, když se tomuto Božímu řádu protíví a odmítne islám následovat.⁶⁴

Zpočátku bylo hlavním požadavkem strany vytvoření rozsáhlejšího islámského státního útvaru v rámci Asie a proto její stoupenci vystupovali jasně proti plánovanému vytvoření samostatného pákistánskému státu. Když ale poznali, že ustavení nového státu pro indické muslimy je nevyhnutelné, přehodnotili svá stanoviska. Od roku 1947, po vzniku nového státu, pak působil Maudúdí na území dnešního Pákistánu, kde v nové vládě stanuli

⁶² Sayyid Abul A'la Maududi [online]. 6.5.2009 [cit. 2011-01-20]. Dostupné na: <http://www.islamtimes.org/vdca.onyk49nomgt14.html>.

⁶³ Abdul Gafoor Noorani: Islam&Jihad. Prejudice versus reality. Zed Books, London/New York 2002, str. 71.

⁶⁴ Ibid., str. 71.

vlivní členové ahmadíje, hnutí založeném samozvaným prorokem Mirzá Ghulám Ahmadem. Maudúdí, podobně jako jiní ortodoxně smýšlející muslimové, skupinu odsuzoval jako neislámskou a požadoval jejich odchod z vládních úřadů. Konflikt mezi oběma stranami – reformistickou sektou ahmadíjí a ortodoxií – vyescaloval v roce 1953. V důsledku kampaně, kterou Džamá'ate islámí vedla proti ahmadíjí, tehdy došlo v Láhauru a na dalších místech k násilným výtržnostem, jež si vyžádaly množství obětí na životech. Maudúdí byl nakonec uvězněn a 11.května 1953 odsouzen k trestu smrti kvůli urážejícímu článku s názvem „Ahmadí mas'ala“ („Problém Ahmadíje“), který se s kritikou obracel k otázce Maudúdími nenáviděné ahmadíje a podle všeho byl také jednou z příčin, jež protivládní bouře vyvolaly. Na silný nátlak veřejnosti však byl rozsudek nejprve zmírněn na čtrnáctileté odnětí svobody a nakonec byl zrušen zcela a Maudúdí se po dvou letech zase ocitl na svobodě.⁶⁵

Organizace Džamá'ate islámí neměla podle svých slov sloužit pouze ku prospěchu indických muslimů, ale i jejich souvěrců po celém světě. K tomu všemu měla být nápomocna revoluční koncepce džihádu, jenž ve své podstatě tvoří v perspektivě hnutí Džamá'ate islámí zcela centrální bod, který Maudúdí chápe jako „...*revoluční boj o uchopení moci pro dobro celého lidstva*.“⁶⁶ Výrazným prvkem Maudúdího koncepce džihádu je nové pojetí koránského termínu „džáhilíja“⁶⁷, jímž se tradičně rozumí období předcházející vystoupení Proroka, tedy období pohanské či z muslimské perspektivy nevědomé (ve smyslu neznalosti řádného Božího vedení). Maudúdí byl silně inspirován systémem organizace z doby Muhammadovy a stejně tak jako i Muhammad musel bojovat proti nevědomosti a zkaženosti ve své době, bylo podle Maudúdího třeba, aby se i muslimové jeho doby bránili proti „moderní džáhilíji“ přicházející ze Západu a to užitím veškerého lidského potenciálu a tudíž i různými formami džihádu – perem, jazykem, srdcem ale i mečem.

V Maudúdího době bylo velmi aktuální řešení otázky, jakým způsobem se mají muslimové postavit vůči britské nadvládě, která opanovala prostor, jenž do té doby platil za „dár al islám“. Maudúdí, na rozdíl od mnohých ulamá, zdůrazňoval nepostradatelnost povinnosti džihádu a dokonce jí stavěl jakožto „šestý pilíř“ islámské víry na roveň s pěti základními povinnostmi každého muslima. 20. století s tím, co s sebou přináší, si tento přístup podle Maudúdího žádá.

⁶⁵ Lionel Baixas: Maulana Abul Ala Maudoodi [online]. 2008 [cit. 2011-03-14]. Dostupné na:

http://www.massviolence.org/Maudoodi-1903-1979-Maulana-Abul-Ala?decoupe_recherche=maudoodi.

⁶⁶ „...*revolutionary struggle to seize power for the good of all humanity*.“ Karen Armstrong: The Battle for God. Ballantine Books, New York 2001, str. 262.

⁶⁷ Slovo je odvozeno od arabského kořene dž-h-l spojeného s „nevědomostí, ignorancí“ apod. Bronislav Ostřanský: Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti. Nakladatelství Libri, Praha 2009, str. 45.

Byl přesvědčen, že lze vytvořit „teo-demokratický“ systém řízení státu, ovšem přirozeně nikoliv ve smyslu západní sekulární demokracie, kterou odmítá – vláda totiž podle jeho mínění nepatří primárně do rukou lidí, nýbrž do rukou Boží svrchovanosti („hákimíja“)⁶⁸ a klíčová vodítka představují pro společnost Korán a sunna. Je tedy třeba nastolit Boží vládu nad celým světem, tzn. eliminovat veškeré sekulární vlády, které jsou v rozporu s islámskou ideologií, a nahradit je Boží vládou v duchu islámu a šari'yy.

Maudúdí je jedním z těch, kteří stanuli na počátku aktivistického proudu islámu moderní doby, jenž se stavěl proti „nevyhovující“ vládě. Jako nositel fundamentalistických ideálů se tak stal významnou inspirací pro další výrazné osobnosti své doby, jakými byli např. Hasan al-Banná, ale především pak Sajjid Qutb.

5.1.2 Sajjid Qutb

Osobnost egyptského intelektuála a ideologa Sajjida Qutba je spojena především s politicky aktivní organizací Muslimského bratrstva, jejímž hlavním cílem bylo získání vedoucí pozice a úlohy islámu v egyptské společnosti. Počátkem 50.let se Qutb stal součástí této organizace a posléze stanul v jejím intelektuálním vedení a stal se tak nástupcem jednoho z předchozích leaderů a rovněž zakladatele hnutí, Hasana al-Banná.

V Qutbovi se jeho silné náboženské smýšlení původně mísilo s obdivem k Západu, jeho kultuře a sekularizované politice. K obratu došlo po jeho studiích ve Spojených státech amerických mezi listopadem 1948 a srpnem 1950, kam byl vyslán egyptským ministerstvem školství, pro něž pracoval. Již při cestě lodí byl uražen chováním podnapilé Evropanky, která vnikla do jeho kabiny.⁶⁹ Následně, v přímé konfrontaci se západním životním stylem americké společnosti dospěl k názoru, že zdejší morálka je zcela zkažená. K této deziluzi také notně přispělo jeho obeznámení se s mírou americké podpory Izraele. Po svém návratu do Egypta v roce 1950, rozhodnutý bojovat za ochranu egyptské společnosti proti škodlivým vlivům západního materialismu a vulgární kultury, vyjádřil své zklamání ze zkušeností v USA v článku pod názvem „The America I Have Seen“: „...*cizinci pozorující z povzdálí život tohoto národa se rozpakují smířit se s tím, že taková průmyslová civilizace, která má přesný řád a organizaci práce, má cítění a zvyklosti natolik primitivní, že se člověku vybaví*

⁶⁸ Termín, který se neobjevuje nikde v Koránu a není součástí islámské terminologie, následně převzal a často používal i Sajjid Qutb (o němž je řeč níže) a to obvykle ve spojení s výrazem „‘ubúdíja“, ve smyslu „uctívání, koření se“. Miloš Mendel: S puškou a Koránem. Orientální ústav AV ČR, v.v.i., Praha 2008, str. 164.

⁶⁹ Nabeel T. Jabbour: Why do they hate US? [online]. [cit. 2011-03-05]. Dostupné na: <http://www.nabeeljabbour.com/articles/why-hate.html>.

*doba, kdy lidé ještě žili v džungli a v jeskyních!*⁷⁰ Snad žádná oblast života tehdejší americké společnosti neunikla Qutbově kritice. Všimá si takřka všudypřítomného násilí ve sportu (dosl. „primitivismu ve sportu“), nedostatku respektu vůči smrti a zesnulým, sexuální tolerantnosti apod. Důrazem na téma amerického „hladu po válce“ se snaží vyvrátit podle něj nesmyslně zakořeněné obecné přesvědčení o americké touze po celosvětovém míru. Silně znechucen byl Qutb přílišným tělesným kontaktem mezi opačnými pohlavími, s nímž byl zásadně konfrontován na bále konaném v prostorách jakéhosi kostela, kde ruku v ruce muži se ženami tančili a zpívali. Vnímal to jako projev nezvládnutých pudů a tudíž i jako projev naprostého úpadku americké společnosti. Qutbův odpor vůči „vulgárním“ projevům Američanů je podle Lewise postojem, který dokáže objasnit, proč se cílem „pobožných teroristů“ stávají noční kluby, diskotéky a podobná místa, kde dochází ke kontaktu mužů se ženami.⁷¹ Lewis sám spatřuje v době, kterou strávil Qutb v USA studiem, „...rozhodující období ve vývoji jeho myšlenek zaměřených na vztahy mezi islámským a vnějším světem, a ještě více potom na vztahy uvnitř islámského světa samého.“⁷²

Qutbovo členství v Muslimském bratrstvu, které se už určitou dobu potýkalo se značnými problémy, se přirozeně neobešlo bez potíží. Hnutí bylo totiž už před tím, než se k němu Qutb připojil, konkr. v prosinci 1948, postaveno egyptskou vládou mimo zákon (kde ve své podstatě dlí dodnes) a někdejší vůdce al-Banná byl o pár týdnů později zavražděn. Společně s hnutím Gamála Abd an-Násira se pak Muslimské bratrstvo podílelo v červenci 1952 na svržení egyptské monarchie a krále Fárúqa. Navzdory předchozí spolupráci však narazil sekulární nacionalismus an-Násira, který se posléze ujal vlády, na islamistickou ideologii Muslimského bratrstva a obě strany se názorově rozešly⁷³. Ačkoliv an-Násir Muslimskému bratrstvu původně slíbil zavedení islámského práva v zemi, brzy se ukázalo, že nic takového nemá v úmyslu. Z nezdařeného pokusu o atentát na an-Násira v roce 1954 v Alexandrii bylo obviněno Muslimské bratrstvo a mnozí jeho členové, včetně Qutba, byli zatýkáni. Tvrdé mučicí praktiky, k nimž podle svědků docházelo, měly kromě jiného

⁷⁰ „...foreigners who observe the life of this nation from afar and are at a loss to reconcile such an industrial civilization, with its precise order and organization of labor, with such primitiveness of feeling and manner, a primitiveness that reminds one of the days when man lived in jungles and caves!“ Sayyid Qutb: *The America I Have Seen*. In: *The Scale of Human Values*, in: Kamal Abdel Malek (ed.): *America in An Arab Mirror: Images of America in Arabic Travel Literature: An Anthology*. Saint Martin's Press, New York 2000, str. 15.

⁷¹ Bernard Lewis: *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. Phoenix, London 2004, str. 67-68.

⁷² „...a crucial period in the development of his ideas concerning the relations between Islam and outside world and, more particularly, within itself.“ *Ibid.*, str. 66.

⁷³ „Nejvíce kriticky Qutb hodnotí socialismus a komunismus, který popisuje jako nejhorší duchovní erozi lidstva, kde 'jsou lidské potřeby redukovány na zvířecí pudy'. Toto přesvědčení muselo zvyšovat Qutbův odpor vůči režimu Gamála Abd an-Násira, který byl pevně orientován na sovětský blok.“ Michael Brtnický: *Politický islám, islamismus a teoretická východiska jeho sunnitské větve* [online]. 23.3.2008 [cit. 2011-01-20]. Dostupné na: <http://www.globalpolitics.cz/clanky/sunnitsky-islamismus>.

za následek především radikalizaci Qutbova smýšlení. Ve vězení pak strávil téměř celý zbytek života než byl roku 1966 popraven. Mezitím však došlo v prosinci 1964 vlivem intervence iráckého prezidenta Árifa k jeho propuštění; v této době Qutb vydal své nejvýznamnější dílo „Ma'álim fi-t-Taríq“ („Milníky na cestě“), které však bylo nedlouho po svém vydání v Káhiře zakázáno a zároveň s tím bylo vydáno nařízení obvinít ze vzpoury každého, u koho by bylo nalezeno. Osm měsíců po svém propuštění byl Qutb obviněn z velezrady, znovu uvězněn a odsouzen k trestu smrti. Na rozsudek odsouzený reagoval slovy: „*Díky Bohu, vykonal jsem patnáct let džihádu než jsem si vysloužil toto mučednictví.*“⁷⁴

Qutb navázal na Maudúdího myšlenku novodobé džáhilíje. Na rozdíl od svého předchůdce ale vnímal muslimskou společnost jako již prostoupenou neblahými vlivy a pokřivenými hodnotami: „*I dnes jsme obkličeni džáhilíji, která je stejné povahy jako tomu bylo v období raného islámu, možná i o něco hlubší. Celé naše prostředí - lidská víra a myšlenky, zvyky a umění, pravidla a zákony – je džáhilíja, dokonce do té míry, že to, co považujeme za islámskou kulturu, islámské prameny, islámskou filozofii a islámské myšlení je rovněž konstruktem džáhilíje!*“⁷⁵ Celá situace je podle Qutba o to horší, že se muslimové v moderní době zcela vědomě džáhilíji podřizují, když své životy svěřují do rukou bezvěreckých vlád. Hlavní ohrožení tedy nespočívá v Západu (i když ten má samozřejmě na celé věci značný podíl a nese podle Qutba zodpovědnost za mravní úpadek islámského světa), ale v řadách vlastních – mezi muslimy, kteří se nepodřizují zásadám islámu. Džihádu proti těm, kteří špiní víru svých otců, tedy připisuje primární důležitost. Znovunabytí pravého lidství a lidských hodnot lze podle Qutba nabýt pouze návratem k ryzí víře. Pro nápravu je tudíž nutné přemoci džáhilíji moderní doby, jež představuje nepřítel islámu a napadá mravnost muslimské společnosti, prostřednictvím návratu k islámskému řádu a svržením těch vlád, jež se natolik odchýlily od islámu, že se o nich jako o „islámských“ již nedá hovořit.

Qutbovo protizápadní smýšlení podnícené setkáním s americkým stylem života by bývalo podle Lewise mohlo být stejně tak vyvoláno návštěvou kterékoli evropské země té doby.⁷⁶ Tím, že je moderní sekulární kultura zbavena posvátna, je tak v očích Qutba a jemu podobných zbavena zároveň i smyslu pro morálku a mravnost. Karen Armstrong však namítá,

⁷⁴ „*Thank God, I performed jihad for fifteen years until I earned this martyrdom.*“ Cit. podle: Lawrence Wright: Ayman al-Zawahiri - The man behind bin Laden [online]. 2003 [cit. 2011-02-07]. Dostupné na: <http://www.kashmirherald.com/profiles/zawahiri2.html>.

⁷⁵ „*We are also surrounded by Jahiliyyah today, which is of the same nature as it was during the first period of Islam, perhaps a little deeper. Our whole environment, people's beliefs and ideas, habits and art, rules and laws-is Jahiliyyah, even to the extent that what we consider to be Islamic culture, Islamic sources, Islamic philosophy and Islamic thought are also constructs of Jahiliyyah!*“ Sayyid Qutb: Milestones. SIME journal, USA 2005, str. 6.

⁷⁶ Bernard Lewis: The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror. Phoenix, London 2004, str. 68.

že Qutbovo úsilí o upevnění islámu a tedy i míru a dobra jako takového v duchu rčení „účel světi prostředky“ je v rozporu s tím, jak popisují tradiční biografie Muhammadovo počínání si v období rané ummy, tj. Prorokovo upřednostňování diplomacie a nenásilí v duchu tolerance a nikoliv tedy radikální směřování k politickému vítězství islámu chápanému jako požadavek pro nastolení mezinárodního míru a s tím konečně i tolerance.⁷⁷

Stejně jako Maudúdí byl i Qutb „pouhým“ teoretikem, jenž však položil základní kámen pro ideologie a myšlenky dalších fundamentalisticky založených hnutí a osobností, mezi které patřili přední osobnosti Al-Káidy Ajman Zawáhirí a Usáma bin Ládín.⁷⁸ A jednou z dalších postav, pro níž byl Qutb inspirací a již se svůj teoretický koncept podařilo uvést i v praxi, byl íránský ajatolláh Chomejní.

5.1.3 Rúholláh Músáví Chomejní

V postavě, proslavené především díky své vedoucí úloze v událostech íránské revoluce, se snoubí překvapivé protiklady. Těžko uvěřit, že tentýž člověk, jenž po vzniku Íránské islámské republiky zahájil ve své podstatě diktaturu a nadále tvrdě odsuzoval obhájce „westernizace“, v mládí zároveň nacházel i velké zalíbení ve studiu řecké filozofie a rovněž také v islámské filozofii a mystice⁷⁹, jež byly íránskou ortodoxií odmítány a kritizovány. Chomejní ztělesňuje dalšího odhodlaného reformátora, jemuž nezabránil v přípravách ke svržení sekulární vlády Muhammada Rezá Pahlavího ani mnohaletý vynucený exil.

Rúholláh Músáví Chomejní pocházel z rodiny šíitských duchovních; i on sám se vydal ve stopách svého otce a děda, v mládí se věnoval studiu právní vědy, velký zájem ovšem věnoval i poezii a filozofii. Sám později vyučoval filozofii ve městě Qum a ve vzpomínce na toto období vyprávěl, jakým způsobem byl zpočátku přijímán jakožto imám pověřený výukou filozofie. Šálek, z něhož se napil jeho tehdy malý syn, účastníci semináře považovali za natolik znečištěný, že ho před tím, než jej sami použili, rituálně omyli.⁸⁰ Z toho si lze celkem snadno odvodit, jaký vztah mělo tehdejší šíitské duchovenstvo k filozofii či básním súfijů. Z Chomejního pohledu však představovaly tyto činnosti pouze jiný způsob, jakým vyjádřit ve své podstatě totéž, oč se snaží ortodoxie.

⁷⁷ Karen Armstrong: *The Battle for God*. Ballantine Books, New York 2001, str. 267.

⁷⁸ Ve svém článku pro časopis *Commentary* nazval Bret Stephens Qutba „duchovním otcem Al-Káidy“. Bret Stephens: *How to Manage Savagery* [online]. 2009 [cit. 2011-02-16]. Dostupné na: <http://www.commentarymagazine.com/article/how-to-manage-savagery/>.

⁷⁹ Ovlivněn byl i díly Avicenny, jehož práce (společně s díly Fárábího a ibn Arabího) doporučil ke studiu islámu v osobním dopise M.S. Gorbačovovi. Celý text dopisu je dostupný viz: *Imam Khomeini's Letter to Mikhail Gorbachev* [online]. [cit. 2011-02-20]. Dostupné na: <http://www.ghadeer.org/english/imam/letter%20Imam/callto/callto2.html>.

⁸⁰ Viz. předmluva souboru Chomejního přednášek „Jihád al-Akbar“ překladatele Mohammada Legenhausena, in: *Imām Khomeinī: The Greatest Jihād al-Akbar. Combat with the Self*. The Institute for Compilation and Publication of Imām Khomeinī's Works (International Affairs Department), Tehran 2003, str. 12.

V průběhu 19. století došlo v Íránu k posílení principu následování („taqlíd“), podle něhož má každý z věřících právo vybírat si duchovního, jímž se nechá vést; „mardžové“⁸¹ s největším počtem stoupců byli pak nazýváni „ajatolláhy“.⁸² Jak již jsem se zmiňovala v jedné z předchozích kapitol, spadá podle šíitů nábožensko-politicky legitimní vláda pouze do rukou skrytého imáma, spásonosné postavy, která se má opět zjevit na konci věků. S ohledem na to je (resp. měla by být) od r.893 oficiálně vláda pro šíity světskou záležitostí. Ve světle těchto skutečností představuje Chomejního koncept skutečně revoluční akt. Svou myšlenku islámského teokratického státu, v té době v islámském světě nevídanou, uvedl ve svém hlavním díle nazvaném „Velájate fakíh“⁸³ („Vláda duchovenstva“). Princip je založen na volbě duchovního z řad vysokého kléru. Zvolený duchovní je dobře obeznámen s Božím zákonem a podle principu „velájate fakíh“ je jako jediný oprávněn k vládě v duchu Chomejního výroku „islám je buď politikou anebo ničím“. Tímto však dochází ke sjednocení moci politické s náboženskou v rukou duchovního, tedy k zavedení systému značně nepopulárního mezi šíitským duchovenstvem co se (ne)legitimity dosazeného vedení týče. Chomejního koncept se proto setkal s mnoha odsouzeními ze strany íránských a také (a to v četném počtu) iráckých duchovních.

V roce 1950 byl Chomejní jmenován ajatolláhem. Vlivem jeho nekompromisního postoje a čím dál méně skrývaného nepřátelství vůči šáhově režimu a jeho pro-západní orientaci - především pak co se týče Spojených států amerických⁸⁴ či spíše „Velkého Satana“, jak je Chomejní nazval - došlo postupně k vyostření konfliktu mezi oběma stranami. Důvodů, pro něž Chomejní šáha odsuzoval, bylo více; ať už šlo o právo žen účastnit se voleb či pozemkovou reformu zajišťující rozdělování církevní půdy, šlo z Chomejního pohledu o záležitosti zcela neislámské a tudíž i neospravedlnitelné. Už od samého začátku své politické kariéry ostře kritizoval neblahé působení moderní západní kultury na muslimskou mládež - knihy ze Západu nahradily díla s náboženskou tematikou a zbavily tak podle Chomejního mladé muslimy ctností, jež nahradily sobě vlastními neřestmi.⁸⁵ Lewis zdůrazňuje, že Chomejní vycházel ze stejného základu jako Qutb; označení „Velký Satan“ tedy odkazuje na obavy před rozkladem muslimské společnosti v konfrontaci s ďáblem – našeptávačem, jenž je metaforou západních vlivů, potažmo pak celého Západu. „*Satan, tak jak je popisován*

⁸¹ Slovo je odvozeno od „mardža e-taqlíd“ – „vzor hodný následování/napodobení“. Miloš Mendel: S puškou a Koránem. Orientální ústav AV ČR, v.v.i., Praha 2008, str. 157.

⁸² Zora Hesová: Islámská republika nebo „klerokracie“ [online]. 2010 [cit. 2011-02-20]. Dostupné na: <http://www.amo.cz/publikace/islamska-republika-nebo-klerokracie.html>.

⁸³ „Faqíh“ je označení pro šíitského duchovního, znalce šarí’y. Miloš Mendel: S puškou a Koránem. Orientální ústav AV ČR, v.v.i., Praha 2008, str. 203.

⁸⁴ Stejně tak nestravitelnou se Chomejnímu jevila i šáhova spolupráce s Izraelem.

⁸⁵ Farzin Vahdat: God and juggernaut. Iran’s intellectual encounter with modernity. Syracuse University Press, New York 2002, str. 160-161.

v Koránu, není ani imperialistou ani vykořisťovatelem. Je to pokušitel...“⁸⁶ Súra 114 („Lidé“) Satana popisuje skutečně jako „...našeptavače pokradmého, jenž našeptává do hrudi lidí, ať již je z džinů, či lidí!“⁸⁷

Po protivládních bouřích v roce 1963 byl Chomejní krátkou dobu vězněn v Teheránu. Po propuštění ale v politické aktivitě pokračoval, proto byl nakonec vyvezen za hranice země do Turecka a v nuceném exilu pak pobýval celých dalších čtrnáct let – nejprve v Turecku, poté dlouhou dobu v Iráku a od roku 1978, kdy iránský šáh vyvinul nátlak na iráckou vládu, byl nakonec nucen přesunout se do Francie. Po celou dobu exilu však pracoval na tom, aby revoluce uspěla; staral se o vydávání literatury zaměřené proti šáhovu režimu, udržoval kontakty s iránskými revolucionáři i politickými vězni. Koneckonců, z exilu vedl i samotnou iránskou revoluci. V lednu 1979 byl jeho záměr naplněn a 1. února se tak mohl vrátit zpět do země, která nyní nabyla podoby teokratické Íránské islámské republiky (1. dubna 1979).

Během iráckého exilu vznikaly mj. i Chomejního přednášky, jež byly roku 1973 vydány v souborném díle „Mobarezeh ba Nafs, ya Jahad-e Akbar“ („Boj proti sobě sama nebo Velký džihád“). Tématicky se jedná o poučné promluvy, jejichž cílem má být vedení čtenáře ke zdokonalení vlastní víry, představující nezbytnost pro udržení spravedlivé společnosti. Tento „džihád srdcem“ má podle Chomejního zásadní důležitost pro duchovenstvo ale také pro studenty semináře, jejichž hlavní náplní má být náboženské vedení muslimské obce a tím i její formování; cituje zde Ghurara al-Hikama: „...pokud je zkažený duchovní (‘álim), je zkažený i svět (‘álam).“⁸⁸ Jakákoli studia a snahy o sebezušlechťování, jako je memorování či recitace Koránu, mají význam a přináší užitek pouze v případě, že jsou vykonávány „v zájmu Boha“. V opačném případě přináší jak samotnému věřícímu, tak i náboženské obci neštěstí. A protože duchovní ztělesňují pro věřící příklad, který by měl být následován, jsou zároveň i těmi, kdo mohou přinést celé společnosti jak prospěch, tak i zkázu. A na tuto tíhu zodpovědnosti Chomejní upozorňuje a studentům připomíná, že je nutné projít vnitřní očistou před tím, než přijmou roli duchovního.

Po revoluci se kromě jiného změnil i Chomejního vztah k mystice a „chánaqáh“ („řádové budovy súfijských tariq“⁸⁹) byly zavírány. V Íránu je někdy mysticismus súfijů – jak někteří tvrdí „zcela nesprávně“ – ztotožňován s termínem „irfán“, jež je spíše označením „poznávání Boha“ ve smyslu vnitřního pohnutí. Tento typ osobní zbožnosti Chomejní

⁸⁶ „Satan as depicted in the Qur'an is neither an imperialist nor an exploiter. He is seducer...“ Bernard Lewis: The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror. Phoenix, London 2004, str. 69.

⁸⁷ Korán, z arabského originálu přeložil Ivan Hrbek, Academia, Praha 2000, str. 616.

⁸⁸ „...if an 'álim is corrupt, a world ('álam) is corrupted.“ Cit. podle: Imām Khomeinī: The Greatest Jihād al-Akbar. Combat with the Self. The Institute for Compilation and Publication of Imām Khomeinī's Works (International Affairs Department), Tehran 2003, str. 5.

⁸⁹ Luboš Kropáček: Súfismus. Dějiny islámské mystiky. Vyšehrad, Praha 2008, str. 331.

v porevoluční době akceptoval na rozdíl od samotných súfijských řádů, které začal vnímat jako překážku oficiálnímu zřízení.⁹⁰

Chomejní byl bezpochyby osobností silně nábožensky založenou. Úctu mezi muslimy si získal nejen tím, ale také svojí šetrností. O prostotě života ajatolláha Chomejního i o jeho zbožnosti se vyprávěla řada příběhů. Údajně prý při každém rituálním omývání dodržoval postavení v modlitebním směru k Mekce („qibla“).⁹¹ Chomejní totiž věřil, že džihád začíná u každého muslima v sebekultivaci a zdokonalení vlastní osoby. V rozlišení na džihád „malý“ („džihád al-asghar“) a „velký“ („džihád al-akbar“) pro něj představovala práce na sobě sama, tedy „velký“ džihád, základ pro úspěch džihádu „malého“: „*Uspějeme-li ve velkém džihádu, uspějeme snadno i na bitevním poli, neboť všechno naše snažení (mudžáhada) bude jediným a komplexním džihádem. A jestliže neuspějeme na bojišti a při přeměně společnosti, znamená to, že jsme špatně bojovali ve velkém džihádu a podlehlí jsme satanovi.*“⁹²

Vztah ajatolláha Chomejního k rodné zemi mohl nejspíš jen těžko předčít jeho lásku k Bohu. Poté, co se 1. února 1979 ocitl po mnoha letech exilu opět v rodné zemi, byl tázán, jaké má v tu chvíli pocity a jeho odpověď prý zněla: „*Žádné*“.⁹³ Bezpochyby šlo o osobnost silně nábožensky založenou a navýsost charismatickou, jež byla s to získat si přízeň bezpočtu stoupců. Ovšem opět musím připomenout paradox mezi mírou zbožnosti a metodami, kterých zde bylo užito⁹⁴ pro dosažení takzvaně ideálního stavu věcí a jež jsou ve značném rozporu s metodami užívanými v období rané ummy.

5.2 Úsilí o korekturu západních představ

Stále častěji se dnes projevuje potřeba zbavit islám stigmat, jimiž ho v mnohém moderní doba „obdařila“. O tuto nápravu se pokouší jak odborníci, duchovní, tak i obyčejní věřící. Mnohdy se snaží vypořádat s příčinami vlastních, hořce pocíťovaných křivd a jejich práce pak někdy bývají plné emocí.

Taková činnost je často naplněná touhou ukázat džihád, potažmo islám jako takový, v jeho „pravém světle“. Stejně tak se však někdy apologetická díla, adresovaná muslimům a určená k posílení jejich víry a zbavení jich pochybností, snaží četnou argumentací dokázat

⁹⁰ Ibid., str. 298.

⁹¹ Viz předmluva souboru Chomejního přednášek „Jihád al-Akbar“ překladatele Mohammada Legenhausena, in: Imām Khomeinī: The Greatest Jihād al-Akbar. Combat with the Self. The Institute for Compilation and Publication of Imām Khomeinī's Works (International Affairs Department), Tehran 2003, str. 17.

⁹² Cit. podle: : Miloš Mendel: Džihád. Islámské koncepce šíření víry. Atlantis, Brno 1997, str. 187-188.

⁹³ Baqer Moin: Khomeini: Life of the Ayatollah. I.B.Tauris, London 1999, str. 199.

⁹⁴ Hovořím o násilí, které jde ruku v ruce s každým převratem a samozřejmě tudíž provázelo i iránskou revoluci (útok na americké velvyslanectví).

„pravost“ Koránu jako zjeveného slova Božího a islámu, který „...je původní ve všem, s čím arogantní Západ přichází jaksi *ex post* – jako se svým ‘vynálezem’“.“⁹⁵

Já se však zaměřím na ty, kteří svou prací sledují určitý vývojový posun v západním myšlení. Edward Said usiloval o korekturu představ a přístupů akademiků v rámci západní orientalistiky, tedy nápravu v oblasti vědecké, a rovněž také nápravu v oblasti činnosti publicistické. Naproti tomu se Táriq Ramadán obrací na širokou veřejnost, promlouvá jak k západnímu tak k muslimskému čtenáři a svojí činností sleduje proboření bariér mezi oběma stranami.

5.2.1 Edward Said

Palestinský rodák pocházející z rodiny protestantů prožil většinu svého života v USA a byl skutečně pozoruhodnou osobností se zájmem směřujícím do mnoha oblastí. Zde se zaměříme na oblast pro dané téma nejpodstatnější, na Saidův koncept „orientalismu“⁹⁶, který představil ve své nejslavnější knize „*Orientalism: Western Conceptions of the Orient*“ („*Orientalismus: Západní koncepce Orientu*“). Obrací se na západní vědce a kritizuje jejich politicky motivovaný „umělý konstrukt Orientu“⁹⁷, „slévající“ národy islámského světa v jakýsi homogenní celek a sledující udržení dominantního postavení Západu.⁹⁸ Vyčítá Západu, že hledí na „Orient“ jako na primitivní a zaostalý svět (a rovněž označení „orientální“ vnímá jako pejorativně zabarvené): „*Ve filmových týdenících nebo na stránkách novin jsou Arabové vždy zobrazeni jako dav zbavený individuality, osobních rysů či zkušenosti. Většina podobných záběrů zachycuje kolektivní hněv a bídu a iracionální (a tudíž vesměs výstřední) gesta. Za všemi je přítomná hrozba džihádu. Důsledek: strach, že se muslimové (či Arabové) ujmou vlády nad světem.*“⁹⁹ Odsuzuje myšlenku, že by z tzv. „latentní zaostalosti“ mohl být islámský svět „vysvobozen“ pouze prostřednictvím intervence Západu. Přesně tento postoj zaujímá již výše zmiňovaný Bernard Lewis. Said nepovažuje Lewisovu práci za přísně vědeckou a přítomnost západní orientalistiky na akademické půdě se mu nejvíce zcela oprávněnou. Přestože západnímu studiu východních kultur neupírá snahu o vědeckou

⁹⁵ Miloš Mendel: *Džihád. Islámské koncepce šíření víry*. Atlantis, Brno 1997, str. 184.

⁹⁶ Držím se rozlišení na „orientalistiku“ (vědu jako takovou) a „orientalismus“ (Saidovu interpretaci této vědy a výsledků jejích výzkumů) podle překladu Saidovy knihy „*Orientalismus: Západní koncepce Orientu*“ Petry Nagyové z roku 2008.

⁹⁷ Stejně tak upozorňují autorky knihy „*The West and the Muslim World: A Muslim position*“ na nevhodnost užívání termínu „Západ“, který v nich vzbuzuje pocit, jakoby se jednalo o homogenní masu „čistokrevných zástupců západní křesťanské tradice“. Salwa Bakr, Basem Ezbi, Dato' Mohammed Jawhar Hassan, Fikret Karcic, Hanan Kassab-Hassan, Mazhar Zaidi: *The West and the Muslim World: A Muslim position*. Institut für Auslandsbeziehungen (ifa), Stuttgart 2004, str. 105.

⁹⁸ Zde je nutno podotknout, že tato Saidova myšlenka je silně ovlivněna Foucaultovým konceptem vztahu mezi vědou a mocí, tzn. pohledem na vědu jako nástroj moci.

⁹⁹ Edward Said: *Orientalismus: Západní koncepce Orientu*. Paseka, Praha 2008, str. 323.

objektivitu, zásadně problematickou shledává metodiku, obtěžkanou faktory významně ovlivňujícími vědeckou práci: „*Nikdo dosud nepřišel s metodou, jež by vědce dokázala zcela oddělit od životních okolností, vědomého či nevědomého sepětí s jistou třídou, smýšlením, sociálním postavením a vůbec aktivit plynoucích z toho, že je příslušníkem určitého typu společnosti.*“¹⁰⁰ K Lewisově práci se vyjadřuje následovně: „*Jeho texty z poslední doby jsou přímo učebnicovým příkladem práce akademika, který své dílo vydává za liberální a objektivní výzkum, ve skutečnosti se však blíží spíše propagandě namířené proti předmětu jeho vědeckého zájmu. Nikoho, kdo je obeznámen s dějinami orientalistiky, nemůže ovšem tento poznatek nijak překvapit, neboť jde pouze o další – a na Západě nejméně kritizovaný – ze skandálů provázejících orientalistickou ‘vědu’ již delší dobu.*“¹⁰¹

Stejně tak Said odmítá i dnes již proslavenou Huntingtonovu teorii o „střetu civilizací“, kterou v roce 1996 představil ve své stejnojmenné knize „Clash of civilizations“ (vyšlo s původním otazníkem na konci názvu v podobě krátké studie v časopise Foreign affairs už roku 1993). Podle Huntingtona představuje toto střetnutí se další fází ve vývoji konfliktů v rámci moderního světa. Tvrdí, že o střetu, příp. o spojenectví mezi civilizacemi, v budoucnosti budou rozhodovat kulturní rozdíly¹⁰² a největší ohrožení (resp. největší kulturní rozdílnosti) pro Západ tudíž spatřuje ze strany islámského světa a čínské velmoci. Na Huntingtonovu teorii reagoval Edward Said článkem nazvaným „The Clash of ignorance“ („Střet neznalostí“), v němž přirovnává teorii o „střetu civilizací“ k „válce světů“ – teze S.Huntingtona má podle Saida sloužit „...spíše k posílení obrany vlastní hrdosti nežli ke kritickému porozumění matoucí vzájemné závislosti naší doby“¹⁰³.

Said rovněž horlivě vystupoval na politické scéně a to především v záležitosti izraelsko-palestinské otázky a aktivně se angažoval v boji Palestinců. S teroristickými útoky nesouhlasil a odsuzoval je. Sebevražedné atentáty Palestinců však vnímal jako „přinejmenším pochopitelný“ akt zoufalství, jenž je důsledkem zcela odlišných okolností než tomu bývá v jiných případech.¹⁰⁴ S tím souvisí i Saidův důraz kladený na významový posun, k němuž

¹⁰⁰ Ibid., str. 20.

¹⁰¹ Ibid., str. 356.

¹⁰² „*It is my hypothesis that the fundamental source of conflict in this new world will not be primarily ideological or primarily economic. The great divisions among human kind and the dominating source of conflict will be cultural.*“ Samuel P.Huntington: The Clash of Civilizations?, in: Paul James, Peter Mandaville (eds.): Globalization and culture, Vol. 2 (Globalizing religions). MPG Books Group Bodlin and King's Lynn, Great Britain 2010, str. 235.

¹⁰³ „*The Clash of Civilizations' thesis is a gimmick like 'The War of the Worlds', better for reinforcing defensive self-pride than for critical understanding of the bewildering interdependence of our time.*“ Edward Said: The Clash of ignorance?, in: Paul James, Peter Mandaville (eds.): Globalization and culture, Vol. 2 (Globalizing religions). MPG Books Group Bodlin and King's Lynn, Great Britain 2010, str. 258.

¹⁰⁴ David Barsamian: Interview with Edward W. Said [online]. 2001 [cit. 2011-02-24]. Dostupné na: <http://www.progressive.org/0901/intv1101.html>.

došlo u termínu „terorismus“: „Dnes se stal synonymem anti-amerikanismu, jenž se zase stal synonymem pro kritiku Spojených států, která se pro změnu stala synonymem pro absenci vlastenectví. ... Je třeba definovat terorismus přesněji, abychom byli schopni rozlišovat např. mezi tím, jakým způsobem bojují Palestinci proti vojenské okupaci Izraele, a terorismem, který měl za následek útok na World Trade Center.“¹⁰⁵ Saidův požadavek „nazývat věci pravými jmény“ se pochopitelně vztahuje k západnímu slovníku užívanému v kontaktu se světem islámu a problematikami s tím spojenými.

Jeho práce, kladoucí důraz na nezbytnost změn východisek západních oborů, zásadním způsobem ovlivnila formování moderního západního přístupu ve zkoumání a chápání odlišných kultur. Jejím odkazu se však dostává využití i dnes.

5.2.2 Táriq Ramadán

„Musíme se zbavit myšlenky, že učenci v islámském světě za nás mohou uvažovat. Je třeba, abychom začali myslet sami za sebe.“¹⁰⁶

Často diskutovaný vnuk Hasana al-Banná, zakladatele již výše zmiňovaného Muslimského bratrstva, chápe dnešní svět jako příliš komplexní na to, aby byli samotní ulamá bez pomoci odborníků dalších oblastí schopni interpretovat text Koránu tak, aby právní předpisy z toho vzešlé byly slučitelné ze současnou dobou. V jeho myšlenkách se mísí reformní prvky s konzervativními názory a jeho projevy a výroky na sebe mnohdy strhávají množství pozornosti; snad i proto je jeho jméno tak často zmiňováno v rámci diskuzí na téma evropského islámu.

Táriq Ramadán je považován za jednu z vůdčích osobností, snad by se dalo říci i za mluvčího současné druhé a třetí generace evropských muslimů, jenž se neúnavně zapojuje do řešení problému integrace muslimských menšin v Evropě. Cílem tohoto univerzitního profesora je, jak sám říká, aby muslimové, potažmo islám jako takový, mohl s evropským sekularismem koexistovat v míru. Je totiž přesvědčen, že islám a demokracie jsou nejenom kompatibilní, ale vzájemně se i mohou doplňovat. Jeho vizí je pak vytvoření nezávislého evropského islámu, v němž však budou pevně zakotveny principy „přenesené“ z islámského

¹⁰⁵ „It has become synonymous now with anti-Americanism, which, in turn, has become synonymous with being critical of the United States, which, in turn, has become synonymous with being unpatriotic. ... The definition of terrorism has to be more precise, so that we are able to discriminate between, for example, what it is that the Palestinians are doing to fight the Israeli military occupation and terrorism of the sort that resulted in the World Trade Center bombing.“ David Barsamian: Interview with Edward W. Said [online]. 2001 [cit. 2011-02-24]. Dostupné na: <http://www.progressive.org/0901/intv1101.html>.

¹⁰⁶ „We've got to get away from the idea that scholars in the Islamic world can do our thinking for us. We need to start thinking for ourselves.“ Nicholas Le Quesne: Trying to Bridge a Great Divide [online]. 2000 [cit. 2011-02-12]. Dostupné na: http://www.time.com/time/innovators/spirituality/profile_ramadan2.html#.

světa do Evropy. Současně je však podle něj zapotřebí určitého dynamického postupu a rozvoje kritičnosti v islámském myšlení.

Ačkoliv označují mnohé evropské vlády integraci muslimských menšin jako neúspěšnou, Ramadán vidí současnou situaci optimističtěji. Odmítá tvrzení Angely Merkel o neúspěšnosti multikulturního modelu integrace v Německu slovy: „*Fakta a čísla ukazují, že to funguje. To, že se muslimové a Evropané nesjednocují, si jenom myslíme. Avšak tím skutečným úspěchem integrace není o ní mluvit.*“¹⁰⁷ Tvrdí, že by lidé ze Západu měli být k muslimům otevřenější; co ale požaduje po evropských muslimech je přijetí muslimské i evropské identity a následně aktivní zapojení se do veřejných debat v rámci evropské společnosti. Zároveň připisuje „euroislámu“ zásadní roli v rozvoji islámu světového a poukazuje na důležitost dialogu uvnitř náboženství.¹⁰⁸

Koncem roku 2001 označil George W. Bush islám „náboženstvím míru“, snad aby tak zdůraznil, že jeho úsilí nesměruje k válce proti islámu, nýbrž k válce proti terorismu. Ramadán však namítá, že spíše než takové „nicneříkající“ prohlášení měl Bush říci, že islám je náboženstvím války stejně tak jako křesťanství nebo židovství.¹⁰⁹ Stále se diskutuje o tom, zda je Ramadán jedním z těch, kteří souhlasí s teroristickými útoky a schvalují je. Jeho jméno je dnes často zmiňováno v souvislosti s otázkou, zda „jednoho ze sta nejvýznamnějších inovátorů století“, jak ho nazval časopis Time, lze řadit mezi reformátory či spíše mezi radikálně smýšlející evropské muslimy. Nedůvěra či nevraživost vůči jeho osobě v této věci dosáhla takové míry, že mu dokonce Spojené státy v roce 2004, v době, kdy měl nastoupit na místo profesora islámských studií na prestižní univerzitě Notre Dame, odmítly udělit vstupní víza. Oficiálním důvodem byly jeho finanční příspěvky švýcarské charitativní organizaci ASP (Association de Secours Palestinien) podporující humanitární činnost v oblasti Palestiny a spojované s palestinským hnutím Hamás, podle čehož mnozí dlouho soudili, že Ramadán udržuje kontakty s teroristickými skupinami. Sluší se dodat, že ASP byla označena Washingtonem jako „zakázaná“ organizace podezřelá ze spolupráce s Hamásem až zhruba rok po Ramadánově posledním sponzorském daru. Samotný Táriq Ramadán se však domnívá, že skutečným důvodem zákazu bylo jeho veřejné odsuzování americké politiky vůči Iráku. Ačkoliv jsou mnozí i dnes přesvědčeni o tom, že se Ramadán ve skutečnosti odmítnutí

¹⁰⁷ „*The facts and figures are showing that it's working. It's only in our mind that Muslims and Westerners aren't integrating. But the true success of integration is to not talk about integration.*“ Benjamin Pauker: Epiphanies from Tariq Ramadan [online]. 2011 [cit. 2011-02-13]. Dostupné na: http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/01/02/epiphanies_from_tariq_ramadan.

¹⁰⁸ „*It is easy to have inter-faith dialogue but intra-faith dialogue is not that easy.*“ Tariq Ramadan: Stop blaming West [online]. 15.11.2007 [cit. 2011-02-10]. Dostupné na: <http://muslimmedianetwork.com/mmn/?p=1502>.

¹⁰⁹ Benjamin Pauker: Epiphanies from Tariq Ramadan [online]. leden 2011 [cit. 2011-02-12]. Dostupné na: http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/01/02/epiphanies_from_tariq_ramadan.

terorismu v určitých situacích a kontextech brání, on sám se na svých internetových stránkách v článku souvisejícím právě s kauzou zrušených víz vyjádřil k terorismu se striktním odmítnutím. Intenzivní úsilí o obnovení víz se Ramadánovi nakonec vyplatilo; šestiletý zákaz počátkem loňského roku Hillary Clintonová zrušila a Ramadánovi byl opět povolen vstup na půdu USA. Dál si však stojí za svojí kritikou, kterou vznesl vůči politice USA a za níž byl ve skutečnosti, jak věří, „potrestán“: „...věřím, že všichni máme právo nesouhlasit a kritizovat vlády a protestovat proti nedemokratickým rozhodnutím. Pro evropské a americké muslimy je zajisté legitimní své vlády kritizovat, pokud je shledávají nespravedlivými – a já v tom hodlám pokračovat.“¹¹⁰

Kritika k němu přichází samozřejmě i ze strany islámského světa – někdy je totiž chápán jako více „pro-západní“ nežli „pro-islámský“. Jako „obránce Západu“ je vnímán např. v situacích, kdy upozorňuje muslimy, aby přestali Západ obviňovat ze všech svých problémů. K aféře s dánskými karikaturami se vyjádřil slovy: „Když jsou lidem odepřeny základní práva a svobody projevu, nestojí to nic nechat je svůj vztek ventilovat prostřednictvím dánských karikatur...“¹¹¹ To jsou jistě výroky, které Ramadánovi na oblíbenosti v rámci islámského světa příliš nepřidávají (některé země, jako např. Tunisko, Saúdská Arábie a dokonce i jeho rodný Egypt, mu v minulosti rovněž odepřely vstup). Bez ohledu na to však zůstává skutečností, že v problematice islámu má v současné době v prostředí sekulární Evropy hlas tohoto teoretika beze sporu zcela zásadní vliv.

5.3 Islámská misie a pojem „da‘wa“

Islám představuje pro každého svého stoupence dar, jehož se mu dostalo od samotného Boha a o něhož je povinnen se rozdělit. Šíření učení islámu je tak povinností a závazkem každého věřícího. S konceptem džihádu v tomto pojetí souvisí i arabský termín „da‘wa“, jehož významový obsah je, podobně jako u džihádu samotného, skutečně pestrý. Termín je odvozen od kořene d-‘-w, jenž odkazuje na význam ve smyslu „výzvy“ či „přesvědčování“. V obecné rovině jde tedy o výzvu či pozvání ke „sdílení správné

¹¹⁰ „...I believe we all have a right to dissent, to criticize governments and protest undemocratic decisions. It is certainly legitimate for European Muslims and American Muslims to criticize their governments if they find them unjust — and I will continue to do so.“ Tariq Ramadan: Why I’m Banned in the USA [online]. 1.10.2006 [cit. 2011-02-12]. Dostupné na:

<http://www.washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2006/09/29/AR2006092901334.html>.

¹¹¹ “When the people are deprived of their basic rights and of their freedom of expression, it costs nothing to allow them to vent their anger over Danish cartoons....“ Tariq Ramadan: Why I’m Banned in the USA [online]. 1.10.2006 [cit. 2011-02-12]. Dostupné na:

<http://www.washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2006/09/29/AR2006092901334.html>.

intepretace zjevení,¹¹² avšak lze se setkat i s dalšími interpretacemi pojmu, jež často mívají zcela specifický ráz s ohledem na prostředí, z něhož vycházejí, jako je tomu v případě šířitského výkladu či radikálních fundamentalistických uskupení.¹¹³ Někdy je tento termín přirovnáván ke křesťanskému pojmu „misie“ či „evangelia“, „radostné zvěsti“, pro než existuje v arabštině ekvivalent v podobě slova „bušrá“.¹¹⁴

Šíření islámu mimo oblast dár al-islám se mnohdy stává jedním z předních zájmů některých organizací. Jejich činnost je často motivována snahou ukázat islám ve své „původní“ či „nejčistší“ formě. Na výsledky publikační činnosti, jež je tak často součástí aktivit takových organizací, lze tudíž mnohdy pohlížet jen těžko jako na objektivní či nestranné. Velmi často se takové „apologetické“ publikace či články zabývají, vcelku pochopitelně, těmi tématy, jež jsou v dnešní době předmětem tvrdých (a mnohdy rovněž nikoliv nestranných) kritik, tj. „populární“ problematika ženských práv v islámu, tematika islámského práva a samozřejmě i pojetí džihádu.

5.3.1 C.I.M.S. (Conveying Islamic Message Society)

Činnost organizace se sídlem v egyptské Alexandrii, spadající pod dohled a vedení egyptské univerzity Al-Azhar, je vlastně rozšířením pole působnosti mateřské organizace Conveying Islamic Center, založené v roce 1929 Muhammadem Tawfikem Ahmadem, jehož hlavní náplní práce bylo publikování esejí o islámu (jejich konečný počet se údajně pohybuje kolem půl milionu), distribuovaných po celém světě. Program společnosti se soustředí především na objasňování chybných představ a domněnek o islámu. Ústředním prostředkem celosvětové osvěty, o kterou C.I.M.S. usiluje, je bezplatné rozesílání knih a brožur (v duchu džihádu je v takové záležitosti věřícímu cennější odměna Boží nežli finanční) v mnoha jazycích po celém světě s výjimkou Afghánistánu, Íránu a Iráku. Hlavní úsilí organizace směřuje ke „...zprostředkování poselství islámu...pro kohokoliv, kdo se chce o islámu dozvědět více.“¹¹⁵ Knihy jsou dostupné ve více než 100 jazycích, aby islámské poselství bylo zájemcům o toto náboženství co nejpřístupnější a bylo jim tudíž předloženo pokud možno v jejich rodném jazyce.

¹¹² Helena Pavlincová, Břetislav Horyna (eds.): *Judaismus, křesťanství, islám*. Nakladatelství Olomouc, Olomouc 2003, str. 647.

¹¹³ *Ibid.*, str. 647.

¹¹⁴ Od roku 1997 působí stejnojmenná organizace Al-Bushra, která podle vlastních slov usiluje o zprostředkování informací o „arabském křesťanském odkazu“, jež v jejich pojetí představuje třetí odkaz v řadě hned po dědictví řeckém a latinském. Pro více informací viz. <http://www.al-bushra.org/>.

¹¹⁵ „Our main target is conveying the islamic message to ... whoever wants to get more information about Islam.“ Who are we? (bez udání autora) [online]. 2010 [cit. 2011-02-27]. Dostupné na: <http://www.islamic-message.net/cims/default.aspx>.

Zdá se, že společnost v posledních letech prošla značným rozvojem a disponuje většími finančními prostředky než tomu bylo před pár lety, kdy si bylo možno zdarma objednat nanejvýše tři knihy (v současné době jsou to až tři knihy měsíčně). Přes toto omezení se však v té době na webové adrese organizace nacházela zároveň i rada pro ty, kteří by měli zájem o vícero knih, aby si je nechali zaslat jednoduše např. na adresu svého souseda. Adresy zájemců se však evidují a i po dvou letech (jak vím z osobní zkušenosti) se může stát, že se člověku objeví ve schránce další knihy, které si vůbec neobjednal.

Organizace se nijak netají tím, že jedním z jejích hlavních cílů je, prostřednictvím publikací, jež vydává, získávání nových stoupenců islámu. Proto se horlivě snaží i o to, aby se o její existenci a činnosti dozvědělo co nejvíce potenciálních konvertitů. Ti jsou pak mj. odkazováni i na služby jakési „internetové poradny“ v podobě diskuzního serveru¹¹⁶, založeného a spravovaného muslimskými studenty islámských věd pocházejícími z různých koutů světa, kteří poskytují své rady a odpovědi na otázky těch, kteří se o islám zajímají. Těm, kteří zvažují přestup k islámu nabízí „...pomoc v tom učinit to a i v prvních krocích následujících po konverzi.“¹¹⁷

Činnost společnosti C.I.M.S. je skutečně vedena nadšením a zapálením pro danou věc. Přes svoji horlivost ovšem nelze hovořit o nátlaku ani vnučování se - poskytování informací je podmíněno dobrovolným zájmem druhé strany.

5.3.2 W.A.M.Y. (World Assembly of Muslim Youth)

„Světové shromáždění muslimské mládeže“ je nevládní institucí založenou v roce 1972 v Saúdské Arábii (odkud je dodnes financována) se sídlem v Rijjádu¹¹⁸. Představuje mnohostranně zaměřenou organizaci, která sleduje mj. sloučení všech podobných islámských institucí po celém světě. Jako hlavní cíl si ovšem stanovila prezentovat „skutečnou islámskou ideologii“ založenou na „tawhídu“, tedy „jedinosti Boží“.¹¹⁹ Svoji humanitární angažovaností také horlivě přispívá k podpoře muslimského světa, pročež jí byl ve Spojených státech amerických udělen status „NGO“ („non-governmental organization“).

Prostřednictvím vyvíjení četných aktivit, jakými jsou např. pořádané přednášky a semináře, konference, společná setkání, výměnné pobyty, poutě do Mekky a Medíny a další typy akcí, oslovuje mladé muslimy, jimž se pak snaží zprostředkovat další vzdělávání a podle

¹¹⁶ Viz <http://chatislamonline.org>.

¹¹⁷ „...if you want to convert to Islam we help you do that and in your first steps after you convert to Islam.“ Chat islam online (bez udání autora) [online]. 2010 [cit. 2011-02-28]. Dostupné na: <http://chatislamonline.org/en/>.

¹¹⁸ Současným sídlem organizace je saúdská Džidda.

¹¹⁹ Luboš Kropáček: Sufismus. Dějiny islámské mystiky. Vyšehrad, Praha 2008, str. 333.

vlastních slov „naplnit tak jejich potenciál“ a to zejména pro jejich lepší integraci v evropské společnosti. O značných úspěších hovoří jasně to, že je dnes největší muslimskou mládežnickou organizací na světě s působením v pětapadesáti zemích¹²⁰, spojující více než pět set podobných organizací po celém světě a zakládající bezpočet islámských center a mešit.¹²¹

W.A.M.Y. uvádí, že je rovněž institucí, která usiluje vedle podpory vzdělanosti i o rozvoj dialogu mezi islámskými organizacemi a západními společnostmi v duchu vzájemného porozumění a uznání. Proti tomu však hovoří určité projevy v jejich publikacích. Ze strany Západu je W.A.M.Y. mnohdy vnímána jako silně netolerantní radikální instituce, přesvědčená o naprosté výlučnosti vlastní víry. „V roce 1991 vydala W.A.M.Y. knihu pod titulem *'Tawjihat Islamiya' (Islámské pohledy)*, kde bylo řečeno: *'Učte naše děti, aby se mstili se zalíbením Židům a utlačovatelům a učte je, že naše mládež v Palestině a v Al-Quds (Jeruzalémě) bude osvobozena, pakliže se opět obrátí k islámu a džihád z lásky k Bohu vykoná.'* Taková citová pohnutí jsou v *Tawjihat Islamiya* spíše pravidlem nežli výjimkou. Mnohé další publikace W.A.M.Y. byly plné prudké antisemitistické a antikřesťanské rétoriky.“¹²² V knize, která na Západě stále vyvolává značnou pozornost, je islám prezentován jako náboženství úzce spjatém s povinností džihádu, který představuje „odpověď pro židy, ty lháře“.¹²³ Od roku 1991 však nebyla již znovu publikována a její první vydání se tak stalo i posledním.

W.A.M.Y. tudíž velmi často vyvolává v Západu i podezíravost a nedůvěru. K tomu notně přispívají i její údajné vazby na rodinu bin Ládínů a spolupráce s organizací Muslimského bratrstva; s obviněními ze spojitostí s terorismem se potýká zejména v USA, kde v jisté době působil ve správě W.A.M.Y. i blízký příbuzný Usámy bin Ládina, Abdulláh bin Ládín. Jedno z obvinění směřovaných na adresu organizace se týkalo i údajné finanční

¹²⁰ Mezi těmito zeměmi organizace ročně rozděljuje okolo 5000 stipendií. Pozornost je v současné době zaměřena především na oblast Afriky, kde se W.A.M.Y. potýká s konkurenčními křesťanskými organizacemi. Marc Hujer, Andreas Lorenz, Alexander Walter Smoltczyk, Daniel Steinvorth, Volkhard Windfuhr, Bernhard Zand: Rückkehr des Allmächtigen, in: Der Spiegel 52, 2009, str. 110.

¹²¹ Např. v roce 2002 to bylo 22 mešit jen v samotném Súdánu. David J. Jonsson: Islamic Economics and the Final Jihad: The Muslim Brotherhood to the Leftist/Marxist – Islamist Alliance. Xulon Press, USA 2006, str. 259.

¹²² „1991 veröffentlichte WAMY ein Buch mit dem Titel *'Tawjihat Islamiya' (Islamische Ansichten)*, in dem erklärt wurde: *'Lehrt unsere Kinder zu lieben, dass Rache an den Juden und den Unterdrückern genommen wird und lehrt sie, dass unsere Jugend Palästina und Al-Quds [Jerusalem] befreien wird, wenn sich zum Islam zurückkehren und den Jihad um der Liebe Allahs wegen ausüben.'* Diese Gefühlsregungen in *Tawjihat Islamiya* sind eher die Regel als die Ausnahme. Viele andere Veröffentlichungen der WAMY sind mit heftig antisemitischer und antichristlicher Rhetorik gefüllt.“ Cit. podle: Lorenzo Vidino: Die Eroberung Europas durch die Muslim-Bruderschaft [online]. 2005 [cit. 2010-02-28]. Dostupné na: <http://www.meforum.org/758/die-eroberung-europas-durch-die-muslim>.

¹²³ Cit. podle: Matthew Eppstein: Saudi funding of the islamist fifth column in America: Saudi-supported islamic extremist organizations operating within the borders of the U.S.A. [online]. 10.9.2003 [cit. 2011-03-02]. Dostupné na: <http://www.proconservative.net/PCVol5Is273EpsteinTerrIslamistFifthCol.shtml>.

podpory, jež měla (či má) poskytovat různým skupinám pro realizaci teroristických útoků na Filipínách, v Kašmíru, v Izraeli a jinde. V této souvislosti bývá také zmiňováno pozvání politického leadera Hamásu Cháleda Mašála na konferenci konanou 23.10.2002 a také údajně velmi vstřícné přijetí, jehož se mu ze strany členů W.A.M.Y. dostalo.¹²⁴

Kromě toho se W.A.M.Y. obrací i na nemuslimy s cílem seznámit je s islámem „...v jeho nejryzejší podobě uceleného systému a způsobu života.“¹²⁵ Rozsáhlá publikační činnost, kterou organizace vyvíjí je určena oběma stranám, tedy jak muslimům, tak i ne-muslimům. Na své britské webové adrese nabízí velké množství materiálu dostupného volně ke stažení, jenž má čtenáři sloužit k „odhalování islámu“. Množství článků zpracovaných, řekněme, populárním a poněkud libivým způsobem v jasně apologetickém rázu, s názvy typu „Co je to islám“, „Ježíš podle islámu“, „Kdo je Muhammad“ apod. jasně hovoří o tom, komu jsou určeny. Prostor je přirozeně věnován i tématice džihádu a chybách v jeho interpretaci: „*Je džihád 'svatou válkou' ? Ne. Rozhodně ne. Džihád by nikdy neměl být pleten se svatou válkou – myšlenkou, která v islámu nemá žádné místo. Koncept svaté války se nenachází nikde v Koránu a nenajdeme ho ani v klasickém islámském učení. Jde o cizí koncept zavedený křižáky, kteří vedli 'svatou válku' proti muslimským 'nevěřícím' ve Svaté zemi.*“¹²⁶ Autor článku Muhammad Quadir zdůrazňuje, že islám připouští džihád v jeho fyzické podobě pouze v případě obrany sebe sama či obrany víry anebo jakožto boj ve prospěch těch, jejichž lidská práva byla porušena a to jedině tehdy, pokud již selhaly všechny dostupné ne-násilné prostředky k dosažení daného cíle. Pochopitelně se rovněž distancuje od extremistických projevů, avšak zcela také vylučuje možnost expanzionistického džihádu. Konec citace jasně ukazuje na „viníka“, který přišel s konceptem, jenž je dnes islámu připisován jako vlastní.

¹²⁴ Steven Emerson: Statement of Steven Emerson to the National Commission on the Terrorist Attacks Upon the United States [online]. 9.7.2003 [cit. 2011-03-02]. Dostupné na: http://www.9-11commission.gov/hearings/hearing3/witness_emerson.htm.

¹²⁵ „...in its purest form as a comprehensive system and way of life.“ What is WAMY UK [online]. 2010 [cit. 2011-02-26]. Dostupné na: <http://www.wamy.co.uk/index.php?sub=subpage&mod=about>.

¹²⁶ „Is Jihad 'Holy War'? No. Definitely not. Jihad should never be confused with Holy War – an idea that does not have a place in Islam. The concept of Holy War does not exist anywhere in the Qur'an, nor is it found in classical Islamic teaching. It is a foreign concept introduced by the Crusaders who waged 'Holy War' against the Muslim 'infidels' in the Holy Land.“ Muhammad Quadir: Jihad Striving for peace [online]. 2005 [cit. 2011-02-26]. Dostupné na: <http://www.wamy.co.uk/index.php?sub=subpage&mod=leaf&lid=14>.

6. Východiska: pochopení přínosu odlišnosti vyznání

V současné době se lze často setkat s přesvědčením, že koexistence kultur v duchu tolerance nebude funkčním modelem, pokud přinejlepším „zdvořilou lhostejnost“¹²⁷ nenahradí dialog mezi oběma stranami. Tomu však, jak soudím, nezbytně musí předcházet sebevzdělávání motivované zájmem o to, vstoupit do následného dialogu bez zbytečných averzí a falešných domněnek.

Lewis spatřuje určitou naději pro vývoj celé situace v té části muslimské populace, jež „sdílí naše hodnoty“.¹²⁸ Tento postoj má bohužel poněkud etnocentrické zabarvení. Nezbytným předpokladem pro úspěšnou a plodnou komunikaci je přirozeně i dobrovolné a vědomé přijetí odlišnosti druhé strany, které je prosto přesvědčení o nadřazenosti vlastní kultury, víry apod.

Osobně nejsem zastáncem názoru, že by mohla absolutní smířlivost a sebezapření Západu přinést ideální kompromisní řešení. Stejně tak není zapotřebí (a je to dokonce zcela nežádoucí) snažit se vlastní přesvědčení zastírat „pro dobro věci“. Respekt a tolerance vůči jinému vyznání nejsou podmíněny zřeknutím se toho vlastního. „*Kdyby věřící nebral vážně své náboženství, kdyby nebyl přesvědčen, že jeho víra vyjadřuje pravdu, že je pravdivá, nemohl by být brán vážně ani druhými; paradoxně by pak nemohl být brán vážně ani jeho deklarovaný respekt k podobnému nároku jeho partnera a jeho náboženství.*“¹²⁹ Myšlenka, že mezi potřebné předpoklady dialogu musí nutně patřit i ústupky tam, kde podle nás nejsou na místě, a v důsledku tak i narušení vlastního přesvědčení, je mylná. Ernest Gellner ve své práci „*Postmodernismus, rozum a náboženství*“¹³⁰ označuje fundamentalismus jakýmsi intelektuálním předchůdcem současného myšlení a v tomto kontextu pak rozvíjí podobnou myšlenku: „*Úcta nás však nenutí zamlžovat ty aspekty, kde s fundamentalisty nesouhlasíme. Vlastně by úcta k pravdě, kterou nám odkázali, byla nevěrná sama sobě, kdyby ten nesouhlas měla zakrývat.*“¹³¹

Právě díky oné jinakosti si lze z dialogu dvou kultur či dvou vyznání přinést v ideálním případě vzájemné obohacení, jako tomu ostatně bylo po mnohá staletí. Snad tomu

¹²⁷ Tomáš Halík: *Prolínání světů: Ze života světových náboženství*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2006, str. 243.

¹²⁸ „*In most other countries in the region, there are people who share our values, sympathize with us, and would like to share our way of life.*“ Bernard Lewis: *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. Phoenix, London 2004, str. 140.

¹²⁹ Tomáš Halík: *Prolínání světů: Ze života světových náboženství*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2006, str. 244.

¹³⁰ Porovnává zde tři ideologické proudy zasazené do moderní doby: náboženský fundamentalismus, relativismus a „osvěcenský racionalismus“ (k jehož odkazu se sám hlásí). Ernest Gellner: *Postmodernismus, rozum a náboženství*, in: *Proglas 1*, 1997, roč.8, str. 21-26.

¹³¹ *Ibid.*, str. 26.

brání dnešní přesvědčení „přetechnizovaných“ společností, že už vlastně není nic, v čem by jim mohl být islámský svět zásadním přínosem (podobnou překážku zde představuje rovněž nikoliv neobvyklý a zčásti jistě oprávněný odmítavý postoj islámského světa k západním hodnotám, kultuře a materialismu). Ovšem zvědavost je člověku vlastním atributem; tu však nesmí přehlušit deformující prvek strachu, jenž se v důsledku nutně musí projevit určitou formou agrese, ať už verbální či fyzickou. Příznivé však je to, že máme k mírovému dialogu k dispozici celou řadu podkladů, o něž je možno se opřít. Avšak důležitější než hledání toho, co je oběma stranám společné, je schopnost přijmout vzájemnou odlišnost. Jedině tak je možné vyvíjet plodnou výměnu a vzájemně se seznamovat s novými rozměry náboženského života. Osobně jsem totiž přesvědčena, že stále existují fascinující a inspirující dimenze a kvality náboženského života, jež zůstávají mnohým skryty. Odhlédneme-li od přínosů pro rozvoj v materiální rovině (jež zde ani nebyly předmětem zájmu) a obrátíme-li se k rovině náboženské, disponuje islámský svět bezpochyby velkým potenciálem; avšak totéž platí pro svět západní. Protože bez ohledu na dobu, na technickou vyspělost a mnohé další okolnosti, zůstává nadále náboženství tím, co prostupuje lidskou společnost.

Závěr

Předmětem této práce byl nástin té formy povinnosti džihádu, jež se v obecném pohledu jeví jako spíše okrajová. Mým cílem bylo zaměřit pozornost na to, jakou roli hrají ve formování vztahů západního a islámského světa mylné interpretace a prostřednictvím nahlédnutí do oblasti „džihádu perem“ alespoň stručně představit i další rozměr obsáhlé škály významů, jíž se tento termín pyšní.

Postoj veřejnosti, ať už chceme nebo nikoliv, formují zprávy a díla kvalitní méně či více. Ukázalo se být problematickým aspektem věci, je-li v těchto pracech obsažen subjektivní postoj některých autorů, čerpajících z vlastních negativních zkušeností, resp. domněnek. V těchto případech se jeví takové „vzdělávání“ široké veřejnosti jako krajně nezodpovědné.

Je třeba se snažit uvědomit si všechny souvislosti a každý případ nahlížet individuálně na základě konkrétních podkladů a zbavit se tak pohodlných tendencí generalizovat. Protože jak jsme viděli, ukázat prstem na viníka je rozhodně snazší, než se pokoušet hledat příčiny konfliktů. Dějinný vývoj, politické a sociální situace a další faktory mají na celé věci podíl. Ano, rovněž i náboženské smýšlení, ale stejně tak i intervence Západu, ať už v rovině politické či umělecké.

Apriori nedůvěra či averze založená na osobním konfliktu není na místě a rozhodně nemůže ve výsledku představovat žádný přínos. Každá mince má dvě strany. Otázka zní, kterou z nich chceme vidět, resp. vídat raději – džihád al-qalam může z tohoto pohledu představovat tu pozitivnější a sympatičtější oproti té druhé, s níž jsme neustále konfrontováni a která je nám díky tomu tak „dobře známa“.

Použitá literatura

Prameny

Bakr Salwa, Ezbidí Basem, Jawhar Hassan Dato' Mohammed, Karcic Fikret, Kassab-Hassan Hanan, Zaidi Mazhar: *The West and the Muslim World: A Muslim position*. Institut für Auslandsbeziehungen (ifa), Stuttgart 2004. ISBN 978-3-89892-758-1.

Huntington Samuel P.: *The Clash of Civilizations?*, in: Paul James, Peter Mandaville (eds.): *Globalization and culture*, Vol. 2 (Globalizing religions). MPG Books Group Bodlin and King's Lynn, Great Britain 2010. ISBN 978-1-41291-953-1.

Khomeinī Imām: *The Greatest Jihād al-Akbar. Combat with the Self*. The Institute for Compilation and Publication of Imām Khomeinī's Works (International Affairs Department), Tehran 2003.

Korán, z arabského originálu přeložil Ivan Hrbek, Academia, Praha 2000. ISBN 80-200-0246-4.

Lewis Bernard: *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. Phoenix, London 2004. ISBN 978-0-7538-1752-0.

Qutb Sayyid: *Milestones*. SIME journal, USA 2005. ISBN 978-0892590766.

Qutb Sayyid: *The America I Have Seen. In the Scale of Human Values*, in: Kamal Abdel Malek (ed.): *America in An Arab Mirror: Images of America in Arabic Travel Literature: An Anthology*. Saint Martin's Press, New York 2000. ISBN 978-0312229634.

Rothkranz Johannes: *Kdo skutečně řídí islám*. Radomír Fiksa 2009. ISBN 978-80-904365-1-0.

Said Edward: *Orientalismus: Západní koncepce Orientu*. Paseka, Praha 2008. ISBN 978-80-7185-921-5.

Said Edward: *The Clash of ignorance?*, in: Paul James, Peter Mandaville (eds.): *Globalization and culture*, Vol. 2 (Globalizing religions). MPG Books Group Bodlin and King's Lynn, Great Britain 2010. ISBN 978-1-41291-953-1.

Warraq Ibn: *Proč nejsem muslimem. Nekompromisní kritika islámského fundamentalismu*. Votobia, Praha 2005. ISBN 80-7220-234-0.

Sekundární literatura

Armstrong Karen: *The Battle for God*. Ballantine Books, New York 2001. ISBN 978-0345391698.

Beinert Wolfgang: *Křesťanský fundamentalismus*, in: Teologické texty, 1997, č.1.

Denny Frederick M.: *Islám a muslimská obec*. Prostor, Praha 2003. ISBN 80-7260-088-5.

Gellner Ernest: *Postmodernismus, rozum a náboženství*, in: Proglas 1, 1997, roč.8.

Halík Tomáš: *Prolínání světů: Ze života světových náboženství*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2006. ISBN 80-7106-834-9.

Hujer Marc, Lorenz Andreas, Smolczyk Alexander Walter, Steinvorth Daniel, Windfuhr Volkhard, Zand Bernhard: *Rückkehr des Allmächtigen*, in: Der Spiegel 52, 2009.

Introvigne Massimo: *Islamský fundamentalismus a terorismus: Od Hamasu po Al-Kaidu*, in: Grešková Lucia (ed.): *Terorismus v náboženskom kontexte. Ústav pre vzťahy štátu a cirkví*, Bratislava 2003. ISBN: 80-89096-10-7.

Jonsson David J.: *Islamic Economics and the Final Jihad: The Muslim Brotherhood to the Leftist/Marxist – Islamist Alliance*. Xulon Press, USA 2006. ISBN 978-1597819800.

Kepel Gilles: *Válka v srdci islámu*. Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum, Praha 2006. ISBN 80-246-1217-8.

Kropáček Luboš: *Islámský fundamentalismus*. Vyšehrad, Praha 1996. ISBN 80-7021-168-7.

Kropáček Luboš: *Půlměsíc na severní obloze, in: Variace na Korán. Islám v diaspoře*.
Orientální ústav Akademie věd ČR, Praha 1999. ISBN 80-85425-34-3.

Kropáček Luboš: *Islám a Západ. Historická paměť a současná krize*. Vyšehrad, Praha 2002.
ISBN 80-7021-540-2.

Kropáček Luboš: *Vicesměrné perspektivy evropských muslimů, in: Islám v Evropě:
obohacení, nebo nebezpečí?* CEP, Praha 2006. ISBN 80-86547-53-1.

Kropáček Luboš: *Súfismus. Dějiny islámské mystiky*. Vyšehrad, Praha 2008. ISBN 978-80-
7021-817-4.

Küng Hans, Josef van Ess: *Islám a křesťanství*. Vyšehrad, Praha 1998. ISBN 80-7021-262-4.

Lewis Bernard: *Dějiny Blízkého východu*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2002. ISBN
80-7106-191-3.

Mendel Miloš: *Džihád. Islámské koncepce šíření víry*. Atlantis, Brno 1997. ISBN 80-7108-
151-5.

Mendel Miloš: *Islámské pojetí míru a války, in: Neužil Oldřich a Mizerová Alena (eds.):
Islám a jeho svět*. Moravské zemské muzeum, Nadace Litera, Brno 1995. ISBN 80-7028-
075-1.

Mendel Miloš: *S puškou a Koránem*. Orientální ústav AV ČR, v.v.i., Praha 2008. ISBN 80-
85425-63-5.

Moin Baqer: *Khomeini: Life of the Ayatollah*. I.B.Tauris, London 1999. ISBN 978-
1845117900.

Müller Zdeněk: *Islám a islamismus. Dilema náboženství a politiky*. Academia, Praha 2010.
ISBN 978-80-200-1818-2.

Müller Zdeněk: *Svaté války a civilizační tolerance*. Academia, Praha 2005. ISBN 80-200-1355-5.

Noorani Abdul Gafoor: *Islam&Jihad. Prejudice versus reality*. Zed Books, London/New York 2002. ISBN 978-1842772713.

Vahdat Farzin: *God and juggernaut. Iran's intellectual encounter with modernity*. Syracuse University Press, New York 2002. ISBN 978-0815629221.

Encyklopedie a slovníky

Martin Richard C. (ed.): *Encyclopedia of Islam & the Muslim World, Vol.1*. Macmillan Reference USA, USA 2004. ISBN 978-0028656038.

Ostřanský Bronislav: *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*. Nakladatelství Libri, Praha 2009. ISBN 978-80-7277-404-3.

Pavlincová Helena, Horyna Břetislav (eds.): *Judaismus, křesťanství, islám*. Nakladatelství Olomouc, Olomouc 2003. ISBN 80-7182-165-9.

Elektronické zdroje

Baixas Lionel: Maulana Abul Ala Maudoodi [online]. 2008 [cit. 2011-03-14]. Dostupné na: http://www.massviolence.org/Maudoodi-1903-1979-Maulana-Abul-Ala?decoupe_recherche=maudoodi.

Barsamian David: Interview with Edward W. Said [online]. 2001 [cit. 2011-02-24]. Dostupné na: <http://www.progressive.org/0901/intv1101.html>.

Brtnický Michael: Politický islám, islamismus a teoretická východiska jeho sunnitské větve [online]. 23.3.2008 [cit. 2011-01-20]. Dostupné na: <http://www.globalpolitics.cz/clanky/sunnitsky-islamismus>.

Burns John F: Cameron Criticizes 'Multiculturalism' in Britain [online]. 5.2.2001 [cit. 2011-02-16]. Dostupné na:

http://www.nytimes.com/2011/02/06/world/europe/06britain.html?_r=1&scp=3&sq=david%20cameron&st=cse.

Caldwell Christopher: Aféra Fallacciová [online]. 20.1.2003 [cit. 2010-12-10]. Dostupné na:

<http://www.revuepolitika.cz/clanky/749/afera-fallaciova>.

Emerson Steven: Statement of Steven Emerson to the National Commission on the Terrorist Attacks Upon the United States [online]. 9.7.2003 [cit. 2011-03-02]. Dostupné na:

http://www.9-11commission.gov/hearings/hearing3/witness_emerson.htm.

Eppstein Matthew: Saudi funding of the islamist fifth column in America: Saudi-supported islamic extremist organizations operating within the borders of the U.S.A. [online]. 10.9.2003 [cit. 2011-03-02]. Dostupné na:

<http://www.proconservative.net/PCVol5Is273EpsteinTerrIslamistFifthCol.shtml>.

Hesová Zora: Džihád mezi politikou a náboženstvím. Hledání logiky „islámského terorismu“ [online]. 20.7.2010. [cit. 2011-01-20]. Dostupné na: <http://www.amo.cz/publikace/dzihad-mezi-politikou-a-nabozenstvim---hledani-logiky-islamskeho-terorismu.html>.

Hesová Zora: Islámská republika nebo „klerokracie“ [online]. 2010 [cit. 2011-02-20]. Dostupné na: <http://www.amo.cz/publikace/islamska-republika-nebo-klerokracie.html>.

Jabbour Nabeel T.: Why do they hate US? [online]. [cit. 2011-03-05]. Dostupné na:

<http://www.nabeeljabbour.com/articles/why-hate.html>.

Le Quesne Nicholas: Trying to Bridge a Great Divide [online]. 2000 [cit. 2011-02-12].

Dostupné na: http://www.time.com/time/innovators/spirituality/profile_ramadan2.html#.

Pauker Benjamin: Epiphanies from Tariq Ramadan [online]. 2011 [cit. 2011-02-13].

Dostupné na:

http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/01/02/epiphanies_from_tariq_ramadan.

Quadir Muhammad: Jihad Striving for peace [online]. 2005 [cit. 2011-02-26]. Dostupné na: <http://www.wamy.co.uk/index.php?sub=subpage&mod=leaf&lid=14>.

Ramadan Tariq: Free speech and civic responsibility [online]. 6.2.2006 [cit. 2010-12-15]. Dostupné na: <http://www.tariqramadan.com/Free-speech-and-civic.html>.

Ramadan Tariq: Stop blaming West [online]. 15.11.2007 [cit. 2011-02-10]. Dostupné na: <http://muslimmedianetwork.com/mmn/?p=1502>.

Ramadan Tariq: Swiss minaret ban: Can Europe learn to trust its Muslim citizens? [online]. 1.12.2009 [cit. 2011-01-20]. Dostupné na: <http://www.csmonitor.com/Commentary/Opinion/2009/1201/p09s01-coop.html/%28page%29/2>.

Ramadan Tariq: Why I'm Banned in the USA [online]. 1.10.2006 [cit. 2011-02-12]. Dostupné na: <http://www.washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2006/09/29/AR2006092901334.html>.

Sayyid Abul A'la Maududi [online]. 6.5.2009 [cit. 2011-01-20]. Dostupné na: <http://www.islamtimes.org/vdca.onyk49nomgt14.html>.

Shaykh Suhayb Hasan: An Introduction to the Sciences of Hadith [online]. [cit. 2011-02-16]. Dostupné na: <http://www.sunnahonline.com/ilm/sunnah/0008.htm>.

Stephens Bret: How to Manage Savagery [online]. 2009 [cit. 2011-02-16]. Dostupné na: <http://www.commentarymagazine.com/article/how-to-manage-savagery/>.

Streusand Douglas E.: Evropský islám nebo islámská Evropa? [online]. 7.6.2006 [cit. 2011-02-01]. Dostupné na: <http://liberalnimuslimove.blog.cz/0606/evropsky-islam-nebo-islamska-evropa>.

Vidino Lorenzo: Die Eroberung Europas durch die Muslim-Bruderschaft [online]. 2005 [cit. 2010-02-28]. Dostupné na: <http://www.meforum.org/758/die-eroberung-europas-durch-die-muslim>.

Wright Lawrence: Ayman al-Zawahiri - The man behind bin Laden [online]. 2003 [cit. 2011-02-07]. Dostupné na: <http://www.kashmirherald.com/profiles/zawahiri2.html>.

<http://www.al-bushra.org/>.

Chat islam online [online]. 2010 [cit. 2011-02-28]. Dostupné na:

<http://chatislamonline.org/en/>.

Imam Khomeini's Letter to Mikhail Gorbachev [online]. [cit. 2011-02-20]. Dostupné na:

<http://www.ghadeer.org/english/imam/letter%20Imam/callto/callto2.html>.

Kardinál Vlk varuje: Evropské unii hrozí islamizace [online]. 5.1.2010 [cit. 2010-12-10].

Dostupné na: http://www.lidovky.cz/kardinal-vlak-varoval-evropske-unii-hrozi-islamizace-f98-/ln_domov.asp?c=A100105_160133_ln_domov_glu.

Moslems gestört: 800 Euro Strafe für jodelnden Steirer [online]. 2010 [cit. 2011-03-10].

Dostupné na: <http://koptisch.wordpress.com/2010/12/20/moslems-gestort-800-euro-strafe-fur-jodelnden-steirerklang-wie-muezzin/>.

Pohádky o terorismu [online]. 23.12.2010 [cit. 2010-12-26]. Dostupné na:

http://m.ihned.cz/c4-10005590-48926710-700000_ekodetail-pohadky-o-terorismu.

What is WAMY UK [online]. 2010 [cit. 2011-02-26]. Dostupné na:

<http://www.wamy.co.uk/index.php?sub=subpage&mod=about>.

Who are we? [online]. 2010 [cit. 2011-02-27]. Dostupné na: [http://www.islamic-](http://www.islamic-message.net/cims/default.aspx)

[message.net/cims/default.aspx](http://www.islamic-message.net/cims/default.aspx).