

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy
Ústav Blízkého východu a Afriky

Štěpán Macháček

Disertační práce

ISLÁM NA BALKÁNĚ
V POSTKOMUNISTICKÉM OBDOBÍ

Proměny a nové formy islámu
v jihovýchodní Evropě v letech 1990-2005

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

Studijní program: Historické vědy

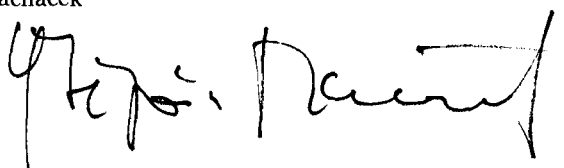
Studijní obor: Dějiny a kultury zemí Asie a Afriky

Praha 2006

Prohlašuji a svým podpisem stvrzuji, že jsem tuto
disertační práci vypracoval samostatně a to na základě
uvedených pramenů a literatury.

V Praze-Dejvicích dne 9. května 2006

Štěpán Macháček

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Štěpán Macháček', written in a cursive style.

*Tuto práci věnuji své babičce, která se o mě během procesu psaní neúnavně
starala a kterou jsem ve svém tvůrčím zápalu určitě ne jednou
nezaslouženě odbyl.*

OBSAH

I. Muslimové a islám na Balkáně

I.a	Úvod do problematiky a metodologické poznámky	/3
I.b	Poznámka k literatuře a pramenům	/11
	I.ba Literatura	/12
	I.bb Prameny	/18
I.c	Současná muslimská populace na Balkáně	/22
	I.ca Etnické skupiny balkánských muslimů v jednotlivých zemích	/27
	I.cb Aktuální demografická situace	/40
	I.cc Problém definice balkánských muslimů	/46

II. Islámské vzdělávací instituce

II.a	Islámské školy na komunistickém Balkáně	/51
	II.aa Jugoslávie: období útlumu islámských aktivit	/53
	II.ab Rozkvět islámského školství v socialistické Jugoslávii	/61
II.b	Rozvoj islámského školství po roce 1990	/68
	II.ba Islámské kurzy a náboženská výuka ve školách	/69
	II.bb Rozšíření a transformace balkánských <i>medres</i>	/77
	II.bba Financování <i>medres</i>	/85
	II.bbb Nové poslání balkánských <i>medres</i>	/92
	II.bbc Osnovy a profesori	/97
	II.bbd Studenti balkánských <i>medres</i>	/102
II.bc	Vysoké islámské školství na Balkáně	/106

III. Směry islámského aktivizmu na Balkáně

III.a	Mystické řády.....	/125
III.aa	Historická přítomnost mystických řádů na Balkáně.....	/125
III.ab	Dervišské řády na komunistickém Balkáně.....	/128
III.ac	Rozkvět <i>tarīq</i> na Kosovu a v Makedonii	/132
III.ad	Současná situace dervišských řádů v Albánii a Bosně.....	/140
III.b	Mezinárodní islámské organizace na Balkáně.....	/149
III.ba	Příchod mezinárodních islámských organizací na Balkán.....	/152
III.bb	Typologie islámských organizací.....	/154
III.bc	Aktivita organizací a jejich vztahy s balkánskými vládami.....	/164
III.bca	Bosna a Hercegovina.....	/164
III.bcb	Albánie.....	/170
III.bcc	Kosovo, Republika Makedonie a Sandžak.....	/177
III.c	Domácí islámský aktivizmus.....	/183
III.ca	Islámská sdružení.....	/185
III.cb	Islámský aktivistický tisk.....	/193
III.cc	Další formy náboženského aktivizmu.....	/198
	Závěr.....	/201
	 Bibliografie a reference.....	 /209
	Seznam vyobrazení.....	/215
	Rejstřík osobních a místních jmen.....	/217

I. MUSLIMOVÉ A ISLÁM NA BALKÁNĚ

I.a Úvod do problematiky a metodologické poznámky

Na rozdíl od mediální říše byl na akademické a odborné úrovni již široce akceptován „neislámský“ přístup ke studiu problémů současných muslimských zemí a společností. Klasické orientalistické tendence dívat se na všechny společenské či politické procesy, probíhající v oblastech historicky ovlivněných islámskou kulturou, skrze islám jakožto hlavní politický a společenský faktor nejsou již dnes považovány za metodologicky relevantní pro vysvětlení dnešních otázek s tímto regionem spojených. Namísto islámu jako pozadí a východiska ke studiu například blízkovýchodních zemí a společností jsou pro výzkum těchto oblastí často používány metody antropologie, sociologie, politologie a ekonomie a dalších společenských věd, pomocí nichž je možné dojít ke skutečnému jádru problémů současných muslimských zemí.

Role zdánlivě všemocného islámu, islamismu nebo islámského fundamentalismu poněkud bledne ve světle moderních fundovaných studií, metodologicky zakotvených v uvedených společenských vědách. Tak například období občanské války v Alžírsku v devadesátých letech 20. století, během níž zahynulo noži ozbrojených skupin a gangů nebo kulkami ze zbraní alžírské armády téměř čtvrt milionu lidí, už dnes není některými odborníky nahlíženo jako důsledek vzepětí islamismu v zemi a jeho úspěchu mezi Alžířany, kteří chtěli skoncovat s vládou zkorumpovaného nacionalistického režimu. Alžírský konflikt dnes bývá vykládán spíše jako důsledek zoufalé sociální situace širokých vrstev mladých a většinou nábožensky nepřilíš horlivých lidí spojené s nespokojeností některých společenských skupin, jakými byli tradiční menší a střední obchodníci. Ti byli zbaveni svého původního vlivného ekonomického a politického postavení současným nacionalistickým a socialistickým režimem polovojenského charakteru. Úspěchy islamistické politické strany v Alžírsku je tak třeba chápat v tomto světle, nikoliv jako náhlou touhu Alžířanů po vytvoření islámského státu a zavedení absolutní autority islámského práva.

Podobně třeba problém rychlého růstu počtu obyvatel a vysoké porodnosti v arabských zemích ve srovnání například se zeměmi evropskými je někdy zjednodušeně vysvětlován islámskými příkazy či požadavky na početnost muslimské populace a na co největší počet dětí v muslimských rodinách. Tyto islámské požadavky spolu s vlivem

konzervativního duchovenstva, které přesvědčuje věřící o škodlivosti používání antikoncepčních prostředků a o povinnosti muslimských rodičů přivádět na svět co možná nejvíce dětí bývají uváděny jako hlavní překážka úsilí „osvícených“ vlád a režimů o snížení ekonomicky nebezpečného populačního růstu ve svých zemích. Ani zde ale není islám a jeho učení a požadavky v odborných studiích shledáván jako příčina stojící za tímto problémem. Islámská artikulace odporu proti snahám o redukcii populačního růstu je spíše jen odrazem hlubších kulturních a ekonomických předpokladů, které za celým tímto fenoménem ve skutečnosti stojí. Míra porodnosti a počet dětí v rodinách muslimských feláhů se ostatně od jejich křesťanských sousedů ve venkovském prostředí Horního Egypta prakticky neliší.¹

Jako třetí příklad je možné ukázat takovýto posun v chápání procesů a událostí v muslimských zemích na případě zdánlivě velkého úspěchu islamismu, a to íránské „islámské“ revoluci. I přes islámskou terminologii, náboženské symboly a skutečnost, že vůdci této revoluce byli příslušníci íránského ší'itského duchovenstva měla íránská revoluce bezpochyby především sociální kořeny. Také v tomto případě podpořila rozčarovaná a nespokojená významná část íránského obyvatelstva svržení vládnoucího režimu považovaného za zkorumpovaný nikoliv nutně v touze vytvořit stát v náboženském duchu, vedený islámským duchovenstvem, nýbrž především v naději v jakoukoliv změnu. Žádná alternativní síla, než duchovenstvo, která by byla schopna takového převratu, přitom v té době reálně neexistovala. Byli to mocní obchodníci z bázáru, kteří finančně podpořili Chomejního revoluci, a to především proto, že jejich ekonomická pozice byla bezprostředně ohrožena šáhovými politickými kroky. Přestože tedy íránská revoluce používala všudypřítomnou islámskou rétoriku, jejími hlavními motivy byly sociální nespokojenost a strach ze ztráty ekonomické síly na straně tradiční obchodnické vrstvy. Někteří autoři vidí v íránské revoluci její levicový charakter, který měla v šedesátých a sedmdesátých letech 20. století mnohá další sociální hnutí po celém světě, přestože se odvíjela v odlišném kulturním prostředí a tudíž bez islámské komponenty.² Íránský revoluční režim se ostatně v prvních letech následujících po revoluci choval velmi podobně jako jiné revoluční režimy. Jeho kroky přitom neměly s islámem nic společného. Zahrnovaly rozsáhlé čistky ve všech vrstvách společnosti. Kdo ideologicky neodpovídal potřebám nového režimu, musel opustit svou práci. Tak dopadli například mnozí učitelé a profesori na íránských školách. Mezi povinnými hodinami náboženství nebo Chomejního

¹ Pro některé antropologické přístupy k této problematice viz např. Kamran ASDAR ALI, *Planning the Family in Egypt*.

² Relativizováním specifčnosti islámských hnutí a revolucí a jejich srovnáním s jinými revolučními proudy a skupinami jinde ve světě se zabývá např. Olivier ROY, *Globalized Islam*.

odkazu na základních a středních íránských školách, na nichž byl úspěch žáka podstatnější než jeho výkony například v hodinách matematiky a mezi povinnými hodinami marxismu-leninismu v jiných částech světa, kde byl dobrý úspěch rovněž základem celkově úspěšného studia, přitom v podstatě není žádný rozdíl.³

Různé nové přístupy ke studiu problémů Blízkého východu, arabských zemí či jiných regionů se musí odrazit také v používané terminologii. Odtud pramení autorova averze k používání termínů jako islámský svět, svět islámu, islámské země a podobně. Uvedené termíny jsou v médiích nadužívané pro zjednodušující vymezení „nezápadního“ světa sousedícího s Evropou a nesou v sobě kulturalistický pohled na dění v okolním světě.⁴ Odpůrci uvedených termínů v diskusích o vhodnosti jejich používání argumentují především tím, že pokud je nějaký geografický či společenský celek pojmenován a definován podle převažujícího náboženství obyvatel, které v něm žijí, pak musí mít svůj protějšek v jiných, podobně definovaných celcích. Málokdy se ale mluví o „hinduistickém světě“, „buddhistickém světě“ a velmi neobvyklé je také definování Evropy, Spojených států nebo jižní Ameriky jako „křesťanského světa“ nebo „světa křesťanství“. Země, kde převládá křesťanské náboženství, jsou totiž navzájem mnohdy naprosto odlišné ve všech aspektech společenského a politického života. Definovat Spojené státy, jižní Ameriku a třeba některé africké země jako jeden „křesťanský svět“ může snad jedině klerik či misionář, nikoliv ale sociální vědec. Proto také autorovi připadá jako vhodnější používat pro současné země tzv. „islámského světa“ terminologii založenou na národnostním charakteru té které země (arabské země, Turecko, Írán), na regionálním principu (Blízký východ, Severní Afrika) nebo třeba na základě ekonomické charakteristiky (rozvojové země, ropné arabské státy apod.). Na druhou stranu autor připouští, že v některých případech, kdy se danou oblastí zabývá například religionista nebo sociolog náboženství, je třeba poukázat či nějakým termínem označit země, kde se většina populace hlásí k islámu. V takových případech, kterým je i tato práce, autor navrhuje a bude se důsledně držet termínu „muslimské země“, který nikterak nehodnotí kulturní nebo politický charakter toho kterého státu.

V tomto případě je ale potřeba mít na mysli, že, přestože se to jeví jako těžko přijatelné, existuje i v dnešní Evropě několik zemí, na něž by se takto definovaný termín „muslimská země“ (tedy země, kde se většina obyvatelstva hlásí k islámu) vztahoval.

³ Zajímavým příspěvkem k problematice íránského porevolučního školství je Reza ARJMAND, *Education and Empowerment of the Religious Elite in Iran*.

⁴ Na tomto místě je nutné dodat poznámku k terminologii používané v samotných sledovaných zemích. Termíny „islámské země“ a „islámský svět“ jsou také v těchto zemích široce používané, především ale nábožensky orientovanými médii. Toto použití uvedených termínů by nemělo ospravedlňovat jejich užívání v západní odborné literatuře.

Donedávna byla jedinou evropskou zemí s nadpoloviční většinou muslimského obyvatelstva Albánie. Po balkánských válkách a politických událostech v regionu v devadesátých letech 20. století se ale na mapě Evropy objevily další dvě prakticky nezávislé země s většinovou muslimskou populací. Kosovo s drtivě převažujícím procentem obyvatelstva, které se hlásí k islámu je sice v době psaní práce de iure stále ještě součástí Srbska, prakticky ale funguje jako samostatný stát. V Bosně a Hercegovině tvoří muslimská populace vůči ostatním vyznáním (rozdělíme-li místní křesťany na pravoslavné a katolíky) relativní většinu a některé odhady (sčítání obyvatelstva nebylo po bosenské válce dodnes provedeno) tvrdí, že dnes již představují nadpoloviční většinu obyvatelstva této země.

Pro úplnost ještě zbývá zaujmout postoj k definici termínu „muslimský svět“, který je také velmi často používán. Autor jej v této práci tehdy, kdy neoznačuje pouze muslimské země tak, jak byly definovány výše, ale označuje také země, kde jsou muslimové menšinou, imigrantskou komunitou apod., tedy například i země Západní Evropy. Autor chápe a používá termín „muslimský svět“ spíše v abstraktní rovině, označujíc všechny muslimy na světě bez ohledu na to, kde se fyzicky nacházejí. Prakticky se tedy kryje s arabským výrazem *umma*, kterým islámští duchovní označují „muslimský lid“. Termín má opět smysl především pro religionistiku nebo sociologii náboženství. Probraná terminologie není sjednocená ani na akademické úrovni, proto pokládal autor studie za užitečné vysvětlit svůj postoj k uvedeným výrazům přinejmenším pro účely této práce.

Autor začal úvodní kapitulu úvahou nad přístupy ke studiu současných „islámských zemí“ z toho důvodu, že zkoumaná oblast Balkánu je názorným příkladem, která zpochybňuje opodstatněnost termínu „islámský svět“ a rozbíjí představy o společných základních rysech muslimských zemí. Přestože jsou na Balkáně muslimské země a také další země s významným podílem muslimské populace, neexistuje nic kromě historických pout a náboženství části obyvatel, co by spojovalo například Albánii s Marokem nebo Bosnu s Indonésií. Také v případě Balkánu a nejvíce pak v pohledu na válku v Bosně a Hercegovině existovaly na Západě (ale i v muslimských zemích) tendence vysvětlovat tento konflikt náboženskými důvody a přítomností islámu v této zemi. V některých případech tento pohled sloužil propagandě z obou stran. Srbská média varovala před narůstajícím „islámským fundamentalismem“ v Bosně a před pokusy vytvořit z Bosny „islámský stát“ (tyto obavy byly jistou dobu sdíleny také Spojenými státy). Na druhé straně ale také někteří bosňáčtí politici a náboženští představitelé předkládali světu (a především muslimskému světu) bosenskou válku jako válku za vymazání přítomnosti islámu z evropské mapy, aby tak posílili solidaritu muslimů na

celém světě a zvýšili šance na materiální pomoc Bosňákům z muslimských zemí. Na balkánském příkladu je ale naprosto zjevné, že cesta k pochopení současných problémů muslimských zemí nevede skrze přítomnost islámu v té které zemi. Pro evropskou veřejnost musely být televizní záběry z Bosny, zachycující některé projevy islámské solidarity s bosenskými muslimy, velmi překvapující a možná i šokující. Vousatí *mudžáhidé*, kteří vyměnili afghánské bojiště za smrkové lesy střední Bosny, íránské a saúdské peníze a zbraně, které se do Bosny valily během války i po ní, bosensští muslimové a muslimky oblékající se v blízkovýchodním stylu a tlačící se v bosenských mešitách – obrázky z Evropy skutečně nečekané. Albánské členství v Organizaci islámské konference, výstavba stovek nových a často obrovských mešit, z nichž mnohé financovaly islámské organizace z arabských zemí nebo Turecka, zakládání desítek islámských náboženských škol. To vše vzbuzovalo u západních politiků a veřejnosti obavy z radikalizace balkánských muslimů. Blížší pohled na tyto události a jevy nicméně odhalí, jak byl i v tomto případě islám a muslimská solidarita umně instrumentalizován podobně, jako se to děje v jiných muslimských zemích. V Bosně a Hercegovině a v menší míře také na Kosovu a v Albánii využili místní političtí vůdci náboženské cítění muslimského obyvatelstva jako nástroj pro své politické programy.

Po uvedené autorově kritice určitých přístupů ke studiím současných muslimských zemí se může zdát, že touto kritikou popřel důvod, proč se zabývat tématem „současný islám na Balkáně“. Autor by ale nerad vzbudil dojem, že je přesvědčen o tom, že v dnešním světě islám vlastně vůbec neexistuje a pokud ano, pak nemá žádný smysl jej zkoumat. Stojí si za tím, že není užitečné hledat islám za všemi společenskými a politickými problémy například arabského světa. Na druhou stranu islám jako náboženství samozřejmě existuje a v moderním světě zároveň prochází některými zásadními proměnami, týkajícími se především samotného charakteru a společenské role (nejen) tohoto náboženství. Je-li islám nahlížen nikoli z pozice politologie nebo ekonomie, ale z perspektivy sociologie nebo sociologie náboženství, pak současný islám vystupuje jako zcela autonomní fenomén, který již není pevně spojen s určitou geograficky definovanou společností. Islám prochází zhruba od poloviny dvacátého století procesem individualizace víry. Na rozdíl od západního křesťanství ale nebyl dosud tento proces v případě islámu završen. Stupeň pokročilosti tohoto procesu závisí na stupni modernizace dané společnosti nebo komunity a zároveň je také typickým projevem této modernizace.⁵ Náboženství tak přestává být neoddělitelným rysem tradičních společností a stává se autonomním fenoménem ve společnostech moderních. Mladí muslimští chlapani a dívky,

⁵ Proměny sociologického charakteru náboženství, zejména křesťanství v Západní Evropě dobře postihla francouzská autorka Danièle HERVIEU-LÉGER: *Le Pèlerin et le converti*.

narození v moderních arabských velkoměstech, jako je Káhira nebo Alžír, v sekulárně orientovaných rodinách a navštěvující sekulární školy nejsou aktivními a praktikujícími muslimy proto, že se narodili jako muslimové v tradičním prostředí, kde by otázky, zda chodit do mešity či nikoliv nebyly vůbec myslitelné, nýbrž proto, že se tak sami z vlastní vůle rozhodli (skutečnost, že je k tomu mohla vést různá sdružení či organizace, na podstatě věci nic nemění). Sami se o náboženství začali zajímat, číst náboženskou literaturu a chodit do mešity a to kolikrát i přes (anebo třeba právě pro) skutečnost, že jejich rodiče třeba vedli naprosto nenáboženský život a do mešity v životě nevstoupili.

Autor si je vědom, že uvedený příklad je velmi hrubou a zjednodušující ilustrací rozdílu v charakteru mezi dnešním, moderním a lze jej snad nazvat i „globálním“ islámem a mezi tradičním muslimským náboženským cítěním, kdy jsou lidé muslimy proto, že se narodili v muslimském prostředí a muslimské společnosti, kde byly náboženské praktiky neoddělitelnou součástí každodenního života. V případě těchto „tradičních věřících“ byly náboženské vědomosti většinou předávány v rodinném prostředí, případně prostřednictvím místního islámského duchovního a otázka „proč se modlím“ nepřišla těmto věřícím vůbec na mysl. Ze sociologického hlediska je také příznačné, že „noví“ či „dobrovolní“ muslimové tvoří jen určitý segment v dnešní muslimské společnosti, zatímco „tradiční věřící“ představovali před začátkem procesu modernizace společnosti a individualizace víry téměř veškeré muslimské obyvatelstvo.

Proces individualizace islámu se projevil především mezi početnou muslimskou diasporou žijící například v západoevropských zemích. Po odloučení od svého tradičního prostředí skončili v naprosto moderních a sekularizovaných evropských společnostech, kde nemá náboženství již žádnou sociální funkci. Tento vývoj v proměnách charakteru víry spolu s novými a dostupnými metodami mediálního přenosu informací a znalostí, vedl k bezprecedentní globalizaci islámského myšlení. Dnes je proto možné hovořit o „globalizovaném islámu“, který je zbaven svých tradičních společenských funkcí, oddělen od svého tradičního prostředí na geograficky definované „půdě islámu“ a z něhož byla odstraněna regionální specifika praktikování víry. Takto definovaný „globalizovaný islám“ je možné popsat jako individuální, aktivistický, neinstitucionalizovaný a myšlenkově blízký spíše přísnějším proudům islámského myšlenkového spektra, nikoliv však k proudům extremistickým.⁶

Balkánští muslimové zůstali v době, kdy tento proces individualizace islámu ve světě nastal a probíhal, od ostatního muslimského světa izolovaní. Jejich izolace byla dána

⁶ Oliver Roy při analýze změn v charakteru islámu ve druhé polovině 20. století operuje s termíny „deteritorializace islámu“ či „dekulturizovaný islám“ a hovoří o „ztrátě sociální autority náboženství“. Viz Oliver ROY, *Globalized Islam*, 21-38.

jednak jejich pozicí muslimské menšiny v převážně jinověreckých společnostech v post-osmanském období, jednak situací, kdy žili v zemích, kde přibližně čtyřicet let vládly komunistické režimy uplatňující ateizační politiku. Je třeba upřesnit, že pro muslimy v Jugoslávii se situace začala měnit k lepšímu už od šedesátých let 20. století, muslimské komunity v Albánii a Bulharsku se ale nových kontaktů s ostatním muslimským světem dočkaly až v roce 1990, kdy komunistické režimy padly a hranice balkánských států se otevřely. Počínaje devadesátými léty pak byly obnoveny poměrně intenzivní styky balkánských muslimů s muslimskými zeměmi Asie a Afriky. Tragický válečný konflikt v Bosně a Hercegovině a později na Kosovu přispěl k navázání některých přímých styků mezi balkánskými muslimskými komunitami a islámskými organizacemi z jiných muslimských zemí. Byla to ale spíše všeobecná atmosféra rekonstrukce občanských a náboženských svobod, která stála za postupným procesem zapojení se balkánských muslimů do globalizovaného muslimského světa.

Předchozí stránky napsal autor především proto, aby obhájil samotné téma této disertační práce. S vědomím a za souhlasu s obecným přesvědčením o určité zastaralosti studií „o islámu“ na poli některých sociálních věd se autor rozhodl učinit „islám na Balkáně“ tématem studie. Stále je totiž přesvědčen, že není bez zajímavosti sledovat současné procesy a trendy v religiozitě lidí, měnící se povahu víry, postoj mladých generací k náboženství a vývoj islámských proudů a myšlení obzvláště v tak specifických podmínkách, jaké představuje region jihovýchodní Evropy. Autor si je vědom (a nebylo to ani cílem této práce), že politické a sociální problémy současného Balkánu nelze vysvětlovat přítomností islámu v tomto regionu. Je zřejmé, že pokud tvrdil, že islám nehraje v ekonomických a politických procesech dnešních například blízkovýchodních zemí žádnou významnou roli, pak musí mít toto tvrzení dvojnásobnou platnost v případě muslimských společností na Balkáně. Po stažení se Osmanské říše z tohoto regionu byl islám na Balkáně zcela marginalizován a nadále již nehrál žádnou významnou roli ve veřejném a politickém životě nově ustavených národních států, nemluvě o komunistickém období po druhé světové válce. Ve zkoumané době po roce 1990 ale islám přeci jen získal v balkánské politice na určitém významu, i když šlo spíše o využívání islámských symbolů pro konkrétní a zcela „neislámské“ politické cíle.

Pro postižení směru a proměn, kterými současný balkánský islám prochází, vybral autor několik aspektů, které do hloubky prozkoumal a které podle jeho názoru představují nejdůležitější záchytné body. Pro sledování proměn náboženství jsou důležité dvě hlavní linie. Jednou je náboženství institucionální, které hlídá a jehož směřování určuje formální klérus (což se v případě islámu, který klérus ani církev nezná, může zdát bezpředmětné, avšak v balkánských podmínkách je i islám značně institucionalizovaný). Druhou linií

jsou nezávislé náboženské aktivity, za nimiž stojí nevládní organizace, občanská sdružení nebo věřící jednotlivci. Pro určení dalšího vývoje institucionálního islámu na Balkáně považuje autor za podstatné analyzovat islámské školství v balkánských zemích, které je z převážné části pod kontrolou oficiálních institucí a které obrovsky expandovalo právě po roce 1990. Sledování a analýze tohoto fenoménu bude věnován oddíl II této práce. Nositelem hlubších proměn v samotném charakteru náboženství je ale aktivistický, tedy „nezávislý“ islámský sektor. V rámci tohoto odvětví islámského dění na Balkáně považoval autor za podstatné rovněž oddělit od sebe mnohdy poněkud divoké, misionářské aktivity různých zahraničních organizací a autochtonní, domácí islámský aktivizmus, který již odráží skutečný vývoj islámu na Balkáně. Těmto neformálním aktivitám bude věnován oddíl III této práce. Autor se nebude příliš zabývat politickými aspekty „islamizace“ a vztahů balkánských muslimů s některými islámskými zeměmi, neboť politický vývoj není předmětem této studie. Práce se využívání islámu a islámských institucí pro politické účely dotkne pouze okrajově na místech, kde to autor považoval za užitečné.

I.b Poznámka k literatuře a pramenům

Ještě před samotným přehledem a kritikou dostupné literatury a pramenů bude užitečné uvést autorovu jazykovou výbavu pro práci v terénu i s literaturou, z čehož se vyjasní hranice, jimiž je přehled limitován. Pokud jde o práci s primárními a sekundárními prameny, týkajícími se balkánského islámu a balkánských muslimských skupin, pak byl autor vybaven pasivní i aktivní znalostí balkánských slovanských jazyků, především srbochorvatštiny (nazývané dnes v jednotlivých balkánských zemích a jednotlivými národy různě: jako chorvatština, srbština či bosenština; někteří rodilí mluvčí, aby se vyhnuli označení tohoto jazyka národním jménem, mu prostě říkají „*naš jezik*“), v menší míře také makedonštiny a bulharštiny.⁷ Stupeň autorovy znalosti těchto slovanských jazyků mu umožnil pohodlně číst knihy a tisk a vést rozhovory s místními lidmi, zaměřené na získání primárních informací.

Znalost pro výzkum islámu na Balkáně důležitého jazyka, a to albánštiny, pro autora bohužel zůstala nedostíženou metou, a tak byl především ve studiu albánsky psaných pramenů relevantních pro tento výzkum značně limitován. Nicméně jak na Kosovu, tak v Republice Makedonii jsou v malé míře dostupné i místní materiály psané ve slovanských jazycích. Situace byla příznivější ve sféře mluveného slova, tj. při získávání informací prostřednictvím rozhovorů v albánsky mluvících oblastech. Většina Albánců na Kosovu, především střední a starší generace, totiž dodnes perfektně rozumí a plynně hovoří srbsky. Vzhledem k neustálému konfliktu se srbským, resp. jugoslávským státem a k událostem z let 1998/99 ale ochota kosovských Albánců hovořit tímto slovanským jazykem není příliš velká a bylo tak zapotřebí určité diplomatické taktiky a přesvědčování ze strany autora, že je cizinec, aby byla komunikace v srbštině pohodlná. Komunikace s Albánci (a Turky) v Republice Makedonii byla ještě jednodušší, neboť místní menšiny nikdy neměly autonomní školský systém, jaký fungoval na Kosovu a všichni jsou tak schopni dobře rozumět a mluvit makedonsky, případně i srbsky, a to včetně mladých

⁷ Autor se nakonec rozhodl používat nadále ve své práci pro bývalý srbochorvatký jazyk vždy takový název, který je odpovídá danému období nebo dané situaci. V případech, týkajících se jugoslávského období, tak bude nazýván jako srbochorvatština, při probírání situace po rozpadu Jugoslávie bude označován názvy bosenština, chorvatština nebo srbština, přestože se bude prakticky jednat o stále tentýž slovanský jazyk (jazykovědci dotčených jihoslovanských národů nechť tuto praktickou poznámku prominou).

generací.⁸ Největší jazykový problém tak nastal pro autora v Albánii samotné, kde většina obyvatel hovoří skutečně pouze albánsky (a pokud nějakým cizím jazykem, pak je to italština). Psané prameny z Albánie tak nemohly být z důvodu neznalosti jazyka pro tuto práci využity.

Specifická situace islámských institucí v Albánii, o níž bude v práci řeč, má ale za následek, že mnozí mladí Albánci, pracující v islámských školách a organizacích, mluví velmi dobře arabsky. Ve snaze získat informace o aktuální situaci v oblasti islámu v Albánii proto autor vyhledával právě tyto lidi a pro rozhovory tak mohl využít svých znalostí arabského jazyka. Pochopitelně je třeba přiznat, že výběr informátorů byl tímto omezením značně zúžen a mohl být i poněkud jednostranný. K této skutečnosti pak musel autor při využívání získaných informací přihlížet. Podobně využil arabštinu při rozhovorech s některými mladšími lidmi z kosovských islámských institucí, kteří už neuměli (případně nechtěli) mluvit srbsky. Vedle albánštiny nemá autor ani dostatečné znalosti tureckého jazyka. Turečtina je ovšem důležitá spíše pro historiky, zabývající se osmanským Balkánem. Pro výzkum současné situace balkánských muslimů není její znalost nevyhnutelná.

Pokud jde o západní literaturu k tématu, mohl autor vzhledem ke svým jazykovým znalostem využít anglicky a francouzsky psané práce. Ostatně, nejvíce relevantní literatury bylo publikováno právě v těchto dvou jazycích. Autor proto předesílá, že nenechal s literaturou německou a připouští, že některé důležité práce psané německy mohou v následujícím přehledu chybět.

I.ba Literatura

Téma této studie je sice současné a stále se vyvíjející, není to ale problematika, která by plnila stránky denního tisku. Proto není překvapující, že také relevantní literatura je poměrně skrovná. Existuje celá řada prací osmanistů a turkologů, které se zabývají dějinami Balkánu a otázkami islámu a muslimů v této části Evropy v osmanském období (otázky islamizace Balkánu, vztahy s neislámskými evropskými mocnostmi apod.). Literatura, zaměřená na osudy muslimů a vývoj islámu na Balkáně v době post-osmanské, je ale poměrně vzácná. Pokud jde o historické práce, jsou to buď knihy zabývající se

⁸ Vzhledem ke společné jugoslávské minulosti skutečně není problém se na většině míst bývalých jugoslávských republik dosud domluvit srbochorvatsky. Kromě mediálního jazykového působení také mnozí lidé například z Republiky Makedonie nebo Kosova studovali, pracovali nebo sloužili v centrálních oblastech bývalé Jugoslávie (Chorvatsku, Srbsku).

obecnější, politickou historií balkánského prostoru, anebo národní historie jednotlivých nově ustavených národů a států na Balkáně. Muslimům se v ani jednom z uvedených typů prací nevěnuje soustředěná pozornost, v národních dějinách jsou otázky muslimských menšin spíše záměrně marginalizovány, případně jsou zdejší muslimové spojováni s nepřátelským osmanským režimem. Existuje poměrně rozsáhlá turecká literatura, která se většinou specificky zabývá tureckými menšinami na Balkáně. Ta ale bývá podobně nacionalisticky tendenční, i když z opačné strany, jako jsou práce „národních“ balkánských historiků.

Česky psaná literatura, která se nějakým způsobem balkánského islámu a balkánských muslimů týká, je velmi skromná. Z osmanistických prací vyniká sborník, který vyšel pod vedením Zdeňky Veselé v roce 1977 pod názvem *Osmanská moc ve střední a jihovýchodní Evropě v 16.-18. století*. V něm obsažené příspěvky českých a jugoslávských historiků se dotýkají různých aspektů osmanské společnosti na Balkáně, včetně pohledů na problematickou otázku islamizace. Z prací českých historiků budou uvedeny jen ty, které vyšly v době po roce 1990. Kromě knih Ladislava Hladkého, věnovaných historii Bosny a Hercegoviny, se ale muslimskému obyvatelstvu Balkánu věnují jen okrajově. Hladký se ve své práci *Bosenská otázka v 19. a 20. století* mj. průběžně zabývá etnogenezí bosenského muslimského národa a na několika místech se dotýká také vztahů bosenských muslimů s Osmanskou říší po rakousko-uherské okupaci Bosny, budování islámských institucí, stavu islámského školství a roli, kterou islámské kruhy sehrály v politickém vývoji Bosny a Hercegoviny po rozpadu Jugoslávie. V edici Nakladatelství Lidové Noviny, zaměřené na historické práce o jednotlivých státech nebo regionech, vyšly mimo jiné *Dějiny Bulharska*, *Dějiny Makedonie*, *Dějiny Srbska* a *Dějiny jihoslovanských zemí*.⁹ V případě prvních tří prací, jejichž autorem je Jan Rychlík, jde bohužel o téměř nekritické přejímání národních dějin uvedených zemí. Osmanská epocha je v těchto pracích pojednána velmi stručně a celkově pohlížena jako období dlouhé turecké okupace, které bylo překážkou v rozvoji slovanských křesťanských národů a během kterého se tyto „národy“ po celou dobu osmanské vlády pokoušely „osvobodit“ z „turecké nadvlády“. Muslimské menšiny a islám v post-osmanském období jsou v knihách zmíněny jen okrajově. *Dějiny jihoslovanských zemí* od kolektivu autorů se převážně soustředí na vznik a vývoj Jugoslávie a menšinami se zabývá spíše z hlediska etnického a politického. V souvislosti s rozpadem Jugoslávie a následnými válečnými konflikty vyšlo několik původních českých prací k tomuto tématu, zaměřených převážně

⁹ Miroslav ŠESTÁK a spol., *Dějiny jihoslovanských zemí*. Jan RYCHLÍK, *Dějiny Bulharska*. Jan RYCHLÍK a Miroslav KOUBA, *Dějiny Makedonie*. Jan PELIKÁN a spol., *Dějiny Srbska*.

politologicky.¹⁰ Islámem na Balkáně ve 20. století jako specifickým fenoménem se dosud, ať už z kulturního, politologického, sociologického nebo religionistického pohledu, žádný z českých autorů podrobněji nezabýval. V devadesátých letech vyšlo v češtině také několik překladů knih o historii Balkánu a prací rozebírajících balkánské války v posledním desetiletí 20. století.¹¹

Není s podivem, že ani domácí balkánská akademická půda do roku 1990 neoplývala literaturou o islámu a muslimských komunitách v regionu. V Albánii zřejmě nebylo během tuhého stalinistického režimu vhodné prostředí pro produkci takových prací, zatímco v Bulharsku, kde probíhaly od šedesátých let do konce komunistického režimu masivní kampaně pobulharšťování muslimských menšin vycházely etnografické práce, jejichž cílem bylo dokázat bulharských původ ať už *Pomaků*, nebo bulharských Turků.¹² S dostatečně kritickým přístupem jsou ale i tyto práce poměrně bohatým zdrojem informací o životě bulharské muslimské komunity. Ze tří komunistických zemí regionu pouze v Jugoslávii vycházely seriózní vědecké práce věnované muslimské historii a společnosti v jihovýchodní Evropě. Většinou šlo o studie, které se zabývaly předjugoslávským obdobím a za jejich vznikem stáli orientalisté z jugoslávské akademie věd. Kvalitní práce, specializované například na muslimské školství v Bosně do vzniku Jugoslávie, vycházely už od šedesátých let.¹³ Po oficiálním uznání bosenských muslimů jako konstitutivního jugoslávského národa na přelomu šedesátých a sedmdesátých let vznikla první velká vlna prací, věnujících se jugoslávským muslimům, převážně tedy srbochorvatsky mluvícím bosenským Muslimům. Práce z této vlny byly věnované především muslimskému kulturnímu dědictví (architektuře, poezii), osmanské historii Bosny a Balkánu, ale také předosmanské bosenské historii, kdy se někteří národní muslimští historici snažili dokázat prastarost nově uznaného muslimského (původně bosenského) národa.¹⁴ V této době bylo také v Sarajevu a Bělehradě vyprodukováno mnoho kvalitních historických studií, zabývajících se dílčími aspekty muslimského společenství v Bosně a na širším Balkáně v období před vznikem Jugoslávie.¹⁵ Jugoslávský

¹⁰ Pro jejich přehled, stejně jako celkovou historiografii Bosny a Hercegoviny, viz Ladislav HLADKÝ, *Bosenská otázka*, 10-25.

¹¹ Popularizační, čtivě napsaná kniha M. W. WEITHMANN, *Balkán. 2000 let mezi Východem a Západem*, nebo poněkud románově psaná práce Misha GLENNY, *Balkán 1804-1999*.

¹² Viz Lenka NAHODILOVÁ, *Bulharofonní muslimové*, 36.

¹³ Pouze příklady prací, které jsou relevantní pro tuto studii: Hajrudin ĆURIC, *Školske prilike muslimana u Bosni i Hercegovini 1800-1878*. Jašar REDŽEPAGIĆ, *Razvoj prosvete i školstva albanske narodnosti na teritoriju današnje Jugoslavije do 1918*.

¹⁴ Kvalitní a kompaktní práci o kulturní historii bosenských Muslimů z této doby je především kniha Smaila Baliće, který žil ve vídeňské emigraci: Smail BALIĆ, *Kultura Bošnjaka*.

¹⁵ Průkopnickou prací byl například přehled a historie islámských mystických řádů na území Jugoslávie: Džemal ČEHAJIĆ, *Derviški redovi u Jugoslovenskim zemljama*. Jiné práce se opět

orientalista Hasan Kaleshi se v sedmdesátých a osmdesátých letech zabýval historií I současnou situací dervišských řádů na Balkáně, své práce ale publikoval především v němčině. Až do devadesátých let přitom v balkánských zemích nevznikla žádná syntetická práce věnovaná historii bosenských nebo balkánských muslimů, natož studie o islámu na Balkáně v post-osmanském období.

V devadesátých letech, v kontextu rozpadu Jugoslávie, nebývalé síly nacionalistických propagand a zvláště pak bosenské války v letech 1992-95, kterou Bosňáci považují za agresi proti jejich zemi a snahu vymazat jejich národ a islám z tohoto regionu, nastal přímo boom nacionalisticky laděné literatury na téma bosňáckého národa a jeho odvěkých nepřátel. Konečně byly vydány i první syntetické historie bosenských muslimů, pojaté ovšem jako národní historie bosňáckého národa. Nejpopulárnější z nich je práce Mustafy Imamoviće.¹⁶ Většina bosenské (stejně tak i chorvatské nebo srbské) literatury z této doby se však podstatně vzdaluje standardům seriózní vědecké práce a může tak být historiky používána spíše jako pramen, než jako odborná literatura (Imamović v tomto směru přeci jen kvalitativně poněkud vystupuje z jinak celkově nízkého průměru). Pro celkovou společenskou a ekonomickou atmosféru poválečné Bosny a Hercegoviny je ostatně příznačné, že žádná kvalitní akademická produkce, blížíící se jugoslávskému standardu osmdesátých let, nemá velkou šanci vzniknout.

Přes všechn poválečný a nacionalistický balast se ale přeci jen objevilo několik prací, které jsou pro studium islámu v Bosně a Hercegovině ve 20. století poměrně užitečné. Dobrým zdrojem informací je například Trhuljova monografie o hnutí Mladí Muslimové, případně nedávno vydaný první svazek rozsáhlé práce o moderním islámském myšlení v Bosně a Hercegovině od děkana Fakulty islámských věd v Sarajevu Enesa Kariće.¹⁷ Karićova kniha není přesně řečeno hluboká analýza vývoje islámských směrů v Bosně, ovšem po vydání připravovaného druhého svazku se stane první solidní syntézou o islámském modernizmu a reformizmu a vlivu těchto proudů na bosenské islámské myšlení. Také v jiných zemích bývalé Jugoslávie se pomalu začínají objevovat hodnotnější publikace, byť oproti časům SFRJ v podstatně skromnějším nákladu i provedení. Příkladem může být pro tuto studii užitečná kniha Dragana Novakoviće o vývoji školství Islámského společenství v Jugoslávii.¹⁸ Rovněž v Bulharsku se po roce 1990 začaly vydávat zajímavé studie řešící dříve tabuizovaná témata bulharských etnických a

věnovaly muslimskému školství: Hajrudin ĆURIC, *Muslimansko školstvo u Bosni i Hercegovini do 1918*. Mustafa MEMIC, *Velika medresa i njeni učenici u revolucionarnom pokretu*.

¹⁶ Mustafa IMAMOVIĆ, *Historija Bošnjaka*. Další národní historií je např. Mehmedalija BOJIĆ, *Historija Bosne i Bošnjaka*.

¹⁷ Sead TRHULJ, *Mladi Muslimani*. Enes KARIĆ, *Prilozi za povijest islamskog mišljenija*.

¹⁸ Драган НОВАКОВИЋ, *Школство Исламске заједнице*.

muslimských menšin. Valeri Stojanov napsal kvalitní práci o osudech bulharské turecké populace po roce 1878 a Antonina Željzkova publikovala několik knih o muslimech v Bulharsku v komunistickém období a o jejich negativním obrazu v bulharské národní historiografii.¹⁹ Z výše zmíněných jazykových důvodů zůstala situace na poli albánsky psaných vědeckých prací po roce 1990 autorovi neznámá.

Ani západní produkce nepřekypuje tituly pojednávajícími o současném islámu na Balkáně. Tentokrát budou zcela stranou ponechány historické, mnohdy osmanistické západní práce zabývající se Balkánem a budou zmíněny jen studie, které se přímo vztahují k tématu této práce. Na prvním místě je třeba uvést francouzskou produkci z pracoven skupiny francouzských odborníků, zabývajících se současným islámem na Balkáně z několika různých aspektů. Průlomem na poli zájmu o soudobý balkánský islám byla dnes už klasická a poněkud encyklopedická práce Alexandra Popovice *Les Musulmans des Balkans a l'époque post-ottomane*. Autor v ní předkládá stručný a poněkud suchý přehled dostupných informací o situaci muslimů, oficiálních islámských institucí a islámských mystických řádů v balkánských zemích od roku 1878 do osmdesátých let 20. století.²⁰ V pozdější *Les Musulmans Yougoslaves 1945-1989* se dotkl privilegií, kterým se u jugoslávského komunistického režimu těšilo oficiální Islámské společenství v sedmdesátých a osmdesátých letech, za což se dostal do nepřízně dnešních bosňáckých nacionalistických kruhů. Vedle těchto obecnějších prací o jugoslávských muslimech publikoval Popovic také několik knih věnovaných současnému fungování islámských mystických řádů na Balkáně. Nejobširnější z této řady je kniha *Les derviches balkaniques hier et aujourd'hui*, poskytující podobně, jako kniha o muslimech v post-osmanské době, encyklopedický přehled a zároveň slušný objem ve své době zcela vzácných informací o tomto fenoménu. Podrobněji se zabýval konkrétním mystickým řádem rifa'ija na Balkáně v práci nazvané *Un ordre de derviches en terre d'Europe: la Rifa'iyya*. Popovicovy knihy nejsou nijak hlubokými vědeckými analýzami, nicméně v osmdesátých letech přinášely do té doby na západě těžko dostupné (i když ne zcela vyčerpávající, jak sám autor na mnoha místech uznává) informace o aktuálním stavu islámu na Balkáně. Popovicova kolegyně a spolupracovnice z CNRS, historička Nathalie Clayer se specializuje na albánsky mluvící oblasti Balkánu a pokračovala v prohloubení výzkumu v devadesátých letech již dobře dosažitelných derviškých mystických řádů na Balkáně.

¹⁹ Валери СТОЯНОВ, *Турското население в България между полюсите на етническата политика*. Antonina ZHELJAZKOVA, *Relations of Compatibility and Incompatibility between Christians and Muslims in Bulgaria*. Антонина ЖЕЛЯЗКОВА, *Проблемът за достоверността на някой домашни извори тайно залежали в българската историография*.

²⁰ POPOVIC (*1931) vystudoval před svým odchodem do Francie klasickou orientalistiku v Bělehradě. Dnes působí jako vědecký pracovník CNRS v Paříži.

Vydala výbornou a velmi plasticky pojatou monografii o řádu Chalwātija *Mystiques, État et Société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XV siècle à nos jours* a studii o mystických řádech v Albánii *L'Albanie, pays des derviches: les ordres mystiques musulmans en Albanie*. Ve sborníku svých článků věnovaných utváření národní identity u Albánců, nazvaném *Religion et nation chez les Albanais*, se Clayer zabývá místem islámu v této národní konstrukci a sleduje rovněž poslední vývoj na scéně islámu v Albánii. Dalším francouzským autorem, studujícím současný balkánský islám spíše politologickou optikou, je Xavier Bougarel. Spolu s Clayer připravil sborník nazvaný *Le Nouvel Islam balkanique*, ve kterém kolektiv autorů sleduje vzájemné vztahy mezi politikou a islámem v různých balkánských zemích po roce 1990. Terčem pozornosti přispěvatelů do sborníku je také angažovanost různých arabských a jiných muslimských států a islámských mezinárodních organizací v procesu náboženské obnovy mezi muslimskými komunitami v těchto evropských zemích.

Rovněž v anglicky psané literatuře se objevilo několik studií, vztahujících se k tématu této práce. Známa Norrisova knížka *Islam in the Balkans* je historickou prací, v níž autor poukazuje na historické vazby mezi balkánskými muslimy a arabským světem, zřejmě ve snaze otupit představu, že islám na Balkáně byl vždy jen důsledkem osmanského a tureckého působení. Syntetickou prací a „národní“ historií bosenských Muslimů napsanou v zahraničí je kniha amerického autora Marka Pinsona z osmdesátých let.²¹ Kvalitní studii o politickém postoji muslimů a vývoji islámu v Bosně a Hercegovině v době Rakousko-uherské okupace představuje knížka *Islam under the Double Eagle*.²² Ke stejnému období bosenských dějin vyšla v angličtině poměrně útlá, nicméně informativní práce bosenského teologa Fikreta Karčiće o reakcích muslimů a přizpůsobování se islámu novým podmínkám moderní společnosti a státu, které s sebou přinesli Rakušané.²³ Z pozice sociologie a antropologie vznikly koncem osmdesátých let dvě zajímavé studie pojednávající o islámu v tehdy ještě socialistické Bosně a Hercegovině. Tone Bringa publikovala výsledky svého antropologického výzkumu ve smíšené muslimsko – katolické vesnici ve střední Bosně, kde sledovala mimo jiné reálnou úlohu náboženství a zvyků v životě bosenských muslimů a postihla některé podstatné změny, které se koncem osmdesátých let začaly v přístupu bosenských muslimů k náboženství projevovat.²⁴ Cornelia Sorabji k lítosti mnohých odborníků nepublikovala svoji bezesporu přínosnou doktorskou disertaci, založenou na sociologickém výzkumu

²¹ Mark PINSON, *The Muslims of Bosnia-Herzegovina*.

²² Robert J. DONIA, *Islam under the Double Eagle*.

²³ Fikret KARČIĆ, *The Bosniaks and the Challenges of Modernity*.

²⁴ Tone BRINGA, *Being Muslim the Bosnian Way*.

v socialistickém Sarajevu rovněž koncem osmdesátých let.²⁵ Některá svá zjištění o měnícím se charakteru islámu v Sarajevu uveřejnila ve dvou drobných, ale velmi zajímavých člancích.²⁶ V devadesátých letech se také objevilo několik anglicky psaných prací zaměřených na problematiku muslimských menšin na Balkáně, většinou objasňujících otázku národních identit a vztahy mezi těmito menšinami a státem. Dobrým počinem na tomto poli byla publikace sborníku *Muslim Identity and the Balkan State*.²⁷ V angličtině vyšlo také několik prací zabývajících se postavením muslimských menšin v Bulharsku, buď jako součást uvedené sbírky, nebo jako samostatné studie, např. *Turkish and Other Muslim Minorities in Bulgaria* od Aliho Eminova nebo již citovaná anglicky psaná práce Antoniny Željzkové. Turecká menšina v Bulharsku se stala také předmětem zájmu některých tureckých autorů, nejčastěji citovanými jsou Bilâl Şimşir a Kemal Karpat.²⁸ Práce tureckých autorů o tureckých menšinách na Balkáně musí ale být posuzovány dostatečně kriticky, stejně jako práce jejich balkánských kolegů.

I.bb Prameny

S ohledem na uvedenou situaci v oblasti odborné literatury k tématu je zřejmé, že výzkum a výsledná práce musela být z převážné části založena na studiu primárních a sekundárních pramenů. Původním záměrem této disertace bylo zmapovat a analyzovat dění a vývoj v oblasti islámských aktivit ve všech balkánských postkomunistických zemích s významnou muslimskou populací, tj. v Albánii, Bulharsku a zemích bývalé Jugoslávie. Během výzkumu se ale tento záměr ukázal příliš širokým, a to doslova, totiž v geografickém slova smyslu. V rámci této studie tedy nakonec nebylo možné z časových i materiálních důvodů postihnout do hloubky procesy ve všech uvedených zemích a jazyková překážka v podobě neznalosti albánštiny zabránila autorovi hlouběji se zabývat děním v Albánii. Nakonec byl záběr práce zúžen tak, že hlouběji a systematicky jsou postíženy procesy proměn a vývoje islámu po roce 1990 pouze v Bosně a Hercegovině. V letech 2004 a 2005 měl autor možnost strávit několik měsíců intenzivním studiem materiálů v Sarajevu a provést přitom hlubší výzkum v podobě osobních rozhovorů, práce

²⁵ Nепublikovaná doktorská disertace Cornelia SORABJI byla obhájena na univerzitě v Cambridge v roce 1989 pod názvem *Muslim Identity and Islamic Faith in Socialist Sarajevo*.

²⁶ SORABJI, Cornelia. *Islamic Revival and Marriage in Bosnia*. In: JIMMA (Journal of Institut of Muslim Minority Affairs) 2/1988.

Cornelia SORABJI. *Mixed Motives: Islam, Nationalism and Mevluds in an unstable Yugoslavia*.

²⁷ Hugh POULTON a Suha TAJI-FAROUKI, *Muslim Identity and the Balkan State*.

²⁸ Bilâl ŞİMŞİR, *The Turks of Bulgaria (1878-1985)*. Kemal KARPAT, *The Turks of Bulgaria: the History, Culture and Political Fate of a Minority*.

v sarajevských knihovnách, četby tisku a sledování elektronických médií.²⁹ Během následné výzkumné cesty do dalších částí balkánského poloostrova, kde žijí muslimské komunity, konkrétně do Sandžaku, Kosova, Republiky Makedonie a Albánie, autor uskutečnil předem připravené a přesně cílené rozhovory, a to především s lidmi odpovědnými za fungování islámských vzdělávacích institucích v těchto zemích a regionech. Materiál z těchto oblastí poslouží spíše jako doplňkové a srovnávací informace k hlavní oblasti zájmu, tedy Bosně a Hercegovině, bez ambicí obsáhnout danou problematiku v těchto zemích vyčerpávajícím způsobem.

Hlavním sekundárním pramenem, se kterým autor pro účely výzkumu pracoval, byla místní média, ať už tištěná, nebo elektronická. V Bosně a Hercegovině se po roce 1990 podstatně rozšířila nabídka periodik s islámskou tematikou. Výhoda tištěných médií oproti elektronickým, především pak internetu, spočívá v šanci objektivně zjistit, jaký mají náklad, jak moc jsou čtena, jak na ně reagují jiná média a jakou tedy mají v porovnání například s jinými tištěnými tituly společenskou váhu. Výhodou je také jejich ne-anonymita a tudíž možnost kontaktovat vydavatele, šéfredaktora apod. Hlavním a nejstarším obecně dostupným islámským periodikem, vycházejícím v Bosně a Hercegovině, je čtrnáctideník *Preporod* [Obroda]. Vychází v nezměněné frekvenci od roku 1970 jako hlavní titul oficiálního Islámského společenství Jugoslávie, dnes Islámského společenství Bosny a Hercegoviny. V současnosti vychází tento časopis novinového formátu v rozsahu asi 30 stran a je plně v rukou zmíněné oficiální islámské instituce a tudíž oficiální *ulemy*, jejíž stanoviska také odráží.³⁰ Informuje především o náboženských aktivitách organizovaných Islámským společenstvím (bosensky *Islamska zajednica*; nadále IZ), o islámských školách, řízených IZ atd. Málokdy přináší informace o nezávislých islámských aktivitách v zemi či dokonce o činnosti proudů a skupin, které stojí vůči vedení IZ v opozici. Podobné je postavení měsíčníku *Glas Islama* [Hlas islámu], který vydává pobočka IZ Bosny a Hercegoviny ve střediskovém městě Sandžaku Novém Pazaru od roku 1997. Bosenské IZ dále vydává každé dva měsíce dvojčíslo časopisu *Glasnik* [Věstník], který je nenahraditelným zdrojem přesnějších informací o chodu IZ (o personálních otázkách, finančních záležitostech, vzdělávacím systému, zahraničních

²⁹ Několikaměsíční pobyt v Sarajevu byl autorovi umožněn získáním grantu Ministerstva zahraničních věcí České republiky č. RM 03/26/04, jehož výstupem bylo vypracování studie o působení mezinárodních islámských organizací na Balkáně pro potřeby ministerstva.

³⁰ V mnoha případech budou v práci uváděny původně arabské či turecké výrazy v podobě, v jaké se dnes běžně užívají v balkánských jazycích. Vzhledem k podobnému systému deklinace v jihoslovanských jazycích a v češtině budou tyto termíny v práci také skloňovány, což se může zdát na první pohled nestandardní (např. *ta ulema* ve smyslu *to duchovenstvo*; od původně arabského plurálu *'ulamā'* apod.). Tento způsob se zdál autorovi přirozenější, než násilné používání transkripce původních arabských výrazů.

návštěvách apod.). Zvláště jeho letní číslo bývá nabitě zpracovanými informacemi a statistikami za předešlý rok. *Glasnik*, vycházející od roku 1940, není narozdíl od předchozích dvou titulů určen široké veřejnosti. Naproti tomu dnes v Bosně existuje několik tematicky islámských periodik, která jsou na oficiálním IZ nezávislá. Nejčtenějším z nich je časopis *Saff* [Řada věřících při muslimské modlitbě], který vychází každých čtrnáct dní a je blízký radikálnějšímu islámským kruhům v Bosně, stojícím většinou mimo působnost IZ. Časopis mimochodem také velmi svérázně komentuje mezinárodní a domácí politické události. Jiným nezávislým islámským časopisem jsou *Novi horizonti* [Nové horizonty], které vydává skupina islámských aktivistů sdružených kolem některých islámských škol ve střední Bosně. Obecně je považován za spíše teologicky zaměřený časopis, svými názory blízký salafistickému proudu. Pro sběr informací o aktivitách derviškých řádů v Bosně a Hercegovině je důležitá ročenka *Šebi Arus*, kterou vydává od roku 1974 oficiální sdružení derviškých řádů v BaH *Tarikatski centar*.³¹ Od roku 2004 vychází nepravidelně několikrát ročně časopis *Kelamu 'l Šifá* [Léčivé slovo], vydávaný *naqšbandijskou tekijí* v obci Kaćuni ve střední Bosně, který je rovněž cenným zdrojem informací o súfijských aktivitách v BaH. Kromě zmíněných časopisů vychází v Bosně ještě několik dalších, ne již tolik vlivných a rozšířených periodik s islámskou tematikou, o nichž bude pojednáno v příslušné kapitole.

Jako zdroj informací pro tuto práci posloužila také obecně zaměřená média. V Bosně vychází několik společensko-politických týdeníků, z nichž nejvlivnější jsou *Bosenskohercegovački Dani* nebo jen *BH Dani* [Bosensko-hercegovské dny] a *Slobodna Bosna* [Svobodná Bosna]. Ani jeden z nich dokonale neodpovídá běžným západním standardům seriózní žurnalistiky (což platí o balkánských médiích obecně), takže informace, které tyto časopisy přinášejí, je třeba využívat obezřetně a pokud možno je dále prověřovat. Zvláště *BH Dani* patří ale stále ještě k tomu nejserióznějšímu, co bosenský mediální trh nabízí. Oba uvedené časopisy vyjadřují občanské, tj. v bosenském prostředí anti-nacionalistické názory. Soustavně napadají nacionalistické aktivity (včetně bosňáckých) a mnohé křiklavé náboženské projevy a události. Proto byly jejich články a názory sledovány pro vyvážení informací, které přináší islámsky orientovaný tisk.

Uvedená islámská i obecná periodika byla studována systematicky v bosenských knihovnách. Ostatní, společensky méně vlivné časopisy byly počty pouze příležitostně. Totéž platí pro bosenské deníky, které pochopitelně nebylo možné z technických a časových důvodů soustavně procházet. V Sarajevu vycházející deníky jsou v současnosti pouze dva. *Dnevni Avaz* [Denní hlas] je blízký nacionalistickému bosňáckému proudu a

³¹ *Šebi Arus* je název vzpomínkového dne na velikána islámské mystiky Dželaluddina Rümího, který se na celém světě slaví každoročně 17. prosince.

straně SDA, zatímco tradiční *Oslobođenje* [Osvobození], které vycházelo už za komunistické Jugoslávie, je blízké levicovým a obecněji pak „občanským“, tedy anti-nacionalistickým názorům.

Problém použití webových stránek jako pramenu informací pro vědeckou práci je zřejmý. Anonymita autorů a redaktorů, nezjistitelná obliba a vliv jednotlivých webových stránek, nejasné financování a v neposlední řadě nejistá stabilita fungování stránek (může se stát, že webový zdroj, na nějž je odkazováno, zmizí a nebude možné jej dohledat) jsou hlavními nedostatky využití webových informací. Některé stránky ale přesto nejsou zcela anonymní a bylo tak možné kontaktovat jejich tvůrce, o čemž bude rovněž pojednáno v příslušných kapitolách této práce.

Primárními zdroji informací, využitými v této práci, jsou především osobní rozhovory s lidmi, které si autor předem vytipoval pro jejich postavení nebo informovanost. Během svého pobytu autor navázal kontakt s lidmi z jednotlivých IZ, převážně s řediteli a učiteli islámských škol a funkcionáři zodpovědnými za jejich fungování. Byly rovněž osloveni lidé z „nezávislého“ islámského sektoru, tj. aktivisté, redaktori islámských časopisů, šejchové *tekijí* apod. Přestože rozhovory probíhaly většinou ve velmi přátelském duchu, nebylo je ve většině případů možné nahrávat. Někteří „zpovídání“ nebyli k nahrávání na diktafon ochotni vůbec, jiní sice souhlasili, ale během rozhovoru bylo zřejmé, že jsou velmi opatrní na to, co řeknou a že jejich výpověď by byla v případě absence diktafonu poněkud odlišná. Proto autor od nahrávání upustil a dělal si jen poznámky tužkou do sešitu. Mezi islámskými aktivisty i částí oficiální *ulemy* IZ panuje poměrně značná nedůvěra k osobám, které se chtějí na něco ohledně jejich islámských aktivit vyptávat. Tato nedůvěra je pochopitelná, neboť v souvislosti s útoky na WTC v New Yorku v září 2001 byly všechny islámské instituce a organizace na Balkáně vystaveny různým formám často nevybíravého vyšetřování a slídění příslušníků různých tajných služeb, kteří se je snažili usvědčit z nekalé činnosti. Zřejmě i z těchto důvodů se autorovi nepodařilo setkat s některými velmi zajímavými lidmi z bosenských islámských kruhů. Kromě Bosny uskutečnil autor osobní rozhovory také se zástupci IZ a s několika islámskými aktivisty v Sandžaku, na Kosovu, v Republice Makedonii a Albánii. V případech, kdy se v textu vyskytne odkaz na osobní interview, bude v poznámce uvedeno jméno osoby, se kterou byl rozhovor uskutečněn, její funkce či postavení, datum a místo rozhovoru.

I.c Současná muslimská populace na Balkáně

Muslimové na současném Balkáně nejsou ani zdaleka homogenním etnickým či náboženským celkem. Naopak, různorodostí svého etnického původu, jazyků, které používají, směru islámu, ke kterému se hlásí a v neposlední řadě stupněm religiozity a lpění na náboženských praktikách a tradicích se podílejí na pestrosti už tak velice rozmanité balkánské populační mozaiky. Původ dnešních balkánských muslimů, či přesněji jejich příslušnost k islámu, je jednoznačně spojen s osmanským dobytím jihovýchodní Evropy a následnými několika staletími, kdy byly dnešní balkánské země nedílnou součástí Osmanské říše. Na tomto historickém pohledu nemůže nic změnit ani skutečnost, že některé etnické skupiny muslimů na Balkáně konstruují vlastní, víceméně lidovou historii, která má dokazovat, že přijaly islám dávno před příchodem Osmanů do Evropy.³² Balkánské muslimy je možné podle způsobu, jakým nabyli příslušnost k islámu a tím svou muslimskou identitu, rozdělit do dvou hlavních skupin. První kategorii představují potomci muslimských kolonistů, kteří přišli na Balkán spolu s osmanskými vojsky, případně později v době, kdy již Osmané drželi balkánské oblasti pevně v rukou. Tito muslimové si s sebou přinesli islámskou víru a identitu již ze svého původního působiště, tedy převážně z Anatólie. Potomky těchto muslimských kolonistů jsou dnes etnické menšiny muslimských Turků, které dosud žijí v geograficky kompaktních skupinách v Bulharsku, Řecku a Rumunsku a rozptýleně také v Republice Makedonii a na Kosovu.³³ K muslimským kolonistům můžeme počítat také stále se zmenšující populaci Tatarů, etnicky blízkých Turkům, kteří žijí v několika vesnicích v bulharské i rumunské

³² Zajímavé pohledy na svou vlastní historii zaznamenala u bulharsky hovořících muslimů (*Pomaků*) v oblasti jihozápadního Bulharska Lenka Nahodilová. Jejich lidová, nepsaná historie se snaží učinit přítomnost této etnické skupiny v Bulharsku prastarou, pokud možno ještě starší, než okolních národů (především pravoslavných Bulharů, ale i bulharských Turků) a původ islámu u *Pomaků* klade daleko před osmanské období. Viz Lenka NAHODILOVÁ, *Bulharofonní muslimové*, 24-26.

³³ Makedonie, jedna ze šesti republik bývalé federativní Jugoslávie, bude v práci důsledně uváděna jako Republika Makedonie, což je oficiální název tohoto státu. Jedním důvodem je odlišení od širšího geografického či historického prostoru Makedonie, který zasahuje velkou částí do dnešního Řecka a menší částí také do dnešního Bulharska. Druhým důvodem je nevole autora používat název FYROM (The Former Yugoslav Republic of Macedonia), pod kterým byla Republika Makedonie přijata v roce 1993 do OSN z důvodu řeckého nesouhlasu s názvem nového státu a který je v mezinárodní politice občas dosud používán. Sami Makedonci považují název FYROM za ponižující. K problému mezi Republikou Makedonií a Řeckem viz např. Jan RYCHLÍK, Miroslav KOUBA, *Dějiny Makedonie*, 255-258.

části Dobruďi.³⁴ Druhou kategorií tvoří původní balkánské obyvatelstvo, které obývalo jihovýchodní Evropu již před osmanskou expanzí a které z různých důvodů přijalo islám až v období osmanské vlády. Podle etnického původu lze stanovit tři základní skupiny tohoto islamizovaného balkánského obyvatelstva: albánské, romské a slovanské muslimy.

Slovanští muslimové na Balkáně, na rozdíl od Turků nebo Albánců, nepředstavují dnes, po vytvoření moderních národů v jihovýchodní Evropě, jeden národnostní celek. Jsou rozděleni do několika národů, respektive etnických skupin podle jazyka, kterým hovoří, případně regionu, který obývají. Nejpočetnější skupinou slovanských muslimů jsou bosensky hovořící Bosňáci.³⁵ Jejich domovskou vlastí je dnešní stát Bosna a Hercegovina a dále region Sandžak, rozdělený dnes mezi Srbsko a Černou Horu a táhnoucí se od východní Bosny po Kosovo.³⁶ Bosňáci ale žijí v důsledku různých migračních vln v post-osmanské době v menších rozptýlených skupinách také na Kosovu, v Republice Makedonii a v Albánii. V období existence Jugoslávie a později také v důsledku balkánských válek v devadesátých letech 20. století se vytvořila silná bosňácká diaspora také v Chorvatsku a Slovinsku. V Bulharsku a v severním Řecku žije druhá nejpočetnější skupina slovanských, tentokrát bulharsky hovořících muslimů, kteří jsou

³⁴ Zajímavou etnicko-náboženskou skupinou na Balkáně, která ovšem nezapadá do tohoto výčtu balkánských muslimských skupin, jsou turecky mluvící křesťané, tzv. Gagauzové. Jedná se o potomky tureckých, původně muslimských přistěhovalců z Anatólie, kteří tu ve 13. století na tehdy byzantském území našli bezpečný úkryt před Mongoly, kterým se kolem roku 1261 pod vedením Izzedína Keykause (odtud etnonymum) neúspěšně postavili na odpor. Usadili se pak podél pobřeží Černého moře od Varny po Moldávii. Část z nich přijala kolem roku 1280 křesťanství. Viz např. Kemal H. KARPAT, *Gradańska prava muslimana Balkana*, 96.

Nejpočetnější skupina Gagauzů dnes žije v Moldávii, v jižní a střední části země (mezi 150 a 180 tisíci lidí). Gagauzové dodnes žijí také v Rumunsku v okolí přímořského města Constanța (asi 30 tisíc lidí) a v Bulharsku kolem Varny. Viz Hugh POULTON, *Turkey as Kin-State*, 199.

³⁵ Na místech, kde se práce týká období od devadesátých let 20. století, budu v etnické, národnostní a jazykové terminologii respektovat dnešní realitu. Bosenští muslimové, kteří byli od konce šedesátých let v socialistické Jugoslávii oficiálně uznáni jako národ pod názvem Muslimové (*Muslimani*) s velkým počátečním písmenem, přijali počátkem devadesátých let za své národní jméno staronový termín Bosňáci (*Bošnjaci*). Pod tímto jménem je uznává i nová ústava Bosny a Hercegoviny. Stejně tak jazyk, kterým hovoří a který byl dříve znám pod jednotným názvem srbochorvatský, je dnes v Bosně a Hercegovině nazýván bosenským, respektive bosenštinou.

³⁶ Sandžak je dnes neoficiální a spíše geografický název pro oblast, která byla do roku 1878 jedním ze sedmi *sandžaků* (Sancak Yenipazar či Novi Pazar) bosenského *vilajetu*. Po okupaci Bosny a Hercegoviny Rakouskem-Uherskem v roce 1878 zůstala tato oblast až do balkánských válek 1912-13 součástí Osmanské říše. V té době spadala pod osmanský *vilajet* Kosovo. Strategicky od sebe oddělovala tehdy již samostatné státy Srbsko a Černou Horu. Po balkánských válkách si oblast Sandžaku mezi sebe Srbsko a Černá hora rozdělily a od té doby nemá Sandžak žádný územně správní status. Jeho původním hranicím téměř přesně odpovídají dnešní hranice šesti okresů na území Srbska a pěti na území Černé Hory. Dodnes tvoří muslimové (Bosňáci) v této oblasti většinu. Srbové nazývají srbskou část Sandžaku *Raška* podle stejnojmenného historického srbského státu, který v těchto místech existoval. K historickému významu novopazarského *sandžaku* viz např. Ladislav HLADKÝ, *Bosenská otázka*, 72-78.

obecně známi pod názvem *Pomaci*. Stejně bývají někdy nazýváni také makedonsky mluvící slovanští muslimové, kteří jsou ale častěji označováni jménem *Torbeši*. Kromě mnoha míst v dnešní Republice Makedonii žijí také v několika přilehlých vesnicích ve východní Albánii.³⁷ K úplnosti výčtu různých skupin slovanských muslimů na Balkáně už chybí jen čtvrtá a poslední, malá skupinka tzv. *Goranů* či *Goranců*. Ti obývají v jediné kompaktní skupině nejjihnější část Kosova, zvanou Gora a několik přilehlých vesnic na území Albánie. Hovoří dialektem na pomezí makedonštiny a srbštiny a od devadesátých let jsou vystaveni bosňáckým snahám, aby se přihlásili k jejich národu.

Zvláštní a velmi špatně uchopitelnou skupinu balkánských muslimů představují muslimští Romové. Žijí všude tam, kde jsou i jiné muslimské skupiny. Největší romské populace jsou ze sledovaných zemí pravděpodobně v Bulharsku a v Republice Makedonii. Jejich početnost je velmi špatně odhadnutelná, protože romské obyvatelstvo vykazuje obrovskou schopnost etnických mimikry. V různých průzkumech a censech se hlásí velmi často k jiným národnostem, než k romské. Někteří balkánští Romové mají za svůj rodný jazyk romštinu, jiní se již jazykově asimilovali s většinovým okolním obyvatelstvem. Podle odhadů se přibližně polovina Romů ve sledovaných zemích hlásí k islámu jako svému náboženství. Typicky balkánským specifikem je zvláštní skupina lidí, kteří žijí v Republice Makedonii, na Kosovu, v Černé Hoře a v Albánii a hlásí se k egyptské národnosti.³⁸ Tito Egyptané si vytvořili svoji historii, která je spojuje se skutečnými starými Egyptany. Etnicky jde ovšem o Romy, kteří hovoří většinou albánsky nebo turecky a nechtějí se řadit k romskému etniku.³⁹ Argumentují tím, že na rozdíl od Romů žijí usedlým asimilovaným životem v centrech měst, žijí se sofistikovanými řemesly a oproti Romům dosahují velmi

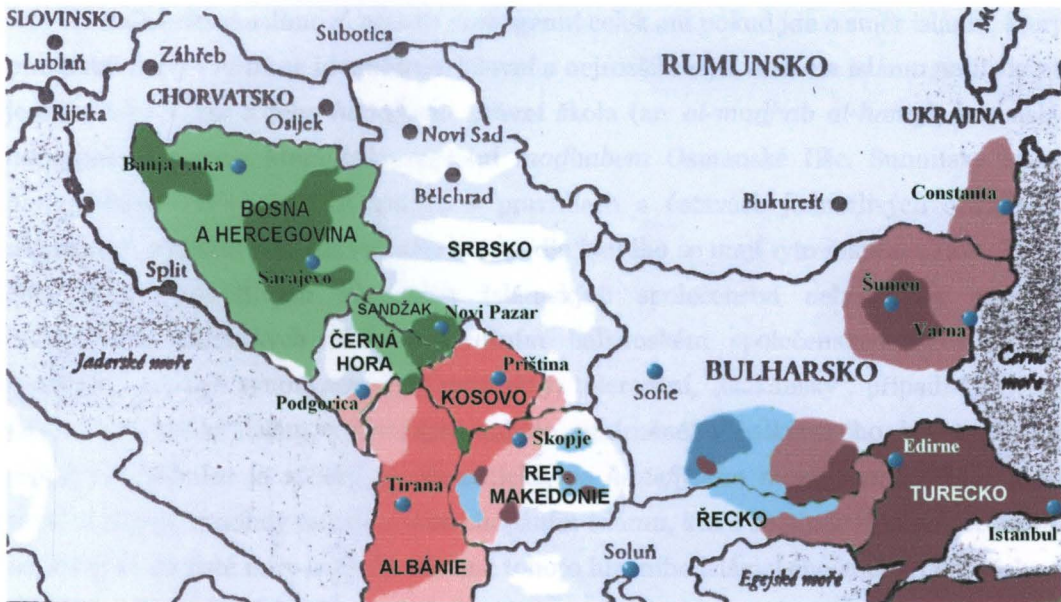
³⁷ Ani *Pomaci*, ani *Torbeši* nejsou oficiálními názvy těchto etnicko-náboženských skupin, které se narodily od Bosňáků, dosud neetablovaly jako národy. Uvedené názvy jsou vnějšími etnonymy, kterými uvedené skupiny označuje okolní obyvatelstvo. Sami příslušníci těchto skupin se takto většinou neradi označují a názvy *Pomak* a *Torbeš* považují za pejorativní. Různé etymologické teorie těchto názvů ostatně jejich odmítavý postoj odůvodňují (např. *Pomak* od bulharského slova *pomagač* [pomahač], rozumí se osmanským Turkům při dobývání Balkánu nebo *Torbeš* proto, že prodal svoji křesťanskou víru za torbu mouky. To jsou jen některé z mnoha lidových etymologií těchto názvů). Zatímco v oficiální bulharské a makedonské terminologii se tyto skupiny nazývají *Bulhári-muslimové* (Българите-мюсюлмани nebo Българомохамеданите), resp. *Makedonci-muslimové* (Македонците-муслимани), sami příslušníci těchto skupin se spíše snaží distancovat od většinových národů a nazývají sami sebe různými náhradními termíny (např. pouze *muslimové* nebo *Turci*, a to i přesto, že etnicky nemají s Turky nic společného). K problematice viz Lenka NAHODILOVÁ, *Bulharofonní muslimové*.

³⁸ Egyptané žijí po několika tisících v Republice Makedonii a na Kosovu. Usilují o uznání jakožto etnické skupiny, která by byla zohledněna i ve sčítání obyvatelstva, čehož se jim podařilo dosáhnout v SR Makedonii už během sčítání obyvatelstva v roce 1991. Když o sobě balkánští Egyptané dali na začátku devadesátých let vědět, byl z toho velmi překvapen i velvyslanec Egypta v tehdejší Jugoslávii. Nicméně zástupce těchto Egyptanů pozval na oslavy egyptského státního svátku 23. července. Viz Ger DUIJZINGS, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, 132.

³⁹ Egyptské „hnuti“ má své centrum v makedonském Ohridu a Struze a v kosovské Prištině.

slušného vzdělání.⁴⁰ Přibližné geografické rozložení jednotlivých muslimských skupin v jihovýchodní Evropě je znázorněno na obr. 1.

Obr. 1 – geografické rozložení balkánské muslimské populace



Zelenou barvou jsou vyznačeny oblasti, obývané bosenskými Muslimy /Bosňáky, červenými odstíny oblasti obývané albánskými muslimy, hnědými odstíny oblasti obývané Turky a modrou barvou jsou vyznačeny regiony, kde žijí *Pomaci* (Bulharsko a Řecko) nebo *Torbeši* (Republika Makedonie). Sytější odstíny znamenají, že to které muslimské etnikum má v dané oblasti absolutní většinu, světlejší odstíny označují oblasti, kde daná skupina tvoří kompaktní osídlení, nemusí tu ale být většinovým etnikem. Oblasti jsou zakresleny jen přibližně pro celkovou představu. V této mapce samozřejmě nebylo možné přesně zaznačit rozptýlené žijící muslimské skupiny, jako Romy nebo Turky, ve všech místech např. v Republice Makedonii a na Kosovu, kde žijí.

Uvedená roztržitost balkánských muslimů na jednotlivé etnické skupiny, které se navzájem svými jazyky těžko domluví, stejně jako geografická nekompaktnost muslimského obyvatelstva Balkánu jsou důvodem, proč je mezi balkánskými muslimskými komunitami jen velmi málo kontaktů. Kromě do jisté míry společného pohledu na balkánské dějiny, společné náboženské identity a v některých případech také

⁴⁰ Celkově se problematikou etnické skupiny Egyptanů na Kosovu a v Republice Makedonii zabývá Ger DUIJZINGS, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, 132-156 a Hugh POULTON, *Changing Notions of National Identity among Muslims*, 101.

společné pohnuté historie v post-osmanské době neexistuje dnes žádné silné pouto, které by balkánské muslimské skupiny navzájem spojovalo. V tomto světle působí směšně varování některých balkánských i mezinárodních aktérů válek v bývalé Jugoslávii, že se muslimské oblasti na Balkáně propojí a vytvoří tzv. „zelená transverzála“, po níž se bude do Evropy valit radikální islám z Asie a ohrožovat tak její bezpečnost.⁴¹

Balkánští muslimové netvoří homogenní celek ani pokud jde o směr islámu, který praktikují nebo s nímž se identifikují. Hlavní a nejrozšířenější varianta islámu na Balkáně je sunnitský islám a jeho *hanafijská* právní škola (ar. *al-madhab al-hanafi*; bosensky *hanefijski mezheb*), která byla oficiální *madhabem* Osmanské říše. Sunnitský islám *hanafijského* směru je také uváděn v pravidlech a ústavách jednotlivých oficiálních islámských struktur na Balkáně jako ten, podle kterého se mají tyto instituce řídit. To se týká ústav jednotlivých oficiálních Islámských společenství nebo třeba pravidel balkánských islámských škol. V dnešním balkánském společenském prostředí je *hanefijski mezheb* synonymem pro umírněný, tolerantní, „balkánský“, případně rovnou budoucí evropský islám.⁴² Apologeti tohoto umírněného balkánského islámu, jehož objektivní definice je značně problematická, se *hanefijským mezhebem* zaštiťují proti různým jiným, mnohdy radikálnějšími chápáním islámu, která se především po roce 1990 na Balkáně do jisté míry rozšířila. Kromě tohoto hlavního islámského směru byly však na Balkáně od osmanské doby tradičně přítomny také ší'itské skupiny, i když početně mnohem menší. Do dnešní doby přežila ší'ita v určité podobě pouze na území dnešního Bulharska, a to v jeho severovýchodní části, kde žije muslimská skupina nazývaná *Kizilbaši* (bulh. Къзълбаши). Tito muslimové patří k turecké etnické menšině v Bulharsku a svým náboženstvím a praktikami jsou blízcí tureckým *alevitům* v Anatolii.⁴³

Vedle hlavního dělení muslimů na Balkáně na sunnity a ší'ity nelze ponechat stranou ani poměrně silnou přítomnost různých mystických řádů, z nichž některé jsou ortodoxií uznávány a neodchylují se svými praktikami od sunnitského pojetí islámu. Jiné

⁴¹ K typickým „širitelům islamofobie“ v Jugoslávii patřil např. politolog Miroslav Jeftić, který mj. v roce 1993 publikoval *knihu Od islamske deklaracije do verskog rata u BiH* [Od Islámské deklarace k náboženské válce v BiH]. Viz Ger DUIJZINGS, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, 109-110. K anti-muslimské a anti-islámské hysterii v Jugoslávii v osmdesátých letech 20. století viz též Ladislav HLADKÝ, *Bosenská otázka*, 233.

⁴² Snahy vedení bosenského Islámského společenství na čele s *reis-ul-ulemou* Bosny a Hercegoviny Mustafou Cerićem jsou již několik let směřovány k zaujetí vedoucí role v úsilí za uznání islámu jako rovnoprávného náboženství v Evropě. Jednou z posledních aktivit je Cerićova *Deklaracija evropskih muslimana* [Deklarace evropských muslimů], kterou propaguje v evropských metropolích. Viz např. reportáž v časopise *Preporod*, 1.3.2006, s.10-12 o uvedení této deklarace v zářebském islámském centru v únoru 2006.

⁴³ *Kizilbašské* vesnice se nacházejí nejen v dnešním Bulharsku, ale i v Západní Thrákii v dnešním Řecku. Přesný počet *Kizilbašů* v těchto balkánských zemích není znám, odhaduje se na několik tisícovek lidí.

jsou ale z tohoto pohledu značně heterodoxní. Zcela specifické postavení mezi ostatními mystickými řádů na Balkáně má řád *bektāšija*, působící dnes téměř výlučně mezi albánskými muslimy. *Bektāšija* je poměrně značně heterodoxní řád, který byl albánským státem ve dvacátých letech 20. století uznán de iure za samostatné náboženství. *Bektāšijský* řád byl tehdy v Albánii administrativně oddělen od hlavní sunnitské náboženské instituce. Podle odhadů se k *bektāšizmu* hlásí cca 15% obyvatel Albánie. Vedle *bektāšije* je ale dosud na Balkáně aktivních několik dalších řádů, nejvíce na Kosovu, některé ale také v Republice Makedonii, v Albánii a v Bosně a Hercegovině. Nejrozšířenějšími jsou dnes řády *chalwātija*, *qādirija*, *naqšbandija* a *rifāʿija*. Podrobněji bude otázka mystických řádů na Balkáně studována v oddíle III. V následujících odstavcích bude podrobněji probráno současné muslimské obyvatelstvo v jednotlivých balkánských zemích a regionech.

I.ca Etnické skupiny balkánských muslimů v jednotlivých zemích

Bosna a Hercegovina

Pomineme-li muslimské komunity ve dvou severních republikách bývalé Jugoslávie, tedy ve Slovinsku a Chorvatsku, vzniklé v důsledku vnitřní jugoslávské migrace, pak je nejsevernější a nejzápadnější evropskou oblastí s autochtonním muslimským obyvatelstvem tzv. bihačská kapsa v Bosně a Hercegovině.⁴⁴ Historickými procesy tu došlo k vysoké koncentraci muslimského obyvatelstva a dodnes je to oblast s největším procentuálním zastoupením muslimů v Bosně a Hercegovině.⁴⁵ Prakticky všichni muslimové žijící v dnešní Bosně a Hercegovině jsou Bosňáci, tedy bosensky (dříve srbochorvatsky) mluvící Slované, kteří během staletí osmanské vlády přijali islám. Představují bezmála polovinu obyvatelstva dnešní Bosny a Hercegoviny. V Bosně žije také

⁴⁴ Aby bylo důslednosti učiněno zadost, je třeba tvrzení poněkud upřesnit: zcela nejsevernější evropskou oblastí s původním muslimským obyvatelstvem je několik obcí v severovýchodním Polsku s dvěma až třemi tisícovkami muslimů tatarského původu. Ti ale ani geograficky, ani svým kulturně-historickým profilem nespádají do kontextu problematiky balkánských muslimů.

⁴⁵ V okresech Cazín nebo Velika Kladuša, nacházejících se v bihačské kapse, žilo už před bosenskou válkou v roce 1991 přes 90% muslimského obyvatelstva. Dnes je tento podíl pravděpodobně ještě vyšší. Bihačská kapsa, nazývaná historicky též Cazinská nebo Bosenská krajina, byla po staletí nejexponovanější obrannou baštou Osmanské říše proti Rakousku, proto zde Osmané dosadili věrné muslimské obránce sultánova území. Na chorvatské straně hranic v této oblasti žádní muslimové nežijí. Do konce války v Chorvatsku v roce 1995 tu naopak žila početná srbská komunita (oblast je známa pod názvem Srbská krajina). Srbové sem byli dosazeni pro změnu rakouskými vládami, aby chránili rakouskou hranici proti Osmanské říši.

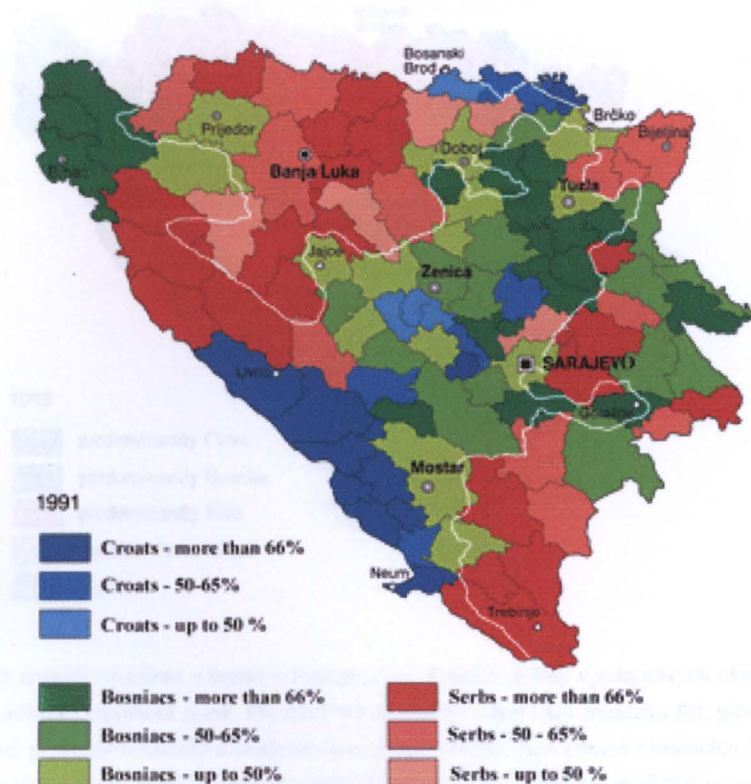
nevelký počet muslimských Romů. Ostatní muslimské národnosti, především Turci a Albánci, se v Bosně nikdy natrvalo neusazovali a v osmanské době zde sídlili pouze jako součást osmanského vojenského a správního aparátu.⁴⁶ Muslimové v Bosně a Hercegovině jsou tedy etnicky velmi homogenní.

Do bosenské války, která vypukla v roce 1992, bylo rozložení jednotlivých národů na území Bosny a Hercegoviny velmi komplikované a nesouvislé. Během války ale byla rozsáhlá území etnicky „vyčištěna“ a národnostní mapa Bosny se poněkud zjednodušila. Rozdělení státu na dvě „entity“, bosňácko-chorvatskou Federaci Bosny a Hercegoviny (FBiH) s hlavním městem Sarajevem a Republiku Srbskou (RS) s hlavním městem Banja Lukou, které je důsledkem daytonských mírových dohod z roku 1995, přibližně kopíruje těsně poválečnou situaci v etnickém rozložení obyvatelstva v Bosně. Koncem devadesátých let se ale trochu rozhýbal proces návratu uprchlíků, takže někteří Bosňáci a Chorvaté se vrací do míst na území dnešní RS, odkud byli během války vyhnáni. K návratu se rozhodli i někteří Srbové, kteří uprchli ze svých domovů na území dnešní FBiH. Stále ovšem nelze hovořit o návratu k situaci před rokem 1992.

Muslimové v Bosně a Hercegovině, kteří nás v této práci zajímají, jsou tak dnes soustředěni především na území FBiH. Kromě již zmíněné bihačské kapsy s městy Velika Kladuša, Cazin a Bihać na severozápadě státu je tradičně silně muslimským regionem střední Bosna s městy Maglaj, Zenica, Travnik, Visoko, Donji Vakuf, Bugojno a Konjic. Muslimská komponenta posílila po válce v hlavním městě Sarajevu a jeho okolí, kam se přistěhovalo mnoho Bosňáků z bosenského venkova, především z regionů, které připadly RS. Město naopak opustili mnozí Srbové a Chorvati, kteří za pakatel prodali své domy a byty v obavě o svoji bezpečnost ve městě, kde se koncentroval zradikalizovaný muslimský živel. Sarajevo tím ztratilo svůj pověstný multietnický charakter. Silná koncentrace Bosňáků je také v oblasti města Tuzly, posílená během války o uprchlíky z Podriní. Od Muslimů byly naopak „vyčištěny“ tradiční silně muslimské oblasti v údolí řeky Driny ve východní Bosně, především okolí měst Foča, Višegrad a Srebrenica. Někteří z nich se do těchto míst pomalu navrací. Stejně tak východní Hercegovina s městy Trebinje, Nevesinje a Gacko přišla během bosenské války o veškeré své muslimské obyvatelstvo. Pro hrubé porovnání stavu rozložení příslušníků jednotlivých bosenských národů před bosenskou válkou a po ní viz obr. 2 a obr. 3.

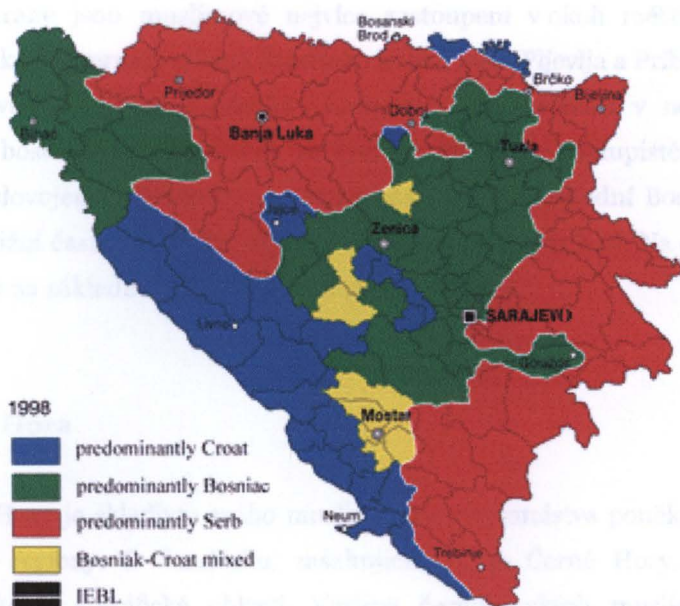
⁴⁶ I dnes žije v Bosně a Hercegovině určitý počet muslimů jiných národností. Ti však tvoří zanedbatelné procento a jejich přítomnost je buď důsledkem vnitřní jugoslávské migrace (především kosovští Albánci), nebo politické situace během války v Bosně 1992-95 a po ní (nadstandardní vztahy s arabskými zeměmi, Íránem a Tureckem, usazení *mudžáhidé*).

Obr. 2—Etnická mapa Bosny a Hercegoviny na základě sčítání obyvatelstva z roku 1991 ⁴⁷



Bílá linka na mapě znázorňuje hranice poválečného rozdělení Bosny a Hercegoviny na dvě entity: bosňácko-chorvatskou Federaci BiH se Sarajevem, Mostarem, Zenicí ad. a Republiku Srbskou. Okresy s převážně chorvatským obyvatelstvem jsou vyznačeny modře, s převážně muslimským obyvatelstvem zeleně a s převážně srbským obyvatelstvem červeně. Odstín odpovídá uvedenému procentu. Velká koncentrace Muslimů (Bosňáků) je nápadná na severozápadě země v oblasti Bihaće, dále v okolí Tuzly a ve střední Bosně. „Zelené“ okresy Východní Bosny o své muslimské obyvatelstvo během bosenské války přišly.

⁴⁷ Zdroj: oficiální webové stránky Úřadu vysokého představitele (Office of the High Representative; OHR) v Bosně a Hercegovině <http://www.ohr.int/ohr-info/maps/>.

Obr. 3 – Etnická mapa Bosny a Hercegoviny v roce 1998 ⁴⁸

Poválečné etnické rozložení v Bosně a Hercegovině. Etnické většiny v jednotlivých okresech kopírují politické rozdělení země. Převážně srbské oblasti odpovídají hranicím RS, převážně chorvatské, převážně bosňácké a smíšené chorvatsko-bosňácké jsou přesně v hranicích FBiH. V posledních letech se mohla v důsledku pokračujícího procesu návratu uprchlíků tato mapa v detailech změnit.

Sandžak

V oblasti zvané Sandžak, která je rozdělena hranicí mezi Srbskem a Černou Horou (v době psaní práce tvoří tyto dvě země stále ještě volnou federaci), žije smíšené pravoslavné a muslimské obyvatelstvo. Pravoslavní se tu označují většinou za Srby, v menší míře za Černoorce a zdejší bosensky (srbochorvatsky) hovořící muslimové se dnes hlásí k bosňácké národnosti. Většina sandžackých muslimů se dnes považuje za součást bosňáckého národa, žijící mimo hranice „mateřského státu“ Bosny a Hercegoviny. Někteří však z různých důvodů (viz níže) zůstávají u původního „jugoslávského“ národního jména Muslimové (s velkým M). Etnicky se však jedná o jednu a tutéž skupinu. Bosňáci /Muslimové v Sandžaku tvoří těsně nadpoloviční většinu a etnicky jsou i zde

⁴⁸ Zdroj: oficiální webové stránky Úřadu vysokého představitele v Bosně a Hercegovině <http://www.ohr.int/ohr-info/maps/>.

velmi homogenní.⁴⁹ Největší koncentrace muslimů je na jihu Sandžaku v jeho srbské části, v oblasti měst Sjenica, Tutin a ve středisku celého regionu, měště Novi Pazar. Na černohorské straně jsou muslimové nejvíce zastoupeni v okolí měst Rožaje, Plav a Gusinje. Naopak ze severních oblastí Sandžaku kolem měst Pljevlja a Priboj muslimové po roce 1912 ve velkých počtech odešli.⁵⁰ Emigrace pokračovala i v nedávných letech v souvislosti s bosenskou válkou, kdy se tyto oblasti staly nástupištěm pro srbské a černohorské polovojskové jednotky, operující následně ve východní Bosně.⁵¹ Cílem této emigrace byly jižní části Sandžaku, západní Evropa nebo Turecko.⁵² Na obr. 4 je etnická mapa Sandžaku na základě sčítání obyvatelstva z roku 1981.

Černá Hora

Černá Hora je skladbou svého muslimského obyvatelstva poněkud pestřejší, než předchozí dva regiony. O Sandžaku, zasahujícího i do Černé Hory, jsme pojednali samostatně jako o specifické oblasti. Většina černohorských muslimů je skutečně koncentrovaná v několika okresech černohorské části Sandžaku. Bosňáci /Muslimové ale žijí také na dalších místech Černé Hory, převážně ve městech Podgorica a Bar a v jejich okolí. Vedle této nejpočetnější muslimské skupiny žije v Černé Hoře také albánská menšina, která je podle kvalifikovaných odhadů z přibližně 80% muslimská (zbylých 20% černohorských Albánců jsou katolíci). Centrem černohorských Albánců je historické přístavní město Ulcinj na jihu země. Albánci ale žijí ve vesnicích na černohorském

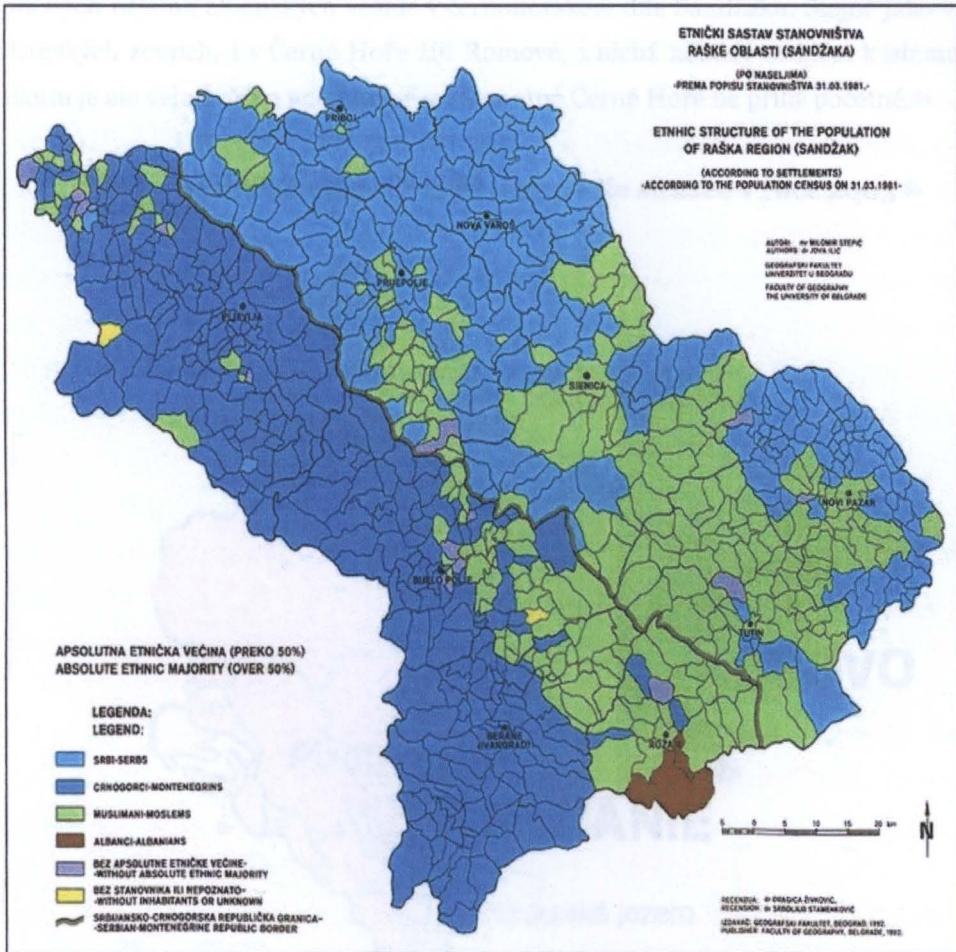
⁴⁹ Jedinou výjimkou je několik málo vesnic s albánským obyvatelstvem v okolí černohorských městeček Rožaje při hranicích s Kosovem a Gusinje při hranicích s Albánií.

⁵⁰ Disproporce v zastoupení Srbů / Černohorců a Bosňáků /Muslimů v severní a jižní části Sandžaku je nápadná: Zatímco v jižních okresech Bosňáci /Muslimové drtivě převažují (Tutin 94,97%, Novi Pazar 78,14%, Sjenica 75,7% a Rožaje 87,74% Bosňáků /Muslimů), v severních jsou zastoupeni již podstatně méně (Pljevlja 13,84% a Priboj 23,3% Bosňáků /Muslimů). Zdroj: <http://en.wikipedia.org/wiki/Sandzak>, údaje vycházejí ze sčítání obyvatelstva v Srbsku (2002) a v Černé Hoře (2003).

⁵¹ Událostem, ke kterým docházelo počátkem bosenské války v letech 1992 a 1993 ve východní Bosně, neunikli ani sandžačtí Bosňáci /Muslimové. Především v severních částech Sandžaku, přiléhajících k Bosně, provedly srbské polovojskové jednotky několik akcí cílených k etnickému vyčištění této oblasti od Bosňáků /Muslimů. Nejznámější jsou případy únosu a likvidace osmnácti sandžackých Bosňáků /Muslimů a jednoho Chorvata z vlaku u zastávky Štrpce v únoru 1993, únosu a vraždy sedmnácti bosňackých /muslimských cestujících z autobusu u obce Sjeverin v říjnu 1992 a další. Také tyto události měly za následek další odchod Bosňáků /Muslimů ze severních oblastí Sandžaku. Viz Harun CRNOVRŠANIN, Nuro SADIKOVIĆ, *Sandžak*, 704-707.

⁵² Od roku 1912, kdy do té doby osmanské území Sandžaku připadlo Srbsku a černé Hoře, odešly v několika vlnách emigrace do Turecka desítky tisíc Sandžaklijů, jak bývají muslimové v Sandžaku také nazýváni. Tito emigranti dodnes udržují se svými příbuznými v Sandžaku silné vztahy, včetně ekonomických.

Obr. 4 –Etnická mapa Sandžaku na základě censu z roku 1981 ⁵³



Světle modře jsou vyznačeny obce s nadpoloviční srbskou většinou, tmavomodře s nadpoloviční černohorskou většinou, zeleně s nadpoloviční muslimskou (bosňáckou) většinou a hnědě obce s nadpoloviční albánskou většinou. Žlutá políčka jsou bez obyvatelstva a fialová bez absolutní většiny některého národa nebo národnosti. Silná čára uprostřed mapy vyznačuje hranice mezi Černou Horu a Srbskem.

⁵³ Zdroj: <http://en.wikipedia.org/wiki/Sandzak>.

jadranském pobřeží od Ulcinje až po Bar, dále na březích Skadarského jezera a obývají také historickou část Podgorice, nazývanou Stara Varoš. Je třeba také připočítat již zmíněných několik albánských vesnic v černohorském díle Sandžaku. Stejně jako v jiných balkánských zemích, i v Černé Hoře žijí Romové, z nichž někteří se hlásí k islámu. Toto etnikum je ale velmi těžko počítatelné a v samotné Černé Hoře ne příliš početné.⁵⁴

Obr. 5 – Etnická mapa Černé Hory podle situace v roce 2003 ⁵⁵



Žlutě vyznačené okresy na mapě Černé Hory mají srbskou většinu, fialově vyznačené černohorskou většinu, modře vyznačené bosňackou /muslimskou většinu a šedě vyznačené albánskou většinu. Růžově jsou vyznačeny smíšené okresy, z nich ty se značkou Sr mají relativní srbskou většinu a okresy se značkou Mo relativní černohorskou většinu.

⁵⁴ Při pročitání početních odhadů různých etnických skupin muslimů v jednotlivých balkánských zemích, uvedených níže v této kapitole, je třeba mít na paměti tyto obtíže s počty romského etnika. Romové totiž mají z různých, většinou sociálních a prestižních důvodů, tendenci přihlašovat se k jinému etniku nebo národu. Reálné počty Romů v jednotlivých zemích tak mohou být až několikanásobně vyšší, než jaké uvádějí oficiální výsledky sčítání obyvatelstva. K tomuto chování balkánských Romů viz např. Ger DUIJZINGS, *Religion and the Politics*, 147n.

⁵⁵ Zdroj mapy: <http://en.wikipedia.org/wiki/Montenegro>.

Kosovo

Kosovo, v době psaní práce ještě stále jedna z oblastí Srbska, je z etnického hlediska jednoznačně albánským regionem.⁵⁶ Po konfliktu, který Kosovo zasáhl v letech 1998/99, se odchodem velké části kosovských Srbů jeho „albánskost“ ještě utvrdila. Dnes je přibližně 90% obyvatel Kosova albánské národnosti, naprostá většina z nich se hlásí k islámu. Obzvláště v Metohiji, podél hranic s Albánií a ještě specifičtěji v jihozápadní části Kosova mají mezi místní, převážně venkovskou populací velkou autoritu šejchové *tekijí*, které jsou právě na Kosovu velmi početné. V oddíle III budou probrány poměrně nedávné sváry mezi oficiálními islámskými institucemi a těmito kosovskými šejchy se širokou lidovou podporou. Muslimská populace Kosova ale není přes výraznou dominanci Albánců úplně jednotvárná. Zajímavá směs různých muslimských etnik žije v jihokosovském městě Prizrenu a jeho okolí. V historickém osmanském městě se dodnes udržela komunita etnických Turků a Kosovo je tak nejsevernější oblastí na západním Balkáně, kde žije původní turecká komunita. Turci zde mají i vlastní politické strany. Vedle prizrenských Turků žije ve městě a především pak jižně od něj, na úpatí vysokých hor Šar planina v oblasti zvané Gora, s centrem v obci Dragaš, skupina *Goranců*, muslimů, hovořících slovanským jazykem na pomezí srbštiny a makedonštiny. Poměrně početní jsou na Kosovu usazení Bosňáci, kteří zde skončili svoji cestu na odchodu z Rakouskem okupované Bosny na území, která byla nadále pod vládou osmanského sultána. Bosňáci žijí především v několika obcích v okolí města Peć a dále v centrech některých dalších kosovských měst, nejvíce v Prizrenu. Vedle muslimských Romů, z nichž mnozí se hlásí k albánské národnosti a albánštinu používají jako svůj rodný jazyk (tito albánští Romové si říkají *Ashkali*, srbsky *Aškalije*), se i na Kosovu v devadesátých letech objevila již zmíněná etnická skupina „Egyptané“, kterou je rovněž možné zařadit mezi muslimské Romy. Hrubé rozložení různých kosovských etnik ukazuje obr. 6.

⁵⁶ Srbové nazývají Kosovo také jménem Kosmet, což je zkratka názvů dvou regionů, Kosova a Metohije. Metohija, albánsky Dukagjini, je nížinná oblast na západě kosovského regionu mezi městy Peć a Prizren, táhnoucí se podél hranic s Albánií.

Obr. 6 –Etnická mapa Kosova podle situace v roce 1991 ⁵⁷



Okresy s převažujícím albánským obyvatelstvem jsou vyznačeny červeně, okres s převažujícím srbským obyvatelstvem žlutě. Modře je vyznačena oblast Gora s centrem v obci Dragaš, kde jsou většinovým obyvatelstvem tzv. *Goranci*.

Republika Makedonie

Složení muslimského obyvatelstva na území dnešní Republiky Makedonie je ze sledovaných zemí zřejmě nejpestřejší. Podobně jako na Kosovu i zde tvoří největší část muslimů etničtí Albánci. Ti obývají severní a západní část země, s největší koncentrací ve městech Tetovo a Gostivar. Dalšími výrazně albánskými městy v Republice Makedonii jsou Struga, Kičevo a také hlavní město Skopje, kde Albánci tvoří přibližně třetinu

⁵⁷ Zdroj: <http://en.wikipedia.org/wiki/Kosovo>.

obyvatel.⁵⁸ Po celé Republice Makedonii žije roztroušená a velmi početná romská populace, jejíž značná část se opět hlásí k islámu, počítaje v to i makedonské „Egyptany“. Ani v Republice Makedonii ale není jasné, kolik z těchto Romů se hlásí k albánské, případně turecké národnosti.⁵⁹ Dalším početným muslimským etnikem jsou etničtí Turci. Turci z Makedonie masivně odcházeli po roce 1912 do Turecka. Ti, kteří zůstali dodnes, se udrželi, podobně jako v kosovském Prizrenu, převážně v historických obchodních centrech osmanských měst. Početné turecké komunity dodnes žijí ve východomakedonských městečkách Radoviš, Veles nebo Valandovo, v některých větších městech, jako ve Skopje nebo Gostivar, žijí promícháni s makedonskými Albánci. Jedná se tedy spíše o izolované ostrůvky těchto Turků, než o geograficky kompaktní minoritu. Někteří autoři označují část tureckého obyvatelstva v centrech starých makedonských měst jako „Turko-Albánce“, kteří mluví plynule oběma jazyky a nejsou přísně národnostně vyhranění. Jednalo by se tedy o osmanskou „fosilii“ par excellence: o pozůstatek doby, kdy sociální postavení spojené s náboženskou příslušností (muslim – obchodník na *čaršiji*, hovořící plynule turecky) bylo základem identity namísto etnického sebeurčení.⁶⁰ Podobně jako Turci jsou po celé zemi roztroušeni také muslimové hovořící makedonsky – tzv. *Torbeši*. Na rozdíl od Turků ale žijí spíše na vesnicích. Hlavními torbešskými oblastmi jsou vesnice v okolí západomakedonských měst Debar a Struga. V Republice Makedonii žije také nezanedbatelný počet Bosňáků, jejichž osud byl stejný, jako osud Bosňáků na Kosovu. Žijí převážně v okolí hlavního města Skopje.

⁵⁸ Ve Skopje se narodila jedna z nejznámějších osobností albánského národa, Matka Tereza, pocházející z katolické albánské rodiny. Její socha dnes zdobí nejen jednu z hlavních skopských tříd, ale stojí po boku obrovských jezdeckých soch albánského národního hrdiny Skanderbega také v mnohých městech na Kosovu a v Albánii.

⁵⁹ Poměrně známé je veliké romské městečko Šuto Orizari, lidově zvané Šutka, které je prakticky předměstím Skopje. Také mnozí Romové ze Šutky jsou muslimové, někteří dokonce připadají některé z místních súfijských *tariq*. Stavba veliké mešity uprostřed Šutky se nedávno zastavila, neboť hlavní donátor stavby a jeden z kandidátů na starostu při komunálních volbách v roce 2005 byl odsouzen na roky vězení za různé podvody a krádeže.

⁶⁰ Nathalie Clayer nazývá tuto kategorii muslimů „les citadins turco-albanais“ a uvádí: „Ve skutečnosti existuje také jedna kategorie, která se nemůže objevit ve sčítáních obyvatelstva a kterou tvoří městští muslimové, většinou smíšeného turecko-albánského původu a turecké kultury (ať už turecké, nebo albánské), hovořící jak turecky, tak i albánsky.“ Viz Nathalie CLAYER, *L'islam, facteur des recompositions internes*, 181.

Obr. 7 – Etnická mapa Republiky Makedonie podle situace v roce 2002 ⁶¹

Zelené oblasti jsou osídlené makedonskou většinou, fialové oblasti albánskou většinou, sytě žluté oblasti tureckou většinou, modré oblasti (předměstí Skopje) romskou většinou. Žlutě jsou vyznačeny smíšené oblasti, M znamená makedonskou relativní většinu.

Albánie

Muslimská komunita v Albánii, hovoříme-li o všech nominálních muslimech, je etnicky poměrně jednotvárná. Přes devadesát procent obyvatelstva Albánie jsou Albánci a ještě vyšší procento tvoří Albánci mezi veškerým muslimským obyvatelstvem Albánie. Albánská katolická komunita a pravoslavné obyvatelstvo na jihu Albánie, které se mnohdy považuje za Řeky, nebudou na tomto místě probírány. Pro účely práce je zajímavé zmínit, že i v Albánii žijí „Egyptané“, vesměs muslimského vyznání a také další romské skupiny, z nichž některé se hlásí k islámu. Podél hranic s Kosovem mezi městečky Kukësi a Peshkopia je několik obcí se slovanským muslimským obyvatelstvem, etnicky shodným s *Gorany* na druhé straně hranic. Stejně jako na Kosovu a v Republice Makedonii, také

⁶¹ Zdroj: http://en.wikipedia.org/wiki/Republic_of_Macedonia.

v Albánii se usadili někteří Bosňáci, kteří odešli z Bosny v souvislosti s rakouskou okupací v roce 1878. Albánští Bosňáci žijí v kompaktní komunitě v městečku Shijaku mezi Tiranou a Durrësi (Dračí) a v několika obcích v okolí.

Zajímavé je také tradiční rozdělení muslimských Albánců v Albánii na sunnity a *bektāšije*, které během komunistické diktatury a ateistické kampaně poněkud ztratilo na významu, nicméně dosud je silné jako součást skupinové identity. *Bektāšismus* v Albánii bude podrobněji zmíněn v oddíle III, zde jen uvedme, že příslušnost k *bektāšiji* v Albánii není dána aktivním členstvím v *tarice* nebo pravidelným navštěvováním *tekije*, ale je určena především dědičným principem. Pokud se tedy někdo narodí v *bektāšijské* rodině, je automaticky považován za *bektāšiho*. Geograficky jsou muslimové v Albánii distribuováni zhruba tak, že na severu s centrem ve Shkodra (Škodře) je vedle katolických Albánců silný také konzervativní sunnitský živel, ve střední Albánii je známý „sunnitský trojúhelník“ Tirana-Drač-Kavaja a na jihu země jsou vedle pravoslavných Albánců soustředění právě *bektāšijové* (většina *bektāšijských tekijí* se nacházela a dodnes nachází právě v jižní části Albánie).

Řecko

Původní muslimové v Řecku („původní“ pro odlišení od novodobých imigrantů, viz níže) žijí výhradně v několika okresech severovýchodního Řecka, v oblasti zvané západní Thrákie (pro odlišení od tzv. východní Thrákie, která po balkánských válkách zůstala dodnes tureckým územím). Etnicky jsou tito řečtí muslimové rozděleni na tři skupiny: nejpočetnější jsou etničtí Turci, tvořící asi polovinu z nich a žijící převážně ve městech Komotini (*tur.* Gümülcine) a Alexandroupolis (*tur.* Dedeağaç). Druhou nejpočetnější skupinou řeckých muslimů jsou slovanští muslimové, *Pomaci*. Jejich centrem je město Xanthi, ale obývají také mnohé vesnice v pohoří Rodopi podél hranic s Bulharskem. Rozdělení oblasti nově nakreslenými hranicemi po skončení balkánských válek a především pak neprodyšné hranice mezi Bulharskem a Řeckem v období studené války od sebe oddělilo pomacké vesnice na dnešní bulharské a dnešní řecké straně Rodop. *Pomaci* v Řecku ale z různých důvodů podléhají postupné jazykové asimilaci s většinovými tureckými muslimy. Třetí skupinou jsou i v Řecku, stejně jako jinde na Balkáně, Romové, kteří se hlásí k islámu.

Bulharsko

Také v Bulharsku žije několik etnicky různých skupin muslimského obyvatelstva. Nejpočetnější jsou také tady, stejně jako v Řecku, etničtí Turci. Jde o největší tureckou komunitu v jihovýchodní Evropě. Anatolské turecké kmeny masivně kolonizovaly liduprázdné oblasti Ludogorie (*tur.* Deliorman) na severovýchodě dnešního Bulharska v době osmanské expanze. Dodnes je oblast Deliormanu centrem tureckého etnika v Bulharsku. Město Šumen platí za hlavní město bulharských Turků, dalšími důležitými tureckými městy jsou Razgrad a Ruse. Druhou oblastí Bulharska, kde se dodnes udržela kompaktní turecká menšina, je oblast východních Rodop v povodí řeky Arda a sousední oblast přiléhající k tureckým a řeckým hranicím s hlavními městskými centry v Kărdžali a Momčilgrad. Kromě těchto kompaktních tureckých populací se v západních Rodopech mezi pomackými vesnicemi nacházejí také izolované turecké vesnice v okolí města Goce Delčev.

Druhým důležitým etnikem jsou bulharofonní muslimové, nazývaní *Pomaci*. Spolu s Turky obývají oblast Deliormanu, kde částečně dochází k asimilaci se silnější tureckou skupinou. Hlavním životním prostorem bulharských *Pomaků* jsou ale vesnice v západní části pohoří Rodopi, především v okolí řeky Mesta. Městskými centry *Pomaků* v této oblasti jsou městečka Jakoruda, Velingrad, Dospat a Devin. V západních Rodopech jsou *Pomaci* většinou kompaktní komunitou. Ve středních Rodopech s centrem ve městě Smoljan žijí *Pomaci* smíšeně s bulharským ortodoxním obyvatelstvem.

Také v Bulharsku se velká část početné romské populace hlásí k islámu. V oblasti Deliormanu při pobřeží Černého moře, v okolí Varny, žijí ještě zbytky muslimských Tatarů, kteří ale podléhají silné asimilaci s okolními Turky (hovoří jazykem příbuzným s turečtinou) a také náboženská skupina Kizilbašů. Kizilbaši jsou etničtí Turci, na rozdíl od ostatních muslimů v Bulharsku to ale nejsou sunnité. Mají blíže k ší'itské větvi k islámu a bývají přirovnáváni buď k *bektāšijům*, nebo k tureckým alevitům, žijícím ve velkých počtech v Anadolii.

Rumunsko

Nevelký počet muslimů, kteří dodnes v Rumunsku zůstali, žije v oblasti severní Dobrudži (*rum.* Dobrugea) mezi Dunajem a Černým mořem. Etnicky se jedná o Turky a menší počet Tatarů. Jejich městskými centry jsou letoviště Constanța a městečko Medgidia.

I.cb Aktuální demografická situace

Po tomto přehledu široké škály etnických skupin balkánských muslimů a jejich geografického rozložení v jednotlivých zemích jihovýchodní Evropy se práce pokusí alespoň zhruba určit jejich aktuální početní stav. Následující tabulka a příslušné komentáře by měly poskytnout představu o lidnatosti muslimských komunit v balkánských zemích. Vzhledem k rozdílným metodám používaným při sčítáních obyvatelstva v jednotlivých státech je značně problematické poskytnout zcela přesná a srovnatelná data, a to tím spíše, že v některých zemích se z politických důvodů již dlouhé roky žádné sčítání obyvatelstva nekonalo. Nicméně pro hrubou představu mohou být údaje uvedené v tabulce č. 1 užitečné.

Tab. 1 – Počty muslimů v jednotlivých balkánských zemích

STÁT	HLAVNÍ ETNICKÉ NEBO NÁBOŽENSKÉ SKUPINY	CELKOVÝ POČET MUSLIMŮ	% CELK. POČTU OBYVATEL	POZN.
Albánie	sunnité, beктаšijové	2 500 000	70%	a
Bosna a Hercegovina	Bosňáci	1 920 000	48%	b
Bulharsko	Turci, Pomaci, Romové, Tataři	967 000	12,2%	c
Černá hora	Bosňáci, Albánci	100 000	16%	d
Chorvatsko a Slovinsko	Bosňáci	90 000	1,4%	e
Republika Makedonie	Albánci, Turci, Torbeši, Romové, Bosňáci	700 000	35%	f
Rumunsko	Turci, Tataři	50 000	0,24%	g
Řecko	Turci, Pomaci, Romové	100 000	1%	h
Srbsko -provincie Kosovo	Albánci, Bosňáci, Romové, Turci, Goranci	1 810 000	90,5%	i
Srbsko bez Kosova	Bosňáci, Albánci	221 818	2,96%	j
CELKEM		8 458 818		

a) Od roku 1939 nebylo albánskými úřady nikdy zjišťováno složení obyvatelstva podle náboženského vyznání. V roce 1939 byla tato proporce přibližně 70% muslimů, 20% pravoslavných křesťanů a 10% katolíků. Muslimové navíc byli rozděleni na sunnity a *bektāšije*, přičemž *bektāšijů* bylo z celkového počtu albánského obyvatelstva asi 15% a na sunnity tak připadalo přibližně 55%.⁶²

b) Poslední sčítání obyvatelstva v Bosně a Hercegovině bylo provedeno ještě v rámci celé Jugoslávie v roce 1991. Výsledkem tohoto censu byl celkový počet 4 354 911 obyvatel, přičemž podle národnostního klíče se za Muslimy (dnes Bosňáky) prohlásilo 43,7% obyvatel, za Srby 31,4%, za Chorvaty 17,3%. 5,5% lidí se v tomto sčítání přihlásilo k jugoslávské národnosti.⁶³ Odhaduje se, že většina těchto Jugoslávčů byli lidé s muslimským kulturním pozadím, kterým připadalo absurdní hlásit se k muslimské národnosti a dále lidé, žijící nebo narození ve smíšených manželstvích. Složení obyvatelstva podle jednotlivých národností v Bosně a Hercegovině se mohlo výrazně změnit v důsledku bosenské války, pro dnešní stav však existují pouze kvalifikované odhady. Sčítání obyvatelstva na začátku 21. století v BaH neproběhlo a ani se o něm z důvodu politické citlivosti v nejbližší době neuvažuje. Podle odhadů dnes v BaH žijí přibližně 4 miliony obyvatel s následujícím národnostním složením: Bosňáci 48%, Srbové 31,7%, Chorvaté 14,3%, ostatní 0,6%.⁶⁴

c) Údaje jsou založené na výsledcích oficiálního sčítání obyvatelstva v Bulharsku v roce 2001. V rámci tohoto sčítání byla zjišťována jak čísla, týkající se etnické příslušnosti či národnosti obyvatel, tak i zastoupení jednotlivých náboženství. Výsledkem censu byl mimo jiné údaj, že se v Bulharsku k turecké národnosti přihlásilo 747 000 lidí, což je o 220 000 méně, než kolik lidí se označilo v kolonce „náboženství“ jako muslimové.⁶⁵ Je

⁶² CIA World Factbook na webových stránkách

<http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/al.html> uvádí odhad celkového počtu obyvatel pro červenec 2006 na 3 581 655, odtud vypočítaný počet muslimů v Albánii na základě předpokladu stejného poměru mezi jednotlivými vyznáními, jaký byl v roce 1939.

⁶³ Viz např. Xavier BOUGAREL, *L'islam bosniaque*, 84.

Výsledky prvního sčítání obyvatelstva, kdy se mohli bosenští Muslimové zapsat jako příslušníci národa Muslimů (1971), ukázaly relativní většinu Muslimů v Bosně a Hercegovině s 39,57% obyvatelstva. Do té doby nejpočetnější Srbové dosáhli 32,02%. Pro srovnání: ke konci Rakousko-Uherské správy Bosny a Hercegoviny v roce 1914 byl poměr pravoslavných (Srbů) a muslimů přibližně obrácený: 43,5% pravoslavných, 32,6% muslimů. Viz Ladislav HLADKÝ, *Bosenská otázka*, 87 a 218.

⁶⁴ Tyto procentuální odhady národnostního složení uvádí ročenka CIA pro rok 2000, viz <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/bk.html>. Srv. dále údaje ve známé internetové encyklopedii na adrese http://en.wikipedia.org/wiki/Bosnia_and_Herzegovina.

⁶⁵ Oficiální výsledky tohoto sčítání jsou zveřejněny například na stránkách Bulharského národního statistického úřadu http://www.nsi.bg/Census_e/Census_e.htm.

velmi obtížné určit na základě tohoto sčítání počet bulharsky mluvících muslimů (*Pomaků*), kteří nedostali možnost přihlásit se k zvláštní národnosti jako „*Pomaci*“ nebo „Bulharští muslimové“. Někteří z nich proto pravděpodobně v dotaznících zaškrtnuli národnost bulharskou, jiní tureckou. Podle určitých odhadů a výzkumů se však větší část *Pomaků* přihlásila k turecké národnosti.⁶⁶ Odhady počtů příslušníků jednotlivých etnicko-náboženských skupin v Bulharsku nadále komplikuje skutečnost, že odhadem polovina z 371 000 bulharských Romů jsou muslimové. Podstatné však je, že bulharský census poskytuje přesné číslo lidí, kteří se v zemi hlásí k islámu.

d) Poslední sčítání obyvatelstva proběhlo v Černé Hoře v roce 2003 a jeho oficiální výsledky poskytují poměrně přesné informace o etnickém složení černohorské populace. Z hlediska etnického je zajímavé, že jedna část srbochorvatsky (tj. dnes srbsky, resp. bosensky) mluvících muslimů v Černé hoře se označila za Bosňáky a jiná část se přidržela staršího jména tohoto národa a zapsala se jako Muslimové (s velkým „M“). Tato diferenciacie je odrazem protichůdných politických záměrů. Na jedné straně stojí zájmy bosňácké inteligence a nacionalistických politiků v Bosně a Hercegovině, kteří se snaží ze všech muslimů na prostoru bývalé Jugoslávie, hovořících srbochorvatsky (tj. také srbsky, resp. bosensky), učinit součást bosňáckého národa. Na druhé straně jsou to snahy černohorských politiků, kteří v rámci procesu odtržení Černé Hory od srbsko-černohorského soustátí usilují o vytvoření co nejpočetnějšího černohorského národního korpusu.⁶⁷ V těchto intencích působí na černohorské slovanské muslimy, aby se prohlásili za Černohorce muslimského vyznání. Podle výsledků censu z roku 2003 se jako Bosňáci označilo 48 184 (7,77%) lidí, jako Muslimové 24 625 (3,97%), k albánské národnosti se přihlásilo 31 163 (5,03%) lidí a jako Romové a Egyptané se označilo 2 826 (0,46%) černohorských obyvatel.⁶⁸ Přestože výsledky sčítání neposkytují přímé informace o náboženské příslušnosti, lze s poměrně velkou přesností určit počet černohorských muslimů na základě zastoupení jednotlivých národností. Bosňáky a Muslimy (s velkým M) lze prakticky ze 100% považovat za muslimy. Část černohorských Albánců jsou

⁶⁶ Konstantinov odhaduje počet bulharsky mluvících muslimů (*Pomaků*) na 220 000, bulharských Turků na 500 000 a „tureckých“, tedy muslimských Romů na 300 000, a to na základě sčítání obyvatelstva z roku 1992, kdy se k islámu v Bulharsku přihlásilo celkem 1 026 000 osob. Viz Yulian KONSTANTINOV, *Strategies for Sustaining a Vulnerable Identity*, 33.

⁶⁷ O větších úspěších bosňácké propagandy v srbském díle Sandžaku a relativním úspěchu černohorských snah v jeho černohorském díle svědčí poměr počtu lidí, kteří se při sčítáních obyvatelstva v Srbsku 2002 a v Černé Hoře 2003 přihlásili jako Bosňáci k počtu těch, kteří se označili za Muslimy. Srbská část: Bosňáci 56,94% všech obyvatel, Muslimové 3,49% obyvatel. Černohorská část: Bosňáci 30,92% celkového počtu obyvatel, Muslimové 9,88% obyvatel. Zdroj: <http://en.wikipedia.org/wiki/Sandzak>.

⁶⁸ Výsledky sčítání obyvatelstva v Černé Hoře z roku 2003 lze nalézt například na adrese <http://en.wikipedia.org/wiki/Montenegro>.

katolíci, na základě sčítání obyvatelstva však nelze určit jejich podíl. Kvalifikovaný odhad se může blížit 20% katolíků a 80% muslimů z celkového počtu Albánců, žijících v Černé Hoře.⁶⁹ V případě Romů a Egyptanů již není procento muslimů tak jisté, nicméně s určitou rezervou lze předpokládat, že přibližně polovina z této skupiny se hlásí k islámu.

e) Již za meziválečné Jugoslávie, ještě více ale v době Jugoslávie socialistické, docházelo k významné vnitřní ekonomické migraci. Ze zaostalých oblastí Bosny a Hercegoviny se mnozí lidé stěhovali za studiem a prací do hospodářsky rozvinutějších severních jugoslávských republik Chorvatska a Slovinska. Už tak početnou bosňáckou komunitu v těchto republikách ještě posílili uprchlíci z Bosny a Hercegoviny během bosenské války 1992-95. Část z nich se ve Slovinsku a Chorvatsku usadila natrvalo. Po určitém váhání se autor rozhodl započítat i tyto imigranty do původních balkánských muslimů, neboť v době migrace většiny z nich byla Jugoslávie jednotným státem a navíc vazby mezi těmito muslimskými komunitami a jejich domovskou zemí, resp. dokonce jejich domovskou institucí Islámského společenství jsou velmi silné.⁷⁰

f) Oficiální výsledky sčítání obyvatelstva v Republice Makedonii v roce 2002 neuvádějí, stejně jako censy v jiných post-jugoslávských zemích (Srbsko, Černá Hora), náboženské složení populace. Přesto se na jiných místech statistiky o náboženské příslušnosti obyvatel Republiky Makedonie objevily.⁷¹ Dotazníky poskytovaly možnost vyjádřit se pouze k etnické příslušnosti. K přibližnému počtu makedonských muslimů tak můžeme dojít sčítáním příslušníků etnických skupin, které lze považovat za muslimské. Z celkového počtu 2 022 547 obyvatel Makedonie se k albánské národnosti, druhé nejpočetnější po makedonské, přihlásilo 509 083 lidí, k turecké 77 979 lidí a k bosňácké 20 993 obyvatel. Tyto prakticky ze 100% muslimské etnické skupiny tak tvoří celkem 608 035 lidí.⁷² Problém však nastává u makedonsky hovořících muslimů, tzv. *Torbešů*, kteří se podobně, jako bulharští *Pomaci*, přihlásili nejednotně buď k makedonské národnosti, anebo k některé z národností muslimských, nejspíše k albánské. Navíc je třeba počítat

⁶⁹ Podle posledního sčítání obyvatelstva na území Černé Hory, které bralo v úvahu náboženské vyznání a které proběhlo v roce 1953, se 61,2% černohorských Albánců hlásilo k islámu a 35,5% ke katolictví. Nathalie Clayer tvrdí, že díky značné emigraci katolických Albánců do zahraničí klesl významně jejich podíl. Odtud velmi hrubý odhad dnešních 20% katolíků z celkového počtu Albánců v Černé Hoře. Viz Nathalie CLAYER, *L'islam, facteur des recompositions internes*, 210.

⁷⁰ Xavier Bougarel udává pro Chorvatsko 60 000 a pro Slovinsko 30 000 muslimů. Viz Xavier BOUGAREL a Nathalie CLAYER, *Le nouvel islam balkanique*, 16.

⁷¹ Zatímco na oficiálních webových stránkách makedonských statistických úřadů http://www.stat.gov.mk/pdf/kniga_13.pdf se údaje o náboženské příslušnosti nelze dozvědět, ročenka *CIA World Factbook* je uvádí.

⁷² Poslední sčítání lidu na území dnešní Republiky Makedonie, které bralo v potaz náboženskou příslušnost, proběhlo v roce 1953. Tehdy se 97,7% makedonských Albánců přihlásilo jako muslimové, 0,3% jako katolíci, 0,1% jako pravoslavní křesťané a 1,8% bez vyznání. Viz Nathalie CLAYER, *L'islam, facteur des recompositions internes*, 177.

se skutečností, že velká část makedonských Romů se rovněž hlásí k islámu, ovšem stejně jako jinde v balkánských zemích je situace ještě dále komplikovaná tím, že ne všichni Romové se ze společenských důvodů prohlašují za Romy a schovávají se často za některou z jiných etnických skupin či národností. Nakonec tedy považují kvalifikovaný odhad 700 000 muslimů žijících v Republice Makedonii za velmi realistický a blízký skutečnému číslu.⁷³

g) V Rumunsku zbyla z původní muslimské populace jen poměrně malá skupina, koncentrovaná v oblasti severní Dobrudži na pobřeží Černého moře a při hranicích s Bulharskem. Tito rumunští muslimové jsou částečně etničti Turci a částečně Tataři. Jejich počet je dnes kolem 50 000.⁷⁴

h) V Řecku žije původní muslimská menšina na severovýchodě země v provinciích v oblasti tzv. Západní Thrákie, konkrétně v provinciích Xanthi, Rodopi a Evros.⁷⁵ Tato populace je posledním zbytkem původně značně multietnického prostoru dnešního území Řecka a jako jediná byla ušetřena velké výměny obyvatelstva mezi Řeckem a Tureckem ve dvacátých letech 20. století.⁷⁶ Etnické složení této původní řecké muslimské menšiny je přibližně následující: polovinu tvoří etničti Turci, 35% slovansky mluvící *Pomaci*, obývající převážně odlehlé horské vesnice podél řecko-bulharských hranic a zbylých 15% muslimští Romové. Také v tomto případě je obtížné přesněji určit počty a procenta zastoupení jednotlivých etnik, mj. proto, že mezi řeckými *Pomaky* jsou dlouhodobě sílící tendence k asimilaci s početnějším tureckým etnikem. Z oficiálních výsledků řeckého sčítání obyvatelstva z roku 2001 nevyplývá počet těchto původních řeckých muslimů, většina odborníků se však shoduje na kvalifikovaném odhadu přibližně 100 000 lidí.⁷⁷ Řecko je ovšem dosud také jedinou zemí jihovýchodní Evropy, která se díky svému

⁷³ Uvedené údaje se zakládají na oficiálních výsledcích sčítání obyvatelstva, domácností a obydlí v Republice Makedonii v roce 2002, které jsou dostupné např. na stránce http://www.stat.gov.mk/pdf/kniga_13.pdf.

⁷⁴ Xavier BOUGAREL a Nathalie CLAYER, *Le Nouvel Islam balkanique*, 19.

⁷⁵ V případě Řecka záměrně zdůrazňují, že se jedná o „původní“ muslimy, žijící zde od osmanských dob již několik staletí, pro jejich odlišení od novodobých muslimských imigrantů. Ti ovšem nejsou předmětem této studie, proto je ani nezahrnují do počtů muslimského obyvatelstva na Balkáně.

⁷⁶ Obrovská „výměna“ obyvatelstva mezi Řeckem a Tureckem byla uskutečněna na základě dohody obou zemí v roce 1923. 1,2 milionů tureckých „Řeků“ (ve skutečnosti všech pravoslavných) a 390 000 řeckých „Turků“ (ve skutečnosti všech muslimů, ať už to byli Turci, Albánci či Slované) byli donuceni opustit své domovy. V Turecku byli z této nucené výměny vyjmuti Řekové v Istanbulu a na dvou tureckých ostrovech v Egejském moři a v Řecku se výměna netýkala muslimů v západní Thrákii.

⁷⁷ Luciana Benincasa uvádí na základě sčítání obyvatelstva z roku 1991 počet muslimů, žijících v západní Thrákii na 98 000 a další 2 000 muslimů na ostrově Rhodos, který dnes rovněž patří Řecku. Viz Luciana BENINCASA, *The Greek State, the Muslim Minorities of Western Thrace and Education*, 263-4.

členství v Evropské unii a relativně vysoké hospodářské úrovni stala útočištěm pro větší množství ekonomických a politických imigrantů z asijských a afrických muslimských zemí. Tito „noví“ řečtí muslimové již početně několikanásobně převýšili původní, autochtonní řeckou muslimskou menšinu.⁷⁸ Další novou skupinou muslimů jsou sezónní nebo stálí ekonomičtí imigranti z Albánie, kteří jezdí do Řecka ve velkých počtech za prací. Novodobí imigranti však žijí převážně ve velkých řeckých městech a s původní, geograficky kompaktní muslimskou populací se nemíchají.

i) Vzhledem k nestabilní politické situaci na Kosovu v minulých desetiletích je posledním oficiálním sčítáním obyvatelstva jugoslávský census z roku 1981. Od té doby, a především v důsledku ozbrojeného konfliktu v této dosud srbské oblasti v letech 1998/99, se etnická a náboženská mapa Kosova poněkud změnila. Při určování současného počtu muslimů v této oblasti se tedy můžeme spoléhat pouze na nepřliš přesné odhady. Podle nich žije dnes v provincii od 1,9 do 2,1 milionu lidí, z nichž etničtí Albánci tvoří přibližně 88%, Bosňáci, Muslimové a *Goranci* dohromady asi 3%, Romové 2% a etničtí Turci 1%. Zbytek jsou národnosti, u nichž se nepředpokládá, že by jejich příslušníci byli muslimové. Nejpočetnější z nich jsou Srbové.⁷⁹ Pro vypočítání realistického odhadu počtu muslimů na Kosovu byl vzat střed odhadovaného celkového počtu obyvatel, tedy 2 miliony. Všechny Bosňáky, Muslimy, *Gorance* a Turky lze prakticky ze 100% považovat za muslimy. Mezi kosovskými Albánci je ale určitý počet římských katolíků (asi 2,5% celkového počtu obyvatel).⁸⁰ Ani Romové nejsou nábožensky homogenní, někteří se hlásí ke křesťanství a někteří k islámu. Kromě toho je počet Romů na Kosovu pravděpodobně o dost vyšší, než deklarovaná 2%, neboť je tu opět problém se sebeidentifikací části Romů v oficiálních průzkumech s jinými národnostmi. Romové v mnohých případech věří, že pokud se deklarují jako Romové, může jim to ještě zhoršit jejich sociální a ekonomické vyhlídky.

j) Počet muslimů žijících na území Srbska lze určit poměrně přesně, neboť poslední sčítání obyvatelstva, které nezahrnovalo oblast Kosova, ani Černou Horu, bylo provedeno v roce 2002. Census opět nebral v potaz náboženské, ale pouze národnostní složení obyvatelstva, na základě něhož lze ale náboženskou příslušnost poměrně přesně určit. Z celkového počtu 7 498 001 obyvatel Srbska (bez Kosova a Černé Hory) se jako Bosňáci a Muslimové vyjádřilo 2,08% lidí (převážně z oblasti Sandžaku), 0,82% se

⁷⁸ Neexistují přesná oficiální čísla o počtu muslimských imigrantů v Řecku, různé odhady uvádějí počty mezi půl a jedním milionem lidí, přičemž několik stovek tisíc z nich jsou Albánci, kteří jsou často v Řecku na práci jen sezónně.

⁷⁹ Údaje vycházejí z informací na stránkách internetové encyklopedie

<http://en.wikipedia.org/wiki/Kosovo>.

⁸⁰ Dnes žije na Kosovu zhruba 50 000 katolických Albánců. Viz Hugh POULTON a Miranda VICKERS, *The Kosovo Albanians*, 168.

přihlásilo k albánské národnosti (albánská menšina v jižním Srbsku v oblasti Preševa a Bujanovce) a 0,06% lidí se zapsalo jako *Goranci*.⁸¹ Převážná část srbských muslimů žije v kompaktní komunitě v oblasti tzv. Sandžaku podél hranic s Černou Horou, kde dodnes tvoří těsně nadpoloviční většinu. Podle detailnějších výsledků srbského a černohorského censu z roku 2002, resp. 2003 z jedenácti okresů, které kopírují historické hranice novopazarského Sandžaku, můžeme pro úplnost upřesnit náboženské složení i této oblasti. Z celkového počtu 426 044 lidí žijících v těchto jedenácti okresech (190 477 lidí v pěti okresech na černohorské straně a 235 567 obyvatel v šesti okresech na srbské straně) tvoří Bosňáci a Muslimové (pro připomínku: jedná se o dvě etnonyma pro jednu etnicko-náboženskou skupinu, resp. národ) 220 073, tedy 51,66% z celkového počtu obyvatel Sandžaku (142 350 /60,88% v srbské části a 77 423 /40,8% v černohorské části Sandžaku).⁸²

I.cc Problém definice balkánských muslimů

Výsledný počet autochtonních muslimů, žijících v jihovýchodní Evropě, přesněji v Albánii, Bulharsku, všech zemích bývalé Jugoslávie, Rumunsku a Řecku, je dnes tedy přibližně 8,5 milionu. Do tohoto počtu není zahrnuta evropská část Turecka, hustě obydlená tzv. východní Thrákie, kde žijí další miliony evropských tureckých muslimů a která by geograficky do balkánských zemí spadala, stejně jako do něj nejsou započítáni již zmínění „noví muslimové“, tedy imigranti z mimoevropských muslimských zemí, kteří přišli z ekonomických nebo politických důvodů na Balkán během několika minulých desetiletí. Jejich počet je ze studovaných zemí dosud významnější pouze v Řecku.⁸³ Ani jedna z těchto skupin ze sociálního ani historického hlediska nespadá do předmětu zájmu této práce, tedy do autochtonních balkánských muslimů, kteří se v důsledku historických událostí ocitli mimo svůj přirozený životní prostor – muslimský osmanský stát. Studie se jimi nebude nadále zabývat.

Počet 8,5 milionů původních muslimů v oblasti jihovýchodní Evropy se nemusí zdát veliký, v poměru k celkovému počtu obyvatel regionu ale není ani bezvýznamný. Z mezinárodně politického hlediska je tento počet zajímavý především pro ty, kteří

⁸¹ Oficiální výsledky srbského sčítání obyvatelstva z roku 2002 jsou dostupné například na webové stránce <http://www.statserb.sr.gov.yu/zip/esn31.pdf>.

⁸² Nové údaje lze nalézt například na <http://en.wikipedia.org/wiki/Sand%C5%BEak>.

⁸³ Ve východní Thrákii, která zůstala Turecku i po Balkánských válkách, žijí další miliony muslimů, převážně Turků, ale také balkánských muslimských imigrantů. Geograficky by se do Evropy a na Balkán měl počítat také mnohamilionový Istanbul.

uvážují o místě islámu a muslimů v ekonomicky a politicky se sjednocující Evropě a o slučitelnosti evropských (případně „bruselských“) pohledů na právní a politické systémy, lidská práva či práva žen s pohledy z muslimské strany a ze strany muslimských zemí. V nedávné době se opět rozproutily bouřlivé diskuse o případném členství Turecka v evropských politických a ekonomických strukturách. Na světlo světa se v těchto diskusích dostal i velmi odmítavý postoj některých odpůrců tureckého členství v EU. Svůj odpor vůči členství Turecka v Evropské unii zdůvodňují tím, že Turecko je muslimská země, že 99% obyvatelstva Turecka jsou muslimové a že má-li si Evropa uchovat svoji evropskou kulturní identitu, nepřipadá přijetí takové muslimské země do evropského klubu v úvahu. O potřebě postupně integrovat do evropských struktur země jihovýchodní Evropy přitom málokterý z evropských kritiků tureckého členství pochybuje. Jak ale pak budou obránci „evropských“ a tedy „ne-muslimských“ hodnot obhajovat připojení zemí s celkem téměř devíti miliony muslimů a přitom nadále odmítat vstup Turecka pro jeho „muslimskost“? Devět milionů balkánských muslimů je sice podstatně méně, než šedesát milionů Turků v Turecku, nicméně kulturní argument obhajující zachování kulturní identity Evropy založené čistě na křesťanských základech tím ztrácí na přesvědčivosti. Navíc některé z balkánských zemí se mohou náboženským složením svého obyvatelstva skutečně považovat za muslimské: muslimové tvoří naprostou většinu obyvatelstva Albánie (70%). Dojde-li k vytvoření samostatného Kosova, což je více než pravděpodobné, pak zde bude další evropský muslimský stát, dokonce s více než 90% muslimského obyvatelstva. Určitě relativní, ale dost možná i absolutní většinu (problémy se sčítáním obyvatelstva již byly zmíněny) tvoří také muslimové v Bosně a Hercegovině. Na Balkáně jsou tedy dvě nebo tři evropské země, které je možné označit za muslimské a navíc několik zemí s výrazným podílem menšinového muslimského obyvatelstva. Už z tohoto důvodu budou muset evropští intelektuálové a politici připustit podíl islámu a muslimů na definici evropské kulturní identity. Balkánští muslimové jsou si této potřeby vědomi. Především bosňácké intelektuální a náboženské kruhy se v posledních letech snaží uchopit šanci a postavit se do vedoucí role v iniciativách týkajících se definování evropského islámu (či tzv. euroislámu) a podílet se významnou měrou na projektech institucionalizace islámu v Evropě.

Počty balkánských muslimů, vypočítané na předchozích stránkách, je ale potřeba určitým způsobem nadále problematizovat. Nelze totiž zastříti skutečnost, že číslo 8,5 milionu je jen technický konstrukt, který má poměrně omezenou (a jasně vymezenou) výpovědní hodnotu. Vypočítané údaje o počtech muslimů v balkánských zemích vycházejí z mechanických součtů lidí, kteří se hlásí k některé z národností tradičně považované za muslimskou anebo jejíž historie je s islámem pevně spojena. Uvedený celkový počet

muslimů tedy nic nevyovídá o vztahu těchto lidí k náboženství a o jejich religiozitě. Zahrnuje na jedné straně lidi, kteří jsou „pocitivými“ věřícími, dodržují veškeré náboženské předpisy a mají třeba i formální islámské vzdělání, na druhé straně ale i lidi, kteří v životě nepřekročili práh mešity a sami sebe prohlašují za nevěřící. Mnozí z těchto „nevěřících muslimů“ byli navíc členy komunistických stran v regionu a aktivně se podíleli se na šíření ateistické ideologie.

Jelikož jsou údaje zjišťované při sčítání obyvatelstva v jednotlivých balkánských zemích rozdílné, nezbývá, než ve snaze dojít k aktuálnímu počtu muslimských obyvatel Balkánu započítat prostě všechny ty, kteří se přihlásili k jedné z národností, které jsou tradičně a kulturně spojovány s islámem. Zatímco bulharské sčítání obyvatel bralo v potaz jak náboženské vyznání respondentů, tak i jejich etnickou příslušnost, z výsledků censů v Srbsku, Černé Hoře, Republice Makedonii nebo Albánii lze zjistit jen počty příslušníků jednotlivých národností a etnik. Zajímavé je ale i srovnání výsledků týkajících se náboženské příslušnosti v Bulharsku a v Republice Makedonii. Zatímco v bulharském censu se naprostá většina populace přihlásila k některému z tradičních místních náboženství, v Republice Makedonii byly výsledky úplně jiné. V roce 2002 mělo pouze 17% dotázaných potřebu vyjádřit svoji příslušnost k islámu vedle své příslušnosti k jedné z oficiálně uznaných etnických skupin.⁸⁴ Takový výsledek může zpochybňovat čísla, ke kterým autor došel výše zmíněným mechanickým sčítáním „potenciálních“ muslimů v té které zemi. Oproti těmto 17% autor svoji metodou dospěl k 35% z celkového počtu obyvatel Republiky Makedonie. V makedonském případě lze vysvětlit poměrně nízké procento „věřících“ muslimů tím, že pro mnohé Albánce (v Republice Makedonii tvoří největší část „potenciálních“ muslimů) nehraje náboženství ve vytváření skupinové (albánské) identity téměř žádnou roli. Tímto způsobem by ale pravděpodobně také v případě Albánie, která byla z komunistických zemí v oblasti nejvíce zasažena ateistickou kampaní, byly počty „věřících“ muslimů mnohem nižší, než kolik jich bylo spočítáno ve výše uvedené tabulce. Stejně tak v případě Kosova, kde je známo, že islám u Albánců rovněž nehraje v konstrukci národní identity příliš velkou roli, a tak dále.

Na rozdíl od Albánců je u jiných etnických skupin a národů na Balkáně islám velmi podstatnou komponentou národní identity. To se týká hlavně slovanských muslimů,

⁸⁴ Ročenka *The CIA World Factbook* uvádí následující výsledky sčítání obyvatel v Republice Makedonii v roce 2002, týkající se náboženské příslušnosti obyvatel: pravoslavní křesťané 32,4%, ostatní křesťané 0,2%, muslimové 16,9%, ostatní a bez vyznání 50,5%. Srovnáním výsledků etnické příslušnosti dojdeme k závěru, že pouze asi polovina „potenciálních“ pravoslavných Makedonců a stejně tak zhruba polovina „potenciálních“ muslimů albánské, turecké a makedonské (*Torbeši*) národnosti se přihlásila ke „svému“ náboženství.
Viz <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/mk.html>.

kteří mají u všech etnických variant vedle sebe národy, mluvící stejným jazykem a odlišující se především právě náboženským vyznáním, s tím spojenými zvyky, pohledem na historii atd. To je případ na prvním místě bosenských muslimů, ale také bulharských *Pomaků* nebo makedonských *Torbešů*. Bosenští muslimové (Bosňáci) jako jediní z těchto skupin dosáhli oficiálního uznání jako samostatného národa, a to ze strany komunistického režimu v Jugoslávii.⁸⁵ Až do počátku devadesátých let používali bosenští Muslimové jako své národní jméno jen Muslim s velkým „M“, takže docházelo k paradoxním situacím, kdy se „nevěřící“ příslušník tohoto národa definoval jako Muslim-bez vyznání, Muslim-ateista apod. Tedy ani v případě těchto jednoznačně muslimských národů nelze ztotožňovat „muslimství“ jejich příslušníků se skutečnou zbožností.⁸⁶

Religiozita v dané společnosti nebo určitém státě se prakticky nedá objektivně změřit.⁸⁷ Pro účely této práce a obecný přehled o problematice je proto součet „potenciálních“, „kulturních“, případně prostě nominálních muslimů jediný možný způsob, jak dospět k nějaké konkrétní představě o početnosti muslimské populace na Balkáně. Počet balkánských muslimů, uvedený v tabulce č. 1, je tedy souhrnem všech osob, které mají muslimské kulturní pozadí, patří k národu, který se definoval jako

⁸⁵ Doplňky jugoslávské federální ústavy, přijaté v roce 1971 a posléze Ústava Socialistické republiky Bosna a Hercegovina z roku 1974 uznala bosenské Muslimy jako jeden z konstitutivních jugoslávských národů a povýšila tak jejich statut na úroveň ostatních konstitutivních národů Jugoslávie: Černohorců, Chorvatů, Makedonců, Slovinců a Srbů. Oficiálním a ústavním jménem tohoto nově uznaného národa bylo *Muslimani* (Muslimové) s velkým počátečním písmenem, aby bylo možné odlišit muslima v náboženském smyslu od Muslima v národnostním smyslu. V roce 1993, během bosenské války, přijalo bosensko-muslimské politické a intelektuální vedení rozhodnutí, že se napříště bude pro označení bosenských Muslimů jako národa používat staronové jméno Bošnjak /Bošnjaci (v české variantě Bosňák /Bosňáci). Pod tímto jménem je národ uznán i novou, „daytonskou“ ústavou Bosny a Hercegoviny z roku 1995. Dilema s označením typu Muslim-ateista tak bylo vyřešeno. Během devadesátých let přijali staronové jméno Bosňáci za své také srbochorvatsky (od roku 1995 oficiálně již bosensky) hovořící muslimové v jiných částech bývalé Jugoslávie, především v Sandžaku a v Republice Makedonii. Detailněji k problematice jména Bosňák viz Ladislav HLADKY, *Bosenská otázka*, 277-282.

⁸⁶ Mezi bosenskými Muslimy bylo v době socialistické Jugoslávie dost těch (a bylo jich pravděpodobně mnohem více, než je tomu nyní), kteří se deklarovali jako „bez vyznání“. Ladislav Hladký uvádí výsledky jugoslávských průzkumů z roku 1987, kdy se v Bosně a Hercegovině přihlásilo k islámu 34,4% lidí, zatímco Muslimové (tedy nominální, definovaní na národnostním principu) tvořili podle sčítání obyvatel z roku 1991 43,7% populace BaH. Přibližně čtvrtina bosenských Muslimů se tak považovalo za ateisty. Viz Ladislav HLADKÝ, *Bosna a Hercegovina*, 104.

⁸⁷ Průzkumy některých aspektů religiozity u bosenské populace existují. Xavier Bougarel například uvádí výsledky sociologického průzkumu, který mezi bosenskou mládeží uskutečnil na konci osmdesátých let jugoslávský sociolog D. Pantić. Podle něj se 61% mladých (věk není specifikován) Muslimů v Bosně a Hercegovině vyjádřilo, že nikdy nechodí do mešity a pouze 14% mladých Muslimů uvedlo, že chodí do mešity z náboženského přesvědčení. Podobně 70% mladých bosensko-hercegovských Srbů a 35% Chorvatů nechodilo vůbec do kostela, zatímco 3%, resp. 33% tam chodilo z přesvědčením. Viz Xavier BOUGAREL, *L'islam bosniaque*, 83.

muslimský, nebo se k islámu jako svému náboženství z nějakého důvodu otevřeně hlásí. Z tohoto vymezení pojetí „muslima“ ve výše uvedených počtech ale není možné dělat závěry, že by byli balkánští muslimové jako celek méně zbožní, chladnější v přístupu ke své víře a v porovnání se svými například asijskými souvěrci poněkud „nemuslimští“. Například poměrně rozšířená konzumace alkoholu mezi Balkánci muslimského původu má svoji obdobu v Turecku nebo některých blízkovýchodních arabských zemích, jako je Libanon či Sýrie. Podobné je to i s jinými viditelnými náboženskými zvyky a symboly, jako je relativně malý podíl balkánských muslimek, které nosí na veřejnosti muslimský šátek. Ani tento jev není důkazem, že by byli balkánští muslimové své víře odcizeni více, než muslimové jinde na světě. Osobní zbožnost je sociologickými metodami neměřitelná. Široké spektrum míry a podob religiozity je v mnoha asijských a afrických muslimských zemích velmi podobné situaci v balkánských muslimských společnostech.

Uvedená definice muslima jako muslima „kulturního“ nebo nominálního je určitě důležitá pro politologické nebo etnologické studie zabývající se Balkánem. Přestože i autor této práce počty muslimů definoval jako souhrny muslimů nominálních, nebudou v této práci nadále příliš probírány otázky etnické, národní či náboženské identity, pro které je uvedená definice sama o sobě problémem. Předmětem zájmu této práce budou především ti balkánští muslimové, které nelze spočítat a kteří jsou muslimy tím či oním způsobem věřícími či praktikujícími.

II. ISLÁMSKÉ VZDĚLÁVACÍ INSTITUCE

II.a Islámské školy na komunistickém Balkáně

Po druhé světové válce, s uchopením moci v balkánských zemích komunistickými režimy, byly všechny druhy zdejšího náboženského vzdělávání podstatně omezeny. Strategie jednotlivých totalitních režimů vůči církevnímu školství ve všech třech sledovaných komunistických zemích, tj. v Albánii, Bulharsku a Jugoslávii, byla zpočátku téměř shodná. Ze stávajících sítí nábožensky orientovaných škol, ať už katolických, pravoslavných či islámských, určených pro žáky ze širokých vrstev balkánské populace, mělo být nadále zachováno jen několik vzdělávacích zařízení na středoškolské úrovni. Ta měla nadále plnit úlohu pouhých specializovaných náboženských učilišť pro potřeby obnovy církevního personálu jednotlivých náboženských institucí, tj. církví a Islámských společenství (IZ). Zbylé balkánské střední islámské školy, *medresy*, se tak koncem čtyřicátých let dvacátého století staly zatuchlými teologickými semináři s velmi špatným materiálním zázemím a okrajovým společenským významem. Poměrně vysoký společenských status, kterému se těšily některé původní předválečné islámské školy, se propadl na minimum. Perspektivy absolventů „komunistických“ *medres* byly natolik málo lákavé, že se na tyto školy v prvních desetiletích komunistické moci hlásily většinou jen děti z tradičních *ulemských* rodin. Jiná profesní budoucnost, než ve službách Islámského společenství, absolventy *medres* v té době totiž nečekala.

V Albánii fungovalo v období před druhou světovou válkou 17 *medres*. Po roce 1945 zůstala zachována jen jedna z nich, a to *medresa* v hlavním městě Tiraně. Oficiální Islámské společenství Albánie mělo na této škole nadále připravovat pro své potřeby budoucí *imamy*. Poslední albánská *medresa* přežila až do doby, kdy stalinistický režim Envera Hoxhy prohlásil Albánii prvním ateistickým státem na světě. Zavřením tiranské *medresy* v roce 1965 přestalo v Albánii legální islámské vzdělávání na čtvrt století existovat.¹ Postup bulharského komunistického režimu vůči islámským institucím a školám byl úzce spojen s otázkou turecké národnostní menšiny. Od konce druhé světové války do konce padesátých let se bulharské vedení snažilo své turecké obyvatelstvo „emancipovat“ a učinit z něj ideologicky uvědomělou a sekularizovanou národnostní

¹ Fikret KARČIĆ, *Islamska obnova na Balkanu*, 130.

menšinu, která by se jakou součástí bulharského lidu podílela na budování socialistické společnosti. Islámská komponenta identity turecké menšiny měla být eliminována, etnická naopak specifickým způsobem zdůrazňována. V intencích této politiky postupoval režim také vůči islámskému školství. Ještě na sklonku čtyřicátých let fungovalo v Bulharsku několik *medres*, krátce po tomto datu ale byly všechny zrušeny. Moderně koncipovaná předválečná islámská střední škola Nüvvab (Нювваб) v Šumenu v severovýchodním Bulharsku byla transformována na turecké světské gymnázium a od roku 1950 zcela ztratila svůj původně náboženský charakter.² Počátkem padesátých let byla otevřena další tureckojazyčná gymnázia, která ale už také neposkytovala žádnou islámskou výuku.³ Program těchto škol byl naopak zaměřen na vytvoření ateistické a komunistické elity mezi bulharskými Turky. Vzdělávání náboženských autorit pro potřeby bulharských mešit se v tomto období řešilo vysíláním studentů do muslimských republik Sovětského svazu. Islámská náboženská výuka na běžných školách byla v Bulharsku zakázána v roce 1952.⁴

Situace v oblasti náboženského školství v komunistické Jugoslávii byla oproti Albánii a Bulharsku výrazně odlišná. Během několika prvních poválečných let se ale politika jugoslávského režimu řídila podobným modelem. Počátkem padesátých let byla, i když jen nakrátko, zakázána základní islámská výuka v *mektebech* (obdoba arabského výrazu *kuttāb*), tedy kurzech koránu a základů náboženství, které se tradičně konaly v mešitách nebo samostatných budovách v areálech mešit. Budovy *mektebů*, patřící do té doby IZ, byly znárodněny a v mnohých případech využity pro provoz běžných světských základních škol. Rodiče byli usilovně odrazováni od posílání svých dětí do náboženských kurzů. Už v roce 1953 byl ale přijat zákon, kterým byl přesně upraven status náboženských institucí (tj. církví a IZ) v. Zákonem bylo potvrzeno naprosté oddělení náboženství od státu na rovině institucionální a kompletní odloučení kostelů a mešit od škol na rovině vzdělávací. Na druhé straně ale tento zákon zaručoval náboženským institucím právo zakládat a provozovat školy, ve kterých by si vzdělávaly své duchovenstvo. Dovoloval také konání náboženských kurzů pod podmínkou, že budou probíhat výhradně na půdě a v prostorách náboženských institucí (což v praxi znamenalo v kostelech a mešitách) a že nebudou narušovat časový rozvrh hodin povinné docházky na

² Валери СТОЯНОВ, *Турското население в България*, 98. Podle Stojanova bylo ještě v roce 1949 v Bulharsku pět funkčních *medres*, krátce potom však všechny zanikly.

³ Některé z těchto světských tureckých gymnázií, založených komunistickým režimem v roce 1952, se paradoxně po roce 1990 transformovaly ve střední islámské školy (Средното исламско училище). Konkrétními případy jsou dnešní islámské školy v Momčilgradě a v Ruse.

⁴ Wolfgang HÖPKEN, *From Religious Identity to Ethnic Mobilisation*, 65.

světských státních školách.⁵ V osnovách jugoslávských (stejně tak i albánských a bulharských) státních škol zároveň neměly od padesátých let žádné hodiny náboženské výuky místo. Činnost jugoslávských *mektebů*, základní islámské vzdělávací a výchovné instituce, tak byla přerušena jen po velmi krátké období v padesátých letech. Přesto i v době legálního fungování *mektebů* *Udba* (jugoslávská státní bezpečnost) bedlivě sledovala, kdo své děti do islámských kurzů posílá a kdo ne. Předmětem intenzivního zájmu státní bezpečnosti byli také *hodžové* (*imámové*), kteří kurzy v *mektebech* vedli.⁶

II.aa Jugoslávie: období útlumu islámských aktivit

Jugoslávské Islámské společenství vždy spatřovalo ve fungování *mektebů* záruku a podmínku pro zachování islámu na Balkáně. Po období stagnace a úpadku veškerých jugoslávských islámských institucí, trvajícím od konce druhé světové války do šedesátých let, začalo IZ intenzivně a systematicky pracovat na zlepšování práce a organizace *mektebů*. Od poloviny šedesátých let se také jugoslávská vnitropolitická a sociální atmosféra začala poněkud liberalizovat, takže IZ mělo k rozvíjení svých aktivit trochu volnější ruce. Primárním cílem IZ v jeho projektu revitalizace *mektebů* bylo získat co možná největší počet dětí pro pravidelnou docházku na tyto základní kurzy islámu. V roce 1978 byly na základě nařízení ústředí IZ zavedeny jednotně v celé Jugoslávii tři stupně *mektebské* výuky.⁷ Minimální věk dětí, které se mohly těchto kurzů účastnit, byl zákonem stanoven na sedm let. IZ při této příležitosti vydalo pro *mekteby* také speciální učebnice. Na rozdíl od předchozích desetiletí, kdy se *mektebská* výuka odehrávala převážně v době školních prázdnin nebo během měsíce ramadánu, byla novým nařízením ustanovena frekvence *mektebských* kurzů na dvě až tři hodiny týdně v průběhu celého školního roku.⁸

⁵ Драган НОВАКОВИЋ, *Школство Исламске заједнице*, 47-48.

⁶ K těmto případům viz např. článek v časopise *Novi Muallim*, č.2, 6.7.2000, s.78. Časopis *Novi Muallim* vydává od roku 2000 Sdružení bosenské *ulemy* (*Udruženje ilmijje Islamske zajednice*) v Sarajevu. Jeho obsah je zaměřen na současné profesní problémy i historické otázky spojené s islámským vzděláváním a osvětou.

⁷ V roce 1987 vydalo IZ vůbec první centralizovaná pravidla o *mektebech*, v nichž podrobně specifikovala jejich činnost. Tato pravidla platila pro *mekteby* na celém území Jugoslávie. Viz Драган НОВАКОВИЋ, *c.d.*, 130.

⁸ Výuka v *mektebech* nebyla nikdy povinná. Záleželo tedy jen na rodičích, zda se rozhodnou své děti do *mektebu* posílat, či nikoliv. Komunistické úřady ale nepřímou a neveřejně působily na rodiče v tom smyslu, že docházka jejich dětí do *mektebu* není žádoucí. Rodičům mohla reálně hrozit například ztráta relativně lukrativního zaměstnání apod. Tímto způsobem se režim snažil odrazovat od náboženských kurzů. Viz Драган НОВАКОВИЋ, *c.d.*, 122.

**Obr. 8 – Atim (*hatma*),
slavnost u příležitosti zakončení *mektebského* kurzu islámu**



Slavnost se v Bosně nazývá tureckým výrazem *hatma*, v Bulharsku *hatim* (případně *atim*). Na snímku z obce Černa Mesta v západní části pohoří Rodopi v Bulharsku, obývané Pomaky, přezkuvuje místní *hodža* (*imam*) děti ze znalostí, kterých měly nabýt během školního roku v *mektebu*. Každý žák musí umně zarecitovat úryvek z koránu. Snímek byl pořízen roku 1999.

Tyto kurzy „islámského katechizmu“ byly dokonce i po celé jugoslávské komunistické období, běžněji pak od šedesátých let, zakončovány v letních měsících oslavou zvanou *hatma*. Oslava byla a je velkou společenskou událostí a u *mektebu* či mešity se zpravidla scházejí stovky místních věřících, kteří sledují závěrečné zkoušení žáků *mektebů*. Pro balkánské prostředí je typické, že na *hatmu* často přicházeli i věřící jiných vyznání. Děti dostávaly od *imama-muallima* otázky z různých oblastí základů islámu, z *ilmihalu*, historie apod. a z paměti recitovaly nebo četly úryvky z koránu. Za odměnu pak byly často odměňovány různými dárečky, např. v podobě knížek s náboženskou tematikou.⁹

Stále příznivější společensko-politické klima v Jugoslávii v sedmdesátých a osmdesátých letech příznivě působilo také na aktivity IZ. Tomu se nadále dařilo zvyšovat kvalitu a návštěvnost *mektebů* do té míry, že v nich komunistické úřady začaly spatřovat

⁹ O *mektebské* výuce a oslavách *hatmy* na různých místech socialistické Jugoslávie pravidelně informoval náboženský tisk, jen pro příklad viz věstník *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u FNRJ*, 1966, s.278-280; *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ*, 1972, s.75-77, 497-9, 594-5, 597; 1973 s.74, 261, 446-8 nebo časopis *Preporod* č.43-44, 1.7.1972, s.5, 7.

vážnou konkurenci státním základním školám (kde ovšem byla docházka nekompromisně povinná) v e funkci vzdělávání a vychovávání jugoslávské muslimské mládeže. Průběžně se po celé období socialistické Jugoslávie v médiích objevovaly různé články a úvahy o škodlivosti *mektebů*, společenské potřebě je zrušit atd.¹⁰ Ještě během osmdesátých let se úřady snažily příležitostně zastrašovat muslimy od účasti jejich dětí na *mektebských* kurzech. Komunistický režim už v té době ale slábl a podle některých údajů byla návštěvnost kurzů v poslední dvou dekadách komunistické moci překvapivě vysoká.¹¹

Zákon o náboženských aktivitách z roku 1953 umožňoval tedy také existenci náboženských škol za účelem přípravy duchovního kádru. Na sklonku meziválečné Jugoslávie bylo na celém jejím území kolem stovky funkčních středních islámských škol, *medres*. Na konci čtyřicátých let ale zůstala také v Jugoslávii zachována jediná islámská škola, historická Gazi Husrev-begova *medresa* v Sarajevu. Tato tradiční vzdělávací instituce přežila s určitými obtížemi celé komunistické období. Ve čtyřicátých a padesátých letech nebyla ale ani její situace a celkové vyhlídky na přežití příliš optimistické. Islámské společenství ztratilo svůj tradiční zdroj prostředků znárodněním *vakufů* (ar. *waqf*), tj. především nemovitého majetku a pozemků, které byly v minulosti zámožnými muslimy zastaveny pro bohubilé islámské účely. Financování *medresy*, za kterou zůstalo IZ odpovědné, tak záviselo na jediném pramenu peněz, kterým byli sami věřící. Ti skrze některé tradiční islámské předpisy odevzdávali část příjmů v podobě *zekatu* (povinné náboženské „daně“, ar. *zakāt*) nebo přispívali IZ částí *kurbanu* (tj. částí masa a kůží ze zvířete obětovaného na muslimský Velký svátek, bosensky *Kurban bajram*, ar. *ʿĪd al-adhā*). Stát přispíval na fungování *medresy* pouze občasnými úhradami například některých rekonstrukčních či stavebních prací. Celkově ale byla ve čtyřicátých a padesátých letech jediná jugoslávská *medresa* ze strany státu systematicky zanedbávána.

¹⁰ K jednomu článku tohoto typu uveřejněném v makedonském listu *Mlad borec* viz časopis *Preporod*, č.55. 15.12.1972, s.2.

¹¹ Podle údajů publikovaných v oficiálním věstníku IZ například už v roce 1972 existovalo v Bosně a Hercegovině 1007 *mektebů*, které navštěvoval celkový počet asi 80 000 dětí. Ve stejném věstníku jsou ale na jiném místě tato čísla zpochybňována s tím, že si místní *imamové* zvětšují zásluhy uváděním počtu všech zapsaných dětí, které pak ale mnohdy na výuku nedocházejí. Reálné počty pravidelně chodících dětí tak mohly být méně, než poloviční. Viz věstník *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ*, 1973, s. 163-5.

KARČIĆ uvádí odhad 120 000 muslimských dětí, které docházely do *mektebů* v celé Jugoslávii v roce 1980. Viz Fikret KARČIĆ, *Islamska obnova na Balkanu*, 130. HOBÁKOBVIŦ označuje oficiální údaje IZ, uvádějící počet 150 000 dětí v *mektebech* v roce 1969 za nepravděpodobný a nadhodnocený. Viz Драган HOBAKOBVIŦ, c.d., 120. Zajímavé je srovnání uvedených čísel s oficiálními údaji IZ pro rok 2003, podle nichž navštěvovalo ve zmíněném roce *mekteby* 90 000 dětí. Na rozdíl od předchozích celojugoslávských statistik se ale v tomto případě jedná pouze o Bosnu a Hercegovinu. Viz *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u BiH*, 2004, č.5-6, s.515-516.

Obr. 9 – Gazi Husrev-begova medresa v Sarajevu



Na obrázku je tzv. *Kuršumlija*, původní stavba *medresy* ze 16. století. Dnes tento objekt slouží pro slavnostní a výstavní účely a samotná škola je umístěna v okolních budovách, postavených v období mezi dvěma světovými válkami.

Učitelé, kteří na ní působili, dostávali jen poloviční plat oproti učitelům na běžných státních školách a kvalitnější část pedagogického kádru proto *medresu* z materiálních důvodů opustila. Upadající kvalita výuky zase měla za následek výrazně ubývající zájem o studium na této islámské škole. V roce 1949 byla zcela zrušena sarajevská dívčí Gazi Husrev-begova *medresa*. Výsledkem tohoto úpadku bylo, že v poválečných letech, až do roku 1965, nebýval (až na jedinou výjimku) každoroční počet maturantů na *medrese* vyšší, než patnáct.¹² Celkově odmaturoval během jednoho čtvrtstoletí mezi lety 1945 a 1971 na sarajevské *medrese* 281 student, což je údaj zajímavý především při porovnání s dnešním stavem, kdy z šesti bosenských *medres* vychází každým rokem několik stovek nových absolventů.¹³

Poněkud překvapivě došlo v roce 1951 k založení druhé poválečné jugoslávské *medresy*, a to v hlavním městě oblasti Kosova Prištině. Později byla tato islámská škola

¹² V letech 1948 až 1954 a 1960 až 1962 v důsledku předchozí válečné situace a později z důvodů naprosto katastrofálních podmínek pro výuku a vykonávání zkoušek neměla *medresa* žádné maturanty. Viz Mahmud TRALJIĆ, *450 generacija*, 94-95 (publikace vydaná Gazi Husrev-begovou *medresou* u příležitosti maturity 450. generace studentů na této škole).

¹³ Časopis *Preporod*, č.46, 1.8.1972, s.3.

pojmenována *Alauddinova medresa*. Založení islámské školy v tomto regionu obydleném převážně albánským obyvatelstvem mělo svůj původ v jugoslávské politice vůči jednotlivým národům a národnostem, kterým mělo být podle ústavy zaručeno rovnocenné vzdělání v jejich rodném jazyce.¹⁴ Důvod jejího založení byl ale také geografický: v padesátých letech v těchto nejméně rozvinutých oblastech Jugoslávie (Bosna, Kosovo) prakticky neexistovaly asfaltové cesty a dopravní dostupnost Sarajeva byla pro kosovské a makedonské Albánce těžko řešitelným problémem.¹⁵ Od samotného počátku existence ale byly materiální podmínky přiřtinské *medresy* ještě horší, než *medresy* v Sarajevu. Z tohoto důvodu dokonce jugoslávské úřady na začátku šedesátých let hrozily opětovným uzavřením školy. Politicky citlivá otázka albánské populace na Kosovu ale napomohla odvrácení takového rozhodnutí a status přiřtinské *medresy*, stejně jako její materiální zázemí, byly nakonec od šedesátých let postupně zlepšovány. Od roku 1961 se z obou jugoslávských *medres* staly pětileté střední školy a jejich absolventi dosahovali vyššího odborného vzdělání, které jim ale neumožňovalo další studium na všech jugoslávských fakultách. Diplom, který absolventi *medres* získali, se nazýval *imam-hatib-muallim* a jako takový měl význam jedině pro práci v řadách oficiálního Islámského společenství. Jugoslávské *medresy* byly v té době specializovanými teologickými učilišti.

Od poloviny šedesátých let se společensko-politické ovzduší v Jugoslávii začalo měnit. Za důležitý moment bývá v této souvislosti považováno odstranění Aleksandra Rankoviće z pozice šéfa obávané státní bezpečnosti v roce 1966. Od té doby bylo cítit také určité uvolňování v oblasti náboženského života a náboženských institucí. V roce 1961, kdy byla situace obou jugoslávských *medres* z materiálního hlediska již neudržitelná, došlo k zásadní reformě těchto islámských škol. Reforma na jedné straně pomohla výrazně zlepšit materiální podmínky *medres* a postavit je tak trvale „na nohy“, na druhé straně potvrdila či dokonce prohloubila odborný teologický charakter obou škol. Podíl specializovaných islámských předmětů se ještě zvýšil na úkor obecné středoškolské látky a

¹⁴ Poválečná jugoslávská ústava uznávala několik konstitutivních národů (srbochorv. *narodí*): Slovinci, Chorvati, Srby, Makedonci, Černohorci, které měly politickou svébytnost a v rámci federace také „vlastní“ republiky. Vedle těchto národů existovaly v Jugoslávii také národnosti (srbochorv. *nacionalnosti*), které se této politické subjektivitě netěšily, protože měly svůj „matefský stát“ mimo hranice Jugoslávie a později byly některým z nich vytvořeny namísto republik tzv. autonomní oblasti (Vojvodina a Kosovo). Do této druhé kategorie patřili Albánci či Maďaři.

¹⁵ Postavení přiřtinské *medresy* v jugoslávském vzdělávacím systému bylo od jejího založení v roce 1951 do roku 1962 odlišné od sarajevské Gazi Husrev-begovy *medresy*. Škola v Přiřtině byla na úrovni druhého stupně základních škol, tj. pro žáky od 11 do 14 let věku, zatímco sarajevská *medresa* byla na úrovni skutečné střední školy. Kosovští Albánci si tedy pro střední islámské vzdělání museli i nadále dojíždět do Sarajeva. V roce 1961 byl status obou škol sjednocen, když se z nich staly pětileté střední školy.

arabština se stala jediným cizím jazykem, který byl na *medresách* vyučován. Pro porovnání programu jugoslávských *medres* před touto reformou a po ní viz tabulky 2 a 3. Tehdejší ředitel sarajevské Gazi Husrev-begovy *medresy* výstižně vyjádřil svůj pohled na úlohu *medres* v Jugoslávii: „Důvod pro snížení podílu světských předmětů ve prospěch náboženské a orientální látky je ten, že *medresa* je odborná náboženská škola, jejímž úkolem je vytvářet odborně vzdělaný náboženský kádr.“¹⁶

Rychlé zlepšování ekonomické situace Jugoslávie v šedesátých letech s sebou přineslo také znatelné pozitivní změny v materiálním a prostorovém zázemí sarajevské *medresy*. Od roku 1961 například mohli studenti důsledně praktikovat náboženskou povinnost pěti denních modliteb (bos. *beš vakat namaz*). Vzrůstaly také aktivity IZ směřující k zajištění větší materiální podpory škoře ze strany věřících, konkrétně zajištění stipendií pro sociálně nejslabší studenty.¹⁷ Islámská morálka, životní styl a výuka v „duchovním prostředí“ se stala nedílnou součástí života a výuky studentů na sarajevské *medrese*.¹⁸ Vedle povinných předmětů a předepsaných osnov začaly být ve škole organizovány tzv. „mimoškolní aktivity“, tj. různé zájmové kroužky, jejichž záběr sahal od učení se esperanta až po vytváření kampaní proti kouření a alkoholizmu. Odtud vyšla i iniciativa k vydávání studentského časopisu *Zemzem*, který vychází od roku 1968 dodnes a byl prakticky prvním islámsky zaměřeným časopisem pro širokou veřejnost v poválečné Jugoslávii.¹⁹ Studenti vyšších ročníků *medres* také vykonávali tzv. ramadánovou praxi, tradiční zvyk, který se opět výrazněji prosadil v průběhu šedesátých let. Během této praxe suplovali několik týdnů roli *imamů* v některých převážně venkovských mešitách, a to pod dohledem místního „zkušeného“ islámského duchovního.²⁰

¹⁶ Slova ředitele *medresy* Mustafy Ševa. Viz Mahmud TRALJIĆ, *450 generacija*, 80.

¹⁷ V polovině šedesátých let byl založen Fond na stipendia studentům Gazi Husrev-begovy *medresy* (srbochorv. *Fond za stipendiranje učenika Gazi Husrev-begove medrese*). Viz věstník *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u FNRJ*, 1966, s.60.

Tradice sbírek na stipendia pro studenty islámských škol se nadále rozvíjela a trvá dodnes.

V současnosti se na přispívání významně podílejí Bosňáci z diaspory v západní Evropě a USA. O stipendiích pro studenty sarajevské *medresy* v sedmdesátých letech viz např. také časopis *Preporod*, č.40, 1.5.1972, s.5.

¹⁸ Výrazná změna v celkové atmosféře školy směrem k „islámské atmosféře výchovy a výuky“ nastala především s nástupem Muhameda Tuliće do funkce ředitele v roce 1965 (vykonával ji do své smrti v roce 1968). Tulić mimo jiné obnovil tradici *hifzu*, recitace celého koránu nazpaměť a studentům, kteří chodili na hodiny *hifzu*, poskytl odměnou bezplatné ubytování na školním internátu.

¹⁹ Vydávání školního časopisu bylo v této době socialistické Jugoslávie jediným, i když samozřejmě kontrolovaným, legálním projevem islámského aktivizmu. Ve funkci šéfredaktora *Zemzemu* se vystřídalo během studií na *medrese* mnoho významných osobností soudobého bosenského islámu, jako např. Fikret Karčić, Enes Karić, Ismet Kasumović ad.

²⁰ Podrobně o aktivitách jednotlivých studentů během ramadánové praxe v roce 1965 informoval například věstník *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u FNRJ*, 1966, s.159-160 nebo

**Tab. 2 – učební plán sarajevské
Gazi Husrev-begovy medresy mezi lety 1945 a 1960²¹**

	predmeti	předměty	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII
1	Kiraet	<i>recitace koránu</i>	+	+	+	+	+	+	+	+
2	Tefsir	<i>výklad koránu</i>	-	-	-	-	-	+	+	+
3	Akaid	<i>dogmatika</i>	+	+	+	+	+	+	+	+
4	Hadis	<i>islámská tradice</i>	-	-	-	-	-	+	+	+
5	Fikh	<i>islámská právní věda</i>	+	+	+	+	+	+	+	+
6	Ahlak	<i>islámská morálka</i>	-	+	+	+	+	+	+	-
7	Imamet	<i>práce imáma</i>	-	-	-	-	-	-	+	-
8	Vaz	<i>kazatelství</i>	-	-	-	-	-	-	-	+
9	Arapski jezik	<i>arabština</i>	+	+	+	+	+	+	+	+
10	Srpskohrvatski jezik	<i>srbochorvatština</i>	+	+	+	+	+	+	+	+
11	Turski jezik	<i>turečtina</i>	-	-	-	-	+	+	+	+
12	Engleski jezik	<i>angličtina</i>	-	-	-	-	-	-	+	+
13	Istorija	<i>historie</i>	-	+	+	+	+	+	+	+
14	Istorija islama	<i>historie islámu</i>	-	-	-	+	+	+	+	+
15	Geografija	<i>zeměpis</i>	+	+	+	+	-	-	-	-
16	Matematika	<i>matematika</i>	-	+	+	+	+	-	-	-
17	Fizika	<i>fyzika</i>	-	-	+	+	-	-	-	-
18	Hemija	<i>chemie</i>	-	-	-	+	+	-	-	-
19	Biologija	<i>biologie</i>	+	-	+	-	-	+	-	-
20	Pedagogija	<i>pedagogika</i>	-	-	-	-	-	+	-	-
21	Logika	<i>logika</i>	-	-	-	-	-	+	-	-
22	Filozofija	<i>filozofie</i>	-	-	-	-	-	-	+	+
23	Gospodarstvo	<i>ekonomika</i>	-	-	-	-	-	-	+	+
24	Higijena	<i>hygiena</i>	-	-	-	+	+	-	-	-
25	Obrana i zaštita	<i>civilní ochrana</i>	-	-	-	-	+	+	+	+
26	Fizičko vaspitanje	<i>tělocvik</i>	-	+	-	-	-	-	-	-
27	Husni hat	<i>kaligrafie</i>	+	+	+	-	-	-	-	-
28	Krasnopis	<i>krasopis</i>	+	-	-	-	-	-	-	-
29	Crtanje	<i>kreslení</i>	+	+	-	-	-	-	-	-

časopis *Preporod* č.38, 1.4.1972, s.5. Stručnější informace průběžně přinášela islámská periodika každým rokem.

²¹ Tabulky 2 a 3 jsou převzaty z článku *Sultan Ahmedova medresa u Zenici*, uveřejněném ve věstníku *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ*, 1972, s.463-4.

Tab. 3 – Učební plán jugoslávských *medres* po reformě v roce 1960

	predmeti	předměty	I	II	III	IV	V
1	Kiraet	<i>recitace koránu</i>	4	4	4	4	4
2	Tefsir	<i>výklad koránu</i>	-	-	-	3	3
3	Akaid	<i>dogmatika</i>	2	2	2	2	2
4	Hadis	<i>islámská tradice</i>	-	-	-	3	3
5	Fikh	<i>islámská právní věda</i>	2	2	2	2	2
6	Usuli-fikh	<i>prameny islámského práva</i>	-	-	-	-	3
7	Ahlak	<i>islámská morálka</i>	2	2	2	-	-
8	Imamet	<i>práce imáma</i>	-	-	-	-	1
9	Vaz	<i>kazatelství</i>	-	-	-	2	2
10	Arapski jezik	<i>arabština</i>	6	6	6	6	6
11	Srpskohrvatski jezik	<i>srbochorvatština</i>	5	5	5	4	4
12	Istorija	<i>historie</i>	-	2	2	2	2
13	Istorija islama	<i>historie islámu</i>	2	2	2	2	2
16	Geografija	<i>zeměpis</i>	2	2	2	-	-
17	Biologija	<i>biologie</i>	-	-	2	2	-
18	Retorika	<i>rétorika</i>	-	-	-	-	2
19	Pedagogija	<i>pedagogika</i>	-	-	-	2	-
20	Higijena	<i>hygiena</i>	-	2	-	-	-
21	Obrana i zaštita	<i>civilní ochrana</i>	-	-	2	2	-
22	Husni hat	<i>kaligrafie</i>	2	-	-	-	-

Při porovnání obou přehledů je jasně vidět koncentrace učebního plánu na orientální a islámské předměty po roce 1961. Z cizích jazyků zbyla pouze arabština, zcela vypadly obecné předměty přírodovědného typu: matematika, fyzika, chemie a také tělesná výchova. Právě znovuzavedení těchto předmětů do plánu *medresy* tak, aby byli absolventi schopni ucházet se o studium na širokém spektru světských fakult, bylo jedním z požadavků stávajících studentů *medresy* v roce 1972.

V sedmdesátých letech už také nebylo pro absolventy sarajevské *medresy* problémem zapsat se na některou z jugoslávských fakult, i když vzhledem k omezenému rozsahu světských předmětů nebylo snadné se na všechny typy fakult dostat. Od školního roku 1970/71 se jich nejvíce zapisovalo na sarajevskou Fakultu politických věd, na dalším místě byly filozofické fakulty v Sarajevu a Bělehradě (především orientalistika a filologické obory) a právnické fakulty.

II.ab Rozkvět islámského školství v socialistické Jugoslávii

Sedmdesátá a osmdesátá léta v socialistické Jugoslávii bývají popisována jako období „islámské obnovy“ na Balkáně.²² Vnitropolitická situace byla náboženským aktivitám již příznivější, ekonomický růst se projevil na životní úrovni věřících, kteří tak ochotněji přispívali na „své“ islámské instituce, vztahy Islámského společenství s širším muslimským světem byly po válečném a poválečném přerušení opětovně rozvíjeny. Z bohatých zemí muslimského světa také začala přicházet podstatnější materiální podpora islámským aktivitám jugoslávských muslimů. Po celé Jugoslávii se opravovalo nebývalé množství starých mešit a stavěly se stovky nových.²³ Pokud se má hledat počátek „renesance islámu“ na Balkáně, pak to není kolem roku 1990, ale právě už na konci šedesátých a počátku sedmdesátých let. Na této vlně rozkvětu islámských institucí se vezlo také jugoslávské islámské školství.

Od počátku šedesátých let začaly odjíždět první poválečné skupiny jugoslávských muslimských studentů na vysokoškolská islámská a arabská studia do muslimských zemí.²⁴ Bylo to svým způsobem privilegium muslimských studentů, že mohli studovat v arabských zemích a zásluhu na tom měla především tehdejší Titova mezinárodně politická orientace směrem na Hnutí nezúčastněných zemí, v němž byly zapojeny právě mnohé arabské a další muslimské země.²⁵ Pro jugoslávské Islámské společenství to navíc

²² Viz titul příspěvku Fikreta KARČIĆE *Islamska obnova na Balkanu*.

²³ KARČIĆ uvádí celkový počet mešit postavených po téměř celé komunistické období Jugoslávie, konkrétně mezi roky 1945 a 1985: Jen v Bosně a Hercegovině bylo v tomto období opraveno asi 380 a postaveno asi 400 nových mešit. Fikret KARČIĆ, *Islamska obnova na Balkanu*, 129.

²⁴ První skupina muslimských studentů z Jugoslávie po druhé světové válce odjela na reformovaný egyptský al-Azhar v roce 1961. Pět studentů, všichni z Bosny a Hercegoviny a všichni absolventi Gazi Husrev-begovy *medresy* v Sarajevu, se tehdy zapsalo na azharskou Teologickou fakultu (*Kullijjat usūl ad-dīn*) nebo na Fakultu arabského jazyka (*Kullijjat al-lughā al-‘arabīja*). Těmito pěti studenty byli Jusuf Ramić (dnes profesor na Fakultě islámských věd v Sarajevu), Hamdija Jusufspahić (dlouhodobý bělehradský *muftija*, tuto funkci zastává dodnes), Ahmed Smajlović, Merzuk Vejzagić a Salko Čanić (pouze poslední jmenovaný se nikdy pracovníčně nezapojil do Islámského společenství). Druhá skupina studentů odjela v roce 1965, mezi nimi byl např. i Jakub Selimoski, který se mnohem později stal posledním *reis-ul-ulemou* jednotného jugoslávského Islámského společenství před jeho rozpadem. Další skupiny už vyjížděly v kratších intervalech. Viz věstník *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u FNRJ*, 1962, s.335-7. Informace jsou upřesněny na základě osobního rozhovoru autora s Jakubem Selimoskim v jeho pracovně v ústředí Islámského společenství Republiky Makedonie ve Skopje dne 5.4. 2005.

²⁵ *Hnutí nezúčastněných zemí* bylo uskupení zemí „třetího“ světa, založené v roce 1955 v Bandungu a institucionalizované v roce 1961 v Bělehradě. Cílem hnutí byla hospodářská a politická podpora nezávislosti těchto zemí na dvou velkých světových politických blocích. Tito, Násir a Nehru hráli v počátečním období hnutí nejvýraznější roli.

byla jediná možnost, jak zvýšit kvalifikaci svého kádrů na univerzitní úrovni, neboť v Jugoslávii v té době žádná islámská fakulta či vysoká škola neexistovala. Středoškolské vzdělání na jugoslávské *medrese* začalo být samotným IZ spatřováno jako nedostatečné pro působení na některých důležitějších náboženských postech. První destinací, kam tito studenti směřovali, byl egyptský al-Azhar. Později ale odjížděli na studia také na islámské univerzity v Libyi, Saúdské Arábii, Iráku, Kuvajtu a dalších, převážně arabských zemích.²⁶ Do zahraničí odjížděli studenti ze všech muslimských oblastí Jugoslávie, nikoli jen z Bosny a Hercegoviny.²⁷ Po dokončení studií na těchto zahraničních fakultách, trvajících obvykle pět let, se absolventi vraceli se svými tituly do Jugoslávie a přiváželi s sebou také nové myšlenkové impulsy do zkostnatělého a intelektuálně ztuhlého Islámského společenství, které zůstalo přibližně čtvrt století téměř bez kontaktů s ostatním muslimským světem.

V roce 1972 došlo k události, která byla zřejmě odrazem určitého napětí, existujícího v té době uvnitř Islámského společenství Jugoslávie. Toto tření se odehrávalo mezi starší generací *ulemy* v čele s *reis-ul-ulemou* Sulejmanem Kemurou a převážně mladou generací, která se v té době vracela s diplomy z fakult v arabských zemích. Mladá a energická *ulema* vyčítala stávajícímu vedení IZ mimo jiných věcí také servilnost vůči komunistické moci. Onou událostí byla stávka studentů Gazi Husrev-begovy *medresy* v lednu uvedeného roku. Studenti vznesli požadavky obsahující mj. odvolání ředitele *medresy*, zavedení více světských předmětů a obecné zkvalitnění výuky na škole. Jedním z hesel, která studenti psali na zdi *medresy* a na transparenty, bylo například: „Žijeme v socialismu, ne ve středověku.“²⁸ Mezi studentským stávkovým „vedením“ byla jména, která se později v devadesátých letech stala výraznými osobnostmi bosenského islámu, jako např. Fikret Karčić nebo Zijad Ljevaković.²⁹ V posledním ročníku *medresy* byl v té době také pozdější exponent panislamistického proudu a dnešní *reis-ul-ulema* Mustafa

²⁶ Mezi lety 1961 a 1982 odjelo na studia do muslimských zemí celkem 106 absolventů sarajevské Gazi Husrev-begovy *medresy*, nejvíce z nich na egyptský al-Azhar (44), na univerzitu v al-Bajdā' v Libyi (18), do libyjského Tripolisu (2), na univerzitu v Rijádu (12), na Islámskou univerzitu v Madīně (5), do Bagdádu (11), Kuvajtu (5), marockého Fesu (4), Chartúmu (3) a Teheránu (2). Viz Kasim HADŽIĆ, *Gazi Husrev-begova medresa u Sarajevu*, 273-4. Pro srovnání se současným stavem: jen v roce 2001 studovalo pouze na fakultách v Saúdské Arábii 107 studentů z Bosny a Hercegoviny. Je to navíc počet jen těch, o kterých má oficiální Islámské společenství informace.

²⁷ Například v roce 1972 diplomovalo na Bagdádské univerzitě 12 studentů z Jugoslávie, 4 z nich z Bosny a Hercegoviny, 2 z Makedonie, 5 z Kosova a 1 z Černé Hory. Viz časopis *Preporod*, č.45, 15.7.1972, s.3.

²⁸ Věstník *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ*, 1972, s.203.

²⁹ Fikret Karčić je od osmdesátých let profesorem Islámské teologické fakulty (dnes FINu) v Sarajevu a uznávaným odborníkem na otázky islámského práva. Zijad Ljevaković je dlouhodobým ředitelem Gazi Husrev-begovy *medresy* (na které tedy sám vedl v roce 1972 stávku za odstoupení tehdejšího ředitele Abdulaha Derviševice).

Cerić. Stávkou zřejmě zákulisně podpořila „nová *ulema*“, která se tím pokusila svrhnout či alespoň otupit špičku tehdejší nomenklatury IZ. Zásadní rozdíl mezi oběma generacemi nebyl na ideologické rovině, ale spíše v pohledu na roli islámu v Bosně. Za Kemurova vedení se jeho role poddávala komunistickým představám a náboženství se tak odebíralo do ústraní folklorních zvyků. „Nová *ulema*“, ovlivněná studiem na zahraničních fakultách, také chtěla obnovit myšlenkový kontakt mezi bosenskými muslimy a ostatním muslimským světem. Ve stejné době se začalo reaktivizovat bosenské panislamistické hnutí Mladí muslimové (srbochorv. *Mladi muslimani*), které bylo komunistickým režimem koncem čtyřicátých let tvrdě potlačeno.³⁰ Někteří představitelé „nové *ulemy*“ se ideologicky v Mladých muslimech shlédli, případně s nimi navázali přímý kontakt. O tom, že v rámci IZ tehdy už existoval určitý opoziční proud, svědčí i některá prohlášení oficiálních orgánů IZ.³¹ Reakce vedení oficiálního Islámského společenství byla zcela v souladu s tónem vládnoucího režimu. Vládní úřady označily za souhlasu vedení IZ stávkou za „akci nepřátel“, řízenou z kruhů mimo *medresu* „nepřátelskými nacionalistickými elementy, které zneužívají Islámského společenství pro své politické cíle.“³² Z hlediska charakteru *medres* v jugoslávském socialistickém období je podstatné, jak reagovalo vedení IZ na požadavek stávkujících studentů, týkající se zavedení více světských či všeobecných předmětů do programu školy, čímž by se *medresa* přiblížila obecným středním školám a absolventům *medres* by se tak usnadnil přístup na různé jugoslávské fakulty. Na základě odpovědi vedení *medresy* i samotného *reis-ul-ulemy* je zjevné, že Islámské společenství o odchod absolventů *medres* na světské fakulty vůbec nestálo: „Je známo, že věřící věnují značné peněžní prostředky této *medrese* s jediným přáním, a to, aby její absolventi sloužili Islámskému společenství v roli duchovních. Všichni si přejeme, aby absolventi této *medresy* odcházeli v co největších počtech na fakulty, ale jedině na islámské, aby mohli co nejkvalifikovaněji sloužit svému náboženskému společenství.“³³ Požadavkům studentů nebylo vyhověno ihned a stávka tak

³⁰ Právě počátkem sedmdesátých let sepsal Alija Izetbegović, vedoucí osobnost podzemních Mladých muslimů, kontroverzní spis Islámská deklarace (srbochorv. *Islamska deklaracija*). Komunistické úřady označily dílo, šířené samizdatovou formou, za islámský fundamentalistický pamflet a za návod k vytvoření islámského státu a v roce 1983 jej využily jako záminku k odsouzení skupiny kolem Izetbegoviće k dlouhým rokům vězení.

³¹ Nejvyšší rada Islámského společenství (srbochorv. *Vrhovni sabor Islamske zajednice*) ve svém oficiálním stanovisku z 27.2.1972 ke stávce studentů *medresy* například prohlašuje: „...k zastavení výuky došlo pod vlivem nepřátelských aktivit působících zvenku, nicméně fungujících v rámci příslušníků Islámského společenství.“ Časopis *Preporod*, č.36, 1.3.1972, s.3.

³² Citát z prohlášení Republikové komise pro náboženské otázky, zveřejněného např. ve věstníku *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ*, 1972, s.207.

³³ Odpověď vedení *medresy* na požadavky stávkujících studentů, viz věstník *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ*, 1972, s.200.

nakonec zdánlivě vyzněla do ztracena, nicméně budoucí rozvoj a změny na *medrese* se ubíraly přibližně směrem, jaký si stávkující studenti v roce 1972 představovali.³⁴

Kvalifikace absolventů zahraničních islámských fakult později umožnila založit v Sarajevu první islámskou fakultu na Balkáně. Došlo k tomu v době, kdy se společenská atmosféra v Jugoslávii během sedmdesátých a na začátku osmdesátých let nadále liberalizovala. Islámské společenství nebylo spokojeno se stavem, kdy muselo posílat jugoslávské studenty za účelem dosažení vysokoškolského islámského vzdělání na zahraniční univerzity. Již delší dobu proto plánovalo otevření domácí islámské fakulty. Doba k tomu dozrála ve chvíli, kdy byl k dispozici dostatečně početný a kvalifikovaný kádr pro vybudování profesorského sboru budoucí fakulty. V roce 1977 byla otevřena Islámská teologická fakulta (*Islamski teološki fakultet; ITF*) v Sarajevu.³⁵ Finanční prostředky potřebné pro otevření fakulty byly sehnány nejdříve prostřednictvím sbírek a náboženské daně mezi věřícími.³⁶ Přímoou finanční pomoc ale tentokrát poskytly i muslimské země a mezinárodní islámské organizace.³⁷ Následujícího roku byla po třiceti letech obnovena ženská část Gazi Husrev-begovy *medresy* v Sarajevu. Materiální podmínky všech jugoslávských islámských škol se postupně stále zlepšovaly, přestože hlavním zdrojem jejich financování zůstávalo Islámské společenství. Příjmy IZ sestávaly z některých tradičních islámských sbírek, jako byl výběr náboženské daně *zekat* a *zekat-ul-fitř* (daň či almužna vybíraná na konci postního měsíce ramadánu), sběr kůží z obětovaných zvířat

³⁴ Koncem roku 1972 například odstoupil ze své funkce ředitel *medresy* Abdulah Dervišević, oficiálně ze zdravotních důvodů, a nahradil jej Mehmed Merzić.

³⁵ Kvůli možnosti studovat na islámské fakultě byl v roce 1979 učiněn krok k harmonizaci trvání studia na *medresách* s ostatními středními školami. V tomto roce začali studovat na *medrese* první studenti, které čekalo už jen čtyřleté namísto pětiletého studia. Tento krok umožnil absolventům *medres* přihlásit se na jakoukoliv fakultu v Jugoslávii, v praxi však kvalifikace a diplom z *medresy* umožňovaly pokračování ve studiu spíše jen na nově otevřené ITF. Dalším důvodem pro zavedení čtyřletého programu (který se zachoval na balkánských *medresách* dodnes) byla povinná vojenská služba v Jugoslávské národní armádě, která nebyla studentům specializovaných učilišť posouvána a u mnohých žáků *medresy* tak zasahovala do ukončování studia.

³⁶ Od konce šedesátých let provádělo Islámské společenství centrální výběr náboženských daní, nazvaný *Akcija prikupljanja zekata, sadekai-fitre i drugih dobrovoljnih priloga* (Akce výběru *zekatu*, *sadekai-fitru* a dalších dobrovolných příspěvků). Počátkem sedmdesátých let byl vytvořen zvláštní Fond pro provoz *medresy* a pro vytvoření islámské fakulty v Sarajevu (srbochorv. *Fond za izdržavanje Medrese i otvaranje Islamskog fakulteta u Sarajevu*), kam se účelově soustřeďovaly prostředky vybrané na náboženských daních. Viz časopis *Preporod*, č.49, 15.9.1972, s.1.

³⁷ Nejvýznamnějším donátorem založení ITF byl saúdský král, který poskytl příspěvek prostřednictvím Světové islámské ligy *Rābīta* ve výši 250 000 amerických dolarů. Mezi dalšími dárci byli stát Kuvajt a také tehdejší súdánský vůdce Dža'far an-Numajrī. Viz Дрпаран НОВАКОВИЋ, c. d., 101.

**Obr. 10 – Nová budova Alauddinovy medresy
v kosovské Prištině**



Nový komplex budov prištinské *medresy* byl vybudován v první polovině osmdesátých let s výrazným přispěním saúdské Islámské rozvojové banky z Džiddy.

(většinou beranů) při příležitosti *Kurban bajramu* apod. Zvyk, kdy věřící odnášejí kůže před mešitu, kde je IZ sbírá a následně se ziskem odprodá kožedělným firmám, je jedním z charakteristických obrázků oslav *Kurban bajramu* v Bosně. Stát sice čas od času finančně přispěl islámským školám, především jednorázovými dotacemi na stavební a rekonstrukční práce, tento zdroj financování byl ale zcela nedostatečný pro pravidelný a stálý provoz škol. Zároveň ale komunistický režim s nelibostí sledoval příliv pomoci od zahraničních muslimských zemí a islámských organizací jugoslávskému IZ. Obával se totiž následného vlivu těchto organizací v jugoslávských islámských školách a možné radikalizace domácí muslimské komunity. Tyto obavy režimu vzrostly na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let, v kontextu některých událostí v muslimském světě, jako bylo obsazení Velké mešity v Mekce islámskými radikály v roce 1979, převrat v Íránu pod praporem islámské revoluce ve stejném roce nebo atentát na egyptského prezidenta Anwara as-Sādāta, provedený v Káhiře rukou militantních islamistů o dva roky později. Tyto obavy režimu se projevíly při řešení otázky financování stavby nového komplexu budov pro *medresu* v Prištině, která do té doby fungovala ve značně nevyhovujících prostorách. V roce 1981, kdy už byly práce na nových budovách ve značně pokročilém stadiu, IZ intenzivně shánělo chybějící prostředky na dokončení projektu. Stát odmítl

poskytnout finanční pomoc, proto se IZ obrátilo na zahraniční instituce. Po počátečním nesouhlasu jugoslávských úřadů s přímou saúdskou finanční podporou pro IZ za účelem dostavby školy byla tato pomoc nakonec povolena.³⁸ Nová budova *medresy* v Prištině, podle některých tvrzení nejmodernější budova střední školy v tehdejší Jugoslávii, byla slavnostně otevřena v roce 1985 (viz obr. 10). V napjaté atmosféře na Kosovu osmdesátých let odsoudili přítomní vysocí funkcionáři oficiálního Islámského společenství (vesměs z řad bosenských Muslimů) při příležitosti otevření nové budovy *medresy* v Prištině separatistické tendence části kosovských Albánců. Tehdejší *reis-ul-ulema* Naim Hadžiabdić³⁹ neopomněl zdůraznit potřebu větší angažovanosti jugoslávských *imamů* v úsilí o utvrzení „bratrství a jednoty“ všech národů socialistické Jugoslávie.⁴⁰

V roce 1984 byla otevřena třetí jugoslávská střední islámská škola na předměstí hlavního města jugoslávské Makedonie Skopje.⁴¹ *Medresa* ve skutečnosti leží v poměrně zapadlé obci Kondovo, asi 15km západně od Skopje, protože komunistické úřady nepovolily její výstavbu na místě původní Gazi Isa-begovy *medresy* v centru makedonské metropole. Původní *medresa*, založená v 15. století, ukončila činnost na začátku druhé světové války. Všechny tři jugoslávské *medresy* vyučovaly podle jednotných osnov, stanovených ústředím IZ. V osmdesátých letech se do programu *medres* vrátilo více světových předmětů. Na prahu rozpadu Jugoslávie navštěvovalo všechny islámské školy v zemi (tři *medresy* a Islámskou teologickou fakultu v Sarajevu) celkem 820 studentů.⁴²

V době pádu komunistických režimů na přelomu osmdesátých a devadesátých let tak byly muslimské komunity v jednotlivých balkánských zemích v naprosto odlišné situaci. Zatímco v Albánii a Bulharsku koncem osmdesátých let žádné islámské školství oficiálně neexistovalo, v Jugoslávii se naopak těšilo procesu konsolidace a rozšiřování. Základní islámské kurzy, *mekteby*, byly rozšířené a hojně navštěvované po celé zemi. Jugoslávské *medresy* se těšily relativně uspokojivým materiálním podmínkám, plnily

³⁸ Jedním milionem amerických dolarů tehdy na dokončení nové budovy prištinské *medresy* přispěla Islámská rozvojová banka (*al-Bank al-islāmī li't-tanmīja*) ze saúdskoarabské Džiddy. Viz Драган НОВАКОВИЋ, *c.d.*, 86-87.

Už dříve přijímalo jugoslávské IZ pomoc a příspěvky od zahraničních donátorů, jak bylo zmíněno v souvislosti se založením ITF. Částky ale nebyly tak vysoké a situace v islámském světě se jugoslávskému režimu nejevila tak výbušná, jako v době stavby nové budovy *medresy* v Prištině.

³⁹ Naim Hadžiabdić zastával post *reis-ul-ulemy* IZ Jugoslávie od smrti svého předchůdce Sulejmana Kemury v roce 1975 až do roku 1987.

⁴⁰ Драган НОВАКОВИЋ, *c.d.*, 88.

⁴¹ Na výstavbu *medresy* ve Skopje přispěli jak makedonští věřící, tak i muslimské země a mezinárodní islámské organizace. Novaković uvádí odhad 200 000 amerických dolarů zahraniční pomoci. Viz Драган НОВАКОВИЋ, *c.d.*, 96.

⁴² Fikret KARČIĆ, *Islamska obnova na Balkanu*, s. 130.

však především úlohu specializovaných učilišť pro přípravu náboženského kádru oficiálního jugoslávského Islámského společenství. Za komunistické Jugoslávie se ale tamnímu IZ také podařilo založit první islámskou vysokou školu –Islámskou teologickou fakultu v Sarajevu.

Obr. 11 –Medresa Isa-beg v Kondovu u Skopje



Skopská *medresa* byla dokončena a zprovozněna v roce 1984 jako třetí *medresa* v socialistické Jugoslávii. Makedonské komunistické úřady nebyly nakloněny umístění *medresy* v centru hlavního města, proto je škola dodnes situována v zapadlé vesnici nedaleko makedonské metropole.

II.b Rozvoj islámského školství po roce 1990

V letech 1991 a 1992 se dosavadní federální Jugoslávie rozpadla na několik států. Rozpad byl doprovázen nacionálním běsněním a několika válečnými konflikty, z nichž nejkrvavější byla válka v Bosně a Hercegovině v letech 1992 –1995. Původně jednotné Islámské společenství SFRJ se v důsledku těchto událostí v roce 1994 rovněž rozdělilo na samostatné oficiální islámské instituce jednotlivých států bývalé Jugoslávie. Nově vzniklé samostatné Islámské společenství Bosny a Hercegoviny (bos. *Islamska zajednica Bosne i Hercegovine*) převzalo po svém předchůdci zodpovědnost nad všemi oblastmi bývalé Jugoslávie, kde Bosňáci tvoří většinu muslimského obyvatelstva.⁴³ V praxi tedy bosenské IZ zodpovídá za záležitosti muslimů kromě Bosny a Hercegoviny samotné také za islámské aktivity ve Slovinsku, Chorvatsku (kde jsou Bosňáci prakticky diasporou) a v srbsko-černohorském regionu Sandžaku. Další samostatné IZ byly ustaveny na Kosovu (přestože zůstalo nadále součástí Srbska), v Republice Makedonii, v Černé Hoře a v Srbsku.⁴⁴ Jelikož se situace po rozpadu Jugoslávie vyvíjela v jednotlivých zemích a regionech odlišně, bude se práce zabývat každou oblastí zvlášť s tím, že hlavní důraz bude kladen na Bosnu a Hercegovinu, resp. na oblast působení bosenského IZ. Ostatní země a oblasti, včetně Albánie a Bulharska, budou probírány v rámci dostupného materiálu spíše za účelem porovnání situace a informace o nich budou spíše doplňujícího charakteru.

⁴³ Už za komunistické Jugoslávie měla bosenská odnož jugoslávského Islámského společenství (srbochorv. *Sabor Islamske zajednice u Sarajevu*) zodpovědnost za islámské aktivity také v SR (Socialistické republice) Chorvatsku a SR Slovinsku.

⁴⁴ Působnost jednotlivých IZ se viditelně nekryje se stávajícími politickými hranicemi balkánských zemí. Zatímco v případě Republiky Makedonie je věc jasná, území Srbska a Černé Hory je rozděleno mezi působnost několika nezávislých IZ. IZ Srbska má vliv prakticky pouze na bosňáckou diasporu ve vnitřním Srbsku, především ve velkých městech jako je Bělehrad nebo Novi Sad. IZ Černé Hory užívá autority mezi místními Albánci na jihu země a také mezi Bosňáky (Muslimy) žijícími ve vnitrozemí, zatímco v černohorském díle Sandžaku bojuje o autoritu s IZ Bosny a Hercegoviny, která v Sandžaku ustavila vlastní odnož (*Mešihat* IZ se sídlem v Novém Pazaru). V srbském díle Sandžaku se těší výlučné autoritě IZ Bosny a Hercegoviny. De iure na území Srbska působí navíc IZ Kosova, která má jasně definovanou působnost mezi muslimy na území Kosova.

II.ba Islámské kurzy a náboženská výuka ve školách

Bosenské IZ pokračovalo po osamostatnění Bosny a Hercegoviny v rozjetém tempu zvyšování kvality i kvantity rozšířených základních islámských kurzů –*mektebů*. Spolu s náboženskou výchovou, která byla nově zavedena do základních a středních škol, představují *mekteby* pro IZ účinný nástroj, jak pěstovat ve svých potenciálních „ovečkách“ islámskou identitu a povědomí a také sounáležitost s bosňáckým národem a bosenským Islámským společenstvím. Islámské společenství teoreticky ztratilo za nové politické situace monopol na výklad islámu a organizaci náboženského života v zemi, kterému se těšilo v komunistickém období. V praxi ale o udržení výsadní náboženské autority mezi muslimy v Bosně a Hercegovině velmi houževnatě bojuje a přinejmenším na poli islámského vzdělávání se mu daří udržet si zdaleka největší vliv.

V období po roce 1990 už nikdo rodiče nevaroval před neblahými důsledky posílání dětí do *mektebů*, jak tomu bývalo v komunistické době. Politická situace se v devadesátých letech v určitých aspektech poněkud obrátila „na ruby“. Hlavní a nejvlivnější bosňáckou stranou byla Strana demokratické akce (SDA), na jejímž založení měli zásadní podíl představitelé panislamistického proudu v Bosně. Silné vazby mezi politikou a náboženstvím, v praktické rovině pak mezi SDA a IZ, vytvářely novou situaci, kdy mohli být rodiče přímo vyzýváni k islámskému vzdělávání svých dětí a jejich posílání do „islámského katechizmu“ v podobě *mektebů*. Atmosféra byla v polovině devadesátých let mnohdy taková, že lidé měli pocit, že namísto čárek za účast na stranické schůzi jsou bodováni za účast na modlitbách v mešitě nebo za zapsání svých dětí do kurzu islámu. *Mekteby* si nicméně zachovaly stejný status, jaký měly i v poslední dekádě komunistické Jugoslávie. Byly tedy dobrovolnými kurzy v mešitách či samostatných budovách IZ u mešit a konaly se několikrát týdně po normálním povinném vyučování na základní škole, případně také o víkendech nebo o prázdninách. Nadále tedy nesměly narušovat povinnou školní docházku na státních školách. Věk dětí, pro něž je výuka v *mektebu* určena, zůstal v rozmezí věku žáka základní školy.

Za islámské školství bosenského IZ je odpovědný Odbor náboženské výuky (*Vjersko-prosujetna služba IZ*), který velmi pozorně a detailně monitoruje návštěvnost *mektebských* kurzů a každoročně zpracovává přesné statistiky. Následně vydává doporučení a opatření, která mají vést ke zlepšení situace, tj. zvýšení návštěvnosti

Obr. 12 – „Mekteb tě zve“



Plakát na ulici v severobosenském městě Bihać. Islámské společenství pokládá *mekteby* za záruku zachování islámu na Balkáně a snaží se pro účast na *mektebských* kurzech získat co nejvíce dětí. V realitě dnešní bosňácké společnosti tak IZ upevňuje svoji autoritu mezi věřícími.

mektebů v následujícím roce.⁴⁵ Honba za co nejvyššími počty ulovených dítek, odrážející se na stránkách oficiálních periodik IZ, nápadně připomíná úsilí raného komunistického režimu o angažovanost co možná největší části populace v upevňování nové ideologie. Ostatně na celém procesu postkomunistické transformace bosňácké společnosti lze najít mnohé paralely s praktikami komunistického režimu, čemuž se nelze podívat.

⁴⁵ Starost IZ o návštěvnost a přitažlivost *mektebů* pro muslimský dorost ilustrují údaje z oficiálního věstníku IZ. Po určitém propadu počtu dětí navštěvujících *mekteby* v roce 2002 v porovnání s rokem 2001 byla přijata určitá opatření, motivující *imamy* a *muallimy* (tj. učitele v *mektebech*; funkce místního *imama* a *muallima* ale nejčastěji vykonává jedna osoba) ke zvýšení atraktivity jejich *mektebů*. Podle optimistických údajů IZ přinesla tato opatření pozitivní výsledky. Viz věstník *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u BiH*, 2004, č.5-6, s.515.

Podle statistik IZ rostl počet *mektebů* v Bosně stabilně od roku 1990 (což je jen pokračování a lehké posílení trendu z předcházejících let) a stejně tak postupně rostl i počet dětí, které *mekteby* navštěvovaly.⁴⁶ Podle posledních údajů, publikovaných v oficiálním věstníku *Rijasetu* (ústředí) IZ, navštěvovalo ve školním roce 2004/2005 *mekteby* v Bosně a Hercegovině pravidelně necelých 31% bosňáckých dítek ve věku žáků základní školy.⁴⁷ Podle komentářů v tomtéž čísle věstníku není IZ s tímto procentem dětí v *mektebech* spokojeno a shledává tak na poli základních islámských kurzů široký prostor pro aktivity směřující k rozšíření a zvýšení jejich atraktivity, aby přitáhly ještě větší počet muslimských dětí. IZ se snaží neztrácet konkurenceschopnost v boji o získávání muslimské mládeže a pracuje tak vedle kvantitativního růstu také na kvalitativním pokroku svých *mektebů*. V minulých letech byly zavedeny nové vyučovací osnovy spolu se zcela novou sadou učebnic pro osm ročníků *mektebské* výuky (odpovídajícím osmi letům povinné základní školy). IZ také v posledních letech vydalo přesné normy, týkající se minimálního nutného vybavení (knihami, mapami, počítači, videem atd.) a architektonického řešení moderního *mektebu*, kterým by se v budoucnu měla všechna tato výuková zařízení přiblížit. Bosenské IZ má pro účely projektování měřit a dalších náboženských objektů provozuje úřad se zkratkou CIA (*Centar za islamsku arhitekturu*), který také zpracoval modelový projekt *mektebu*. V bosenském Islámském společenství sílí v poslední době názory, že má-li si tradiční instituce *mektebu* udržet svoji přitažlivost pro muslimskou mládež vyrůstající v rychle se modernizující společnosti, musí projít zásadní transformací směřující k proměně samotné základní funkce. Ze současného (a tradičního) poslání jakožto vzdělávací a osvětové instituce by se měl *mekteb* v budoucnu proměnit v jakýsi klub pro děti a centrum volného času, které by na děti působilo svou islámskou atmosférou, výchovou a důrazem na islámskou morálku. Samotná učební látka, tj. výuka koránu a základů víry, by byla až v druhém plánu. Děti by v takových centrech našly příjemné prostředí pro trávení volného času a také třeba pomoc od *muallimů* nebo svých

⁴⁶ Ve školním roce 1997/98 bylo v Bosně a Hercegovině celkem 1 129 *mektebů*, které navštěvovalo asi 70 000 muslimských dětí (z nich asi 47 000 pravidelně). Ve školním roce 2003/04 fungovalo v zemi už 1 665 *mektebů*, ve kterých se základy islámu učilo asi 94 000 dětí (asi 63 000 mělo pravidelnou docházku). Návštěvnost *mektebů* se liší podle jednotlivých *muftiluků*, ve školním roce 2003/04 se například pohybovala mezi 60,7% muslimských dětí v *muftiluku* Travnik po 73,8% v *muftiluku* Bihać. Viz věstník *Glasnik Rijasetu Islamske zajednice u BiH*, 1999, č.5-6, s.583-4 a 2005, č.5-6, s.481-2.

⁴⁷ Pro celkovou kvantitativní představu o procentech muslimských dětí, které přijdou do styku s náboženskou výukou, uvádím následující čísla: ve školním roce 2003/04 bylo v Bosně a Hercegovině celkem 209 752 muslimských (tedy bosňácké národnosti) žáků základních škol. 202 061 (tj. 96,33%) z nich navštěvovalo hodiny islámské náboženské výuky na základní škole, 93 804 z nich bylo zapsáno do *mektebů* a 62 823 (tj. méně než 31%) z nich do *mektebů* pravidelně docházelo. Viz věstník *Glasnik Rijasetu Islamske zajednice u BiH*, 2005, č.5-6, s.481.

vrstevníků se zvládáním úkolů a učební látky probírané na základní škole.⁴⁸ Alespoň taková je představa části IZ o budoucích proměnách *mektebu*.

Obr. 13 – děti před *mektebem* v Novém Pazaru



Mekteby jsou na Balkáně často jen upravené prostory mešit. Podle nových propozic Islámského společenství by se ale měly všechny postupně přesunout do nově vybavených výukových prostor. Obrázek dětí s *muallimou* (*bulou*) byl pořízen v Novém Pazaru v Sandžaku v roce 2003.

Hodiny náboženské výchovy či výuky na běžných základních a středních školách byly v komunistické Jugoslávii nemyslitelné. V některých nově vzniklých post-jugoslávských státech ale byla během devadesátých let náboženská výuka do škol zavedena. V Bosně a Hercegovině došlo k tomuto kroku přijetím školského zákona v roce 1994 a od té doby je předmět náboženská výuka (bos. *vjeronauka*) součástí celostátních školních osnov.⁴⁹ Bosenské náboženské instituce, tj. katolická a pravoslavná církev a

⁴⁸ Jeden z takových návrhů, prezentovaný tajemníkem ředitele Odboru náboženské výuky IZ BiH, viz např. v časopisu *Novi Muallim*, č.2, 6.7.2000, s.80.

⁴⁹ Pod zákon, zavádějící náboženskou výuku do školních osnov, se v roce 1994 podepsal tehdejší ministr školství Republiky Bosna a Hercegovina Enes Karić, současný rektor Fakulty islámských věd v Sarajevu. Na přítomnosti náboženské výuky na státních školách a její kontrole mělo obrovský zájem Islámské společenství. Vzhledem k již zmíněné těsné provázanosti strany SDA a

Islámské společenství, usilovaly o to, aby mohly přímo ovlivňovat náplň tohoto nově zavedeného předmětu. Zákon z roku 1994 jim toto přání splnil naprosto dokonale, když církve a IZ učinil přímo zodpovědnými za tento předmět, včetně vytváření jeho programu a přípravy učitelů. Už od přijetí zákona se neustále vede velmi intenzivní celospolečenská diskuse o tom, jak by měl tento předmět ve školách vypadat. Proti současnému stavu, který ale má naprostou podporu mezi náboženským kádrem všech tří hlavních bosenských denominací a také mezi velkou částí bosenských politiků, se staví „občanský“ (tj. v bosenském prostředí „anti-nacionalisticky“) orientovaná část bosenské společnosti. Silné hlasy proti současné podobě náboženské výuky zaznívají také ze strany mezinárodního společenství, například od bývalého Vysokého představitele Paddyho Ashdowna.⁵⁰ Tento názorový proud odmítá de facto etnicky rozdělující náboženskou výuku, pojatou jako učení základů toho náboženství, ke kterému daný žák náleží. Výuka toho kterého náboženství by podle něj měla probíhat mimo obecné školy, výhradně na půdě odpovídajících náboženských institucí, tj. v případě IZ v *mektebech*. Prosazuje naopak náhradu předmětu náboženská výuka předmětem nazývaným např. „kultura náboženství“ (bos. *kultura religija*), který by se zabýval historií všech náboženských systémů z hlediska společenských věd a byl by společný pro žáky všech konfesionálních skupin, čímž by také spojoval příslušníky všech bosenských národů.

V důsledku stávající situace tak bosenské IZ získalo vedle *mektebů* další mocný nástroj, jak účinně působit na bosňáckou mládež a upevňovat tak v bosenských muslimech islámské povědomí. Mimo jiné tím IZ ještě posílilo svoje téměř výsadní postavení na poli interpretace islámu v Bosně, které mu umožňuje kontrolovat jeho další směřování. Pro IZ je ale stávající systém důležitý i z dalšího hlediska: významně rozšiřuje možnost zaměstnání pro absolventy specializovaných islámských škol, neboť náboženská výuka je přítomná na všech základních a většině středních škol v Bosně a Hercegovině. Tyto zaměstnanci navíc platí stát a IZ s nimi tak nemá žádné výdaje. Za účelem přípravy učitelského kádru pro předmět náboženská výuka založilo Islámské společenství několik specializovaných vyšších škol, nazývaných Islámská pedagogická akademie (bos. *Islamska pedagoška akademija*).⁵¹ Status předmětu náboženská výuka na bosenských

bosenského IZ zapadá tento krok do celkového procesu „islamizační“ postkomunistické transformace bosňácké společnosti.

⁵⁰ Úřad vysokého představitele (OHR, *Office of the High Representative*) byl zřízen po bosenské válce na základě Daytonských dohod v roce 1995. Jde vlastně o post protektora, jmenovaného Evropskou unií, který dohlíží na dodržování Daytonských dohod a ústavy v Bosně a Hercegovině a má velmi široké pravomoci.

⁵¹ Tyto specializované vyšší islámské školy jsou na území Bosny a Hercegoviny ve městech Bihác a Zenica, nějakou dobu fungovalo podobné zařízení také v Mostaru. Kromě toho byla založena

školách se liší podle jednotlivých kantonů, jejichž kantonální vlády jsou za školství zodpovědné.⁵² V některých kantonech je náboženská výuka na základních školách povinným předmětem, v jiných volitelným. Na středních školách má status volitelného předmětu v celé Bosně a Hercegovině s výjimkou dvou kantonů, kde nebyla náboženská výuka na střední školy zavedena vůbec.⁵³ V každém případě ale musí být vysoké procento žáků, kteří se výuky tohoto předmětu účastní, pro IZ velmi uspokojivým výsledkem.⁵⁴ Od zavedení předmětu náboženská výuka do školských osnov se obsah těchto hodin začal poněkud krýt s programem bosenských *mektebů*. V IZ dokonce existovaly obavy, že děti přestanou do *mektebů* chodit úplně, protože rodiče budou považovat základy islámu získané ve školních hodinách za dostatečné. Tyto obavy se ovšem ukázaly jako liché, návštěvnost *mektebů* se naopak od zavedení náboženské výuky do škol postupně zvyšovala. IZ se nyní snaží udělat obě vzdělávací instituce navzájem se doplňujícími s tím, že by *mektebské* kurzy byly více zaměřeny na praktickou výuku (tj. na ortopraxi, zvyky apod., bez ohledu na již zmiňované úvahy o celkových změnách náplně *mektebu*) a školní výuku učinit teoretičtější, kde se děti budou učit o historii islámu, islámské literatuře apod.

Zajímavé je, že intenzivní starost o funkčnost a návštěvnost *mektebů* ze strany bosenského IZ a úsilí o vysoký stupeň jejich centralizace není příliš sdílen ostatními Islámskými společenstvími v jiných zemích regionu. Na Kosovu se například podobný sofistikovaný systém nerozvinul a výuka islámu na *mektebské* úrovni je tu omezena spíše na formu občasných víkendových kurzů při některých mešitách. *Imamové* místních mešit organizují tyto kurzy ze své vlastní iniciativy, ve své režii a bez zasahování z ústředí IZ

škola stejného typu také v centru Sandžaku ve městě Novi Pazar. O těchto školách bude podrobněji pojednáno v dalších kapitolách.

⁵² Na základě Daytonských mírových dohod, které ukončily v roce 1995 bosenský válečný konflikt, byla v souladu s novou ústavou Bosny a Hercegoviny země rozdělena na bosňácko-chorvatskou Federaci BaH a Republiku srbskou. Bosňácko-chorvatská federace je dále decentralizována rozdělením na deset kantonů s vlastními vládami a parlamenty, které mají poměrně rozsáhlé pravomoci. Toto složité a nákladné správní uspořádání je terčem stále sílící kritiky u bosenské veřejnosti.

⁵³ Těmito kantony jsou Kanton Sarajevo a Kanton bosensko-podrinjský s centrem ve východobosenském Goražde. IZ je s touto situací velmi nespokojeno a celá léta se snaží přesvědčit politiky z uvedených kantonů, aby zavedli předmět náboženská výuka na své střední školy.

⁵⁴ Ve školním roce 2003/04 byla návštěvnost předmětu islámské náboženské výuky mezi bosňáckými žáky základních škol v Bosně a Hercegovině 96,98%. Pokud nejsou započítány střední školy kantonů Sarajevo a Bosensko-podrinjského, kde nabyta náboženská výuka na střední školy zavedena, pak návštěvnost tohoto předmětu mezi bosňáckými studenty středních škol dosahovala 78%. Viz *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u BiH*, 2004, č.5-6, s.514. V celkových číslech se islámské náboženské výuky na bosenských základních a středních školách každoročně účastní kolem čtvrt milionu žáků a studentů. Viz např. časopis *Novi Muallim*, č.1, 6.4. 2000, s.74, uvádějící pro rok 2000 přibližně 250 000 žáků, nebo věstník *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u BiH*, 2005, č.5-6, s.480-1, který uvádí počet 242 385 žáků ve školním roce 2003/04.

Kosova. Islámské společenství nevydalo žádné nové předpisy, učebnice a nevede si ani žádné podrobné statistiky, jako je tomu v Bosně. Celkově jsou *mektebské* kurzy na Kosovu poměrně velmi málo rozšířené. Naproti tomu v sousední Republice Makedonii jsou *mekteby* velmi početné a v mnoha mešitách pořádají jejich *imamové* kurz islámu několikrát týdně. V Republice Makedonii ale není toto rozšíření *mektebských* kurzů zásluhou usilovné aktivity makedonského IZ, které podobně jako na Kosovu nejeví o organizaci a centralizaci *mektebské* výuky velký zájem. Jak na Kosovu, tak v Republice Makedonii jde spíše o nerušené a nenásilné pokračování instituce tradičního *mektebu*, který přežil v této formě i komunistické období a který je i nadále přirozeně fungujícím kurzem recitace koránu a islámských předpisů a zvyků při místní mešitě.⁵⁵

Přibližně od roku 2002 se IZ Albánie usilovně snaží vnést pořádek a systém do velmi chaotické situace v oblasti náboženských kurzů v zemi.⁵⁶ V porovnání s jinými balkánskými zeměmi se v Albánii na poli náboženského vzdělání mnohem výrazněji angažovaly zahraniční islámské organizace. Oficiálnímu Islámskému společenství trvalo přibližně desetiletí, než plně obnovilo svou činnost a konsolidovalo svoje kádrové zázemí příchodem mladých lidí, kteří získali kvalifikaci na islámských univerzitách v muslimských zemích. Dnes IZ usiluje o získání výsadní kontroly nad islámským náboženským děním v zemi, včetně rozvíjejících se *mektebů*. Je přitom třeba mít na mysli, že na rozdíl od výše probíraných zemí bývalé Jugoslávie začaly veškeré náboženské aktivity v Albánii v roce 1990 prakticky od nuly. V roce 2005 fungovalo v Albánii asi 120 *mektebů* nebo mešit, kde byly organizovány základní islámské kurzy. Odbor školství Islámského společenství Albánie připravil pro tyto kurzy program a učebnice a ustanovil také regionální inspektory, kteří mají dohlížet nad jejich rozvojem. V kurzech se pravidelně učí tři předměty: korán, *ilmihal* a *akida*.⁵⁷ V některých případech navíc probíhá výuka arabštiny. V době autorova výzkumu v roce 2005 nemělo IZ Albánie zpracovány žádné přesnější statistiky o *mektebských* kurzech.⁵⁸

⁵⁵ Stejně jako v celé Jugoslávii, tak i v SR Makedonii došlo během sedmdesátých a zvláště pak osmdesátých let k oživení tradičního *mektebu*. V osmdesátých letech navštěvovalo makedonské *mekteby* každoročně asi 10 000 dětí. CLAYER dává tuto renesanci *mektebů* v Makedonii do souvislosti se šířením nacionalistické propagandy mezi makedonskými Albánci, k němuž měly *mekteby* přispívat. Viz Nathalie CLAYER, *L'islam, facteur des recompositions internes en Macedoine et au Kosovo*, 184.

⁵⁶ Pro snadnější orientaci budu i pro Islámské společenství Albánie používat zkratku IZ (srbochorv. či bos. *Islamska zajednica*), přestože v tomto případě nedává smysl, neboť albánský název této instituce je *Bashkësia Islame*.

⁵⁷ Tedy četba koránu, základní islámské předpisy a rituály a islámská dogmatika.

⁵⁸ Uvedené informace jsou založeny na osobním rozhovoru autora s ředitelem Odboru školství (alb. *Drejtoria e arsimit*) Islámského společenství Albánie Saimirem Rysheku v Tiraně dne 13.4.2005.

Náboženská výuka na obecných základních a středních školách, která je součástí bosenských celostátních osnov, na Kosovu a v Albánii neexistuje. Zdá se, že se o jejím zavedení ani příliš neuvažuje, neboť k tomu není žádná politická vůle. Takový krok by v těchto zemích zřejmě neměl ani velkou společenskou podporu. Ani v Republice Makedonii nebyla náboženská výuka dosud do škol definitivně zavedena. V tomto případě se ale do jisté míry jedná o téma politického nesouhlasu. Pravicová strana VMRO-DPMNE (nacionalisticky zaměřená makedonská strana) už k zavedení náboženství do škol během svého vládnutí sáhla, o rok později však byla nahrazena vládou levicové postkomunistické Sociálnědemokratické strany, která se k náboženským požadavkům staví velice odmítavě a proces zavádění náboženské výuky do škol zastavila. Vedle Bosny a Hercegoviny je dnes Sandžak jediným ze sledovaných regionů s muslimským obyvatelstvem, kde byla náboženská výuka do školních osnov trvale zavedena.⁵⁹ V Srbsku (a podobně i Chorvatsku) je status náboženské výuky na školách ošetřen podobně, jako v Bosně a Hercegovině a církve a náboženské instituce jsou tak zodpovědné za program a odbornou přípravu učitelů pro tento předmět. V muslimských regionech Sandžaku se tak náboženské výuky na státních školách ujalo de iure IZ Bosny a Hercegoviny, de facto pak jeho pobočka *Mešihat IZ u Sandžaku*. Pro přípravu učitelů byla v Novém Pazaru založena Islámská pedagogická akademie po vzoru obdobných škol v Bosně.

Saimir Rysheku mi navíc poskytl některé dosud kusé statistiky ohledně počtů dětí, navštěvujících *mektebské* kurzy. V nábožensky nejaktivnější části Albánie, v regionu Shkodry na severu země, je zjištěný počet dětí 560, v silně sunnitském regionu Tirana-Durrës-Kavaja 300 dětí a na jihu země v oblasti Berati 80 dětí. Ve srovnání s údaji z Bosny a Hercegoviny jde o počty relativně velmi malé.

Saimir Rysheku je typickým představitelem nového kádru obnovujícího se albánského Islámského společenství. Na místo ředitele Odboru školství přišel po roce 2000 po svém návratu ze studií arabštiny a islámských věd v Libyi. Nyní se ze své pozice snaží dát islámskému školství v Albánii řád.

⁵⁹ Nezmiňuji zde situaci v Bulharsku, o které nemám dostatečné informace. Nicméně na základě dostupných znalostí se Bulharsko řadí mezi země, které alespoň na základních školách zavedly náboženskou výuku, a to včetně islámské výuky pro děti v muslimských regionech.

II.bb Rozšíření a transformace balkánských *medres*

Na konci osmdesátých let dvacátého století byly na Balkáně všehovšudy tři specializované islámské střední školy, *medresy*. Všechny tři se nacházely v tehdejší Jugoslávii. Dnes je v jihovýchodní Evropě přes dvacet škol tohoto typu, počítaje v to Albánii, Bulharsko a země a regiony bývalé Jugoslávie. Obdobné školy v Rumunsku, Řecku a evropské části Turecka ponecháme v této práci zcela stranou. Existují plány otevřít ve sledovaných zemích několik dalších *medres*, konkrétně v Albánii a v Černé Hoře. Tento rozmach islámských škol se na Balkáně odehrál převážně v první polovině devadesátých let. *Medresy* v jednotlivých studovaných zemích mají mnohé společné rysy, jsou ale mezi nimi také určité významné rozdíly.

Některé projekty nových islámských škol v Jugoslávii vznikaly už koncem komunistického období, k jejich úplné realizaci ale došlo až po roce 1990. To je případ *medresy* v sandžackém hlavním městě Novi Pazar, zprovozněné v roce 1991. Potřeba této *medresy* vyvstala ve druhé polovině osmdesátých let, kdy si srbochorvatsky mluvící muslimové z Kosova a především ze Sandžaku stěžovali na neústupnost vedení Alauddinovy *medresy* v Prištině v otázce požadavku zavést část výuky, případně vytvořit celé oddělení, v srbochorvatském jazyce. Slovanští muslimové z těchto oblastí proto museli dojíždět do vzdáleného Sarajeva, přestože podle organizačního členění Islámského společenství spadali pod jeho srbskou republikovou radu (srbochorv. *Sabor Islamske zajednice za područje Socijalističke Republike Srbije*) se sídlem v kosovské Prištině. Tehdejší národnostní napětí na Kosovu se přenášelo také na půdu prištinské *medresy* a otázka otevření oddělení v srbochorvatském jazyce se stala politickým problémem, do kterého bylo vtaženo i Islámské společenství.⁶⁰

Jediným schůdným řešením se nakonec ukázalo otevření „srbochorvatského“ oddělení prištinské *medresy* v nedalekém Novém Pazaru. Hlavními iniciátory tohoto kroku byli místní *ulema* ze Sandžaku. Kromě již zmíněného důvodu špatné dostupnosti islámského vzdělání pro studenty z tohoto regionu (v nedaleké a dopravně dobře dostupné Prištině z jazykových důvodů, ve vzdáleném a špatně dostupném Sarajevu z dopravních důvodů) představovala výstavba už druhé *medresy* na území SR Srbska pro místní *ulemu* prestižní záležitost. Bezpochyby tím sledovala také konsolidaci své moci v Sandžaku, který stále spadal pod autoritu srbské pobočky IZ se sídlem v Prištině.

⁶⁰ Blíže o politickém pozadí tohoto problému viz Драган НОВАКОВИЋ, *c. d.*, 89-93.

Obr. 14 -Gazi Isa-begova medresa v Novém Pazaru



Dnešní budova novopazarské *medresy* stojí na místě původní historické školy v samotném centru města. Moderní komplex byl budován postupně koncem devadesátých let a dokončen byl až na počátku nového století. Snímek byl pořízen v roce 2005.

Medresa v Novém Pazaru fungovala od otevření počátkem roku 1991 až do roku 1994, kdy došlo k rozpadu jugoslávského Islámského společenství, jako součást přišťinské *medresy*, v roce 1994 se z ní stala samostatná škola. Osnovy a program novopazarské *medresy*, pojmenované Gazi Isa-begova *medresa*, byly totožné s ostatními třemi *medresami*, které v té době v Jugoslávii fungovaly.⁶¹ V průběhu devadesátých let a prvních let nového století se Mešihatu IZ v Sandžaku podařilo zajistit vybudování ženské *medresy* v Novém Pazaru, mužského a ženského internátu a také ženské pobočky novopazarské *medresy* v Rožajích v černohorské části Sandžaku.

Po rozpadu Jugoslávie v letech 1991 a 1992 a v průběhu bosenské války 1992-95, bylo v již samostatné a válkou zmítané Bosně a Hercegovině založeno několik nových islámských škol. Ve většině případů šlo spíše o obnovu *medres*, které v bosenských městech fungovaly do čtyřicátých let dvacátého století. Jako první byla v roce 1992

⁶¹ Novopazarská *medresa* nese stejné jméno, jako *medresa* v makedonském Skopje. Gazi Isa-beg, osmanský hodnostář a *vakif*, hrál významnou úlohu při dobývání Balkánu Osmany a zasloužil se o založení města Novi Pazar (dříve Yeni Pazar) na důležité obchodní cestě, spojující nové evropské osmanské provincie (Skopje-Noví Pazar-Sarajevo).

otevřena *medresa* v chorvatské metropoli Záhřebu na půdě zdejší mešity a islámského centra.⁶² Hlavní důvodem otevření této *medresy* mimo hranice Bosny a Hercegoviny byla péče o děti obrovského počtu bosňáckých uprchlíků, pro něž bylo Chorvatsko jako sousední a bývalá jugoslávská země nejjednodušším a velmi častým cílem útěku před bosenskou válkou. V tomtéž roce byla založena *medresa* v obci Veliko Čajno nedaleko středobosenského městečka Visoko, které za bosenské války v situaci, kdy bylo Sarajevo neprodyšně obklíčeno bosensko-srbskou armádou, sloužilo jako hlavní stan a logistické centrum bosenské (prakticky ale bosňácké) armády.⁶³ V roce 1993 byly otevřeny další dvě *medresy* v Bosně, a to Behram-begova *medresa* v Tuzle a *Medresa* Džemaludin Čaušević v severobosenském Cazinu v tzv. bihaćské kapse, neboli Bosenské Krajině. Elči Ibrahim-pašova *medresa* v historickém sídle osmanských guvernérů Travniku ve střední Bosně byla zprovozněna v roce 1994 a poslední *medresou* otevřenou v Bosně a Hercegovině byla Karađoz-begova *medresa* v hercegovské metropoli Mostaru, která začala s výukou v roce 1995.

Na konci bosenské války v roce 1995 tak kontrolovalo IZ Bosny a Hercegoviny celkem osm středních islámských škol (včetně záhřebské a novopazarské *medresy*). Počet *medres* v Bosně a Hercegovině se od té doby už nezměnil. Všechny nové bosenské *medresy* tak byly otevřeny v průběhu válečného konfliktu. Jejich zakládání nebylo součástí nějakého dalekosáhle promyšleného plánu ústředí IZ (bos. *Rijasetu IZ*). Iniciativa k založení či obnově regionálních *medres* vycházela z místních *ulemských* kruhů. Ty poukazovaly na skutečnost, že vzhledem k válečné situaci v Bosně a obklíčení Sarajeva s dosud jedinou bosenskou *medresou*, které trvalo po celou dobu války, bylo nutné založit regionální *medresy*, aby se mohla místní bosňácká mládež islámsky vzdělávat a nemusela kvůli válce přerušovat nebo odkládat studium. Místní *ulema* si ale od otevření regionálních *medres* slibovala také decentralizaci kontroly nad náboženskými záležitostmi, která byla do té doby pevně v rukou centrálních orgánů IZ v Sarajevu a získání podílu na místní, nejen duchovní, moci. *Rijaset* s otevřením všech uvedených regionálních *medres* vyslovil nutný souhlas. Ten nevycházel až tak z potřeb bosenského IZ

⁶² Přestože záhřebská *medresa* není na území Bosny a Hercegoviny, zmiňuji jí zde v souvislosti s Bosnou proto, že slouží převážně Bosňákům a je také spravována bosenským IZ. *Medresa* byla pojmenována „Ahmed Smajlović“ po významné postavě bosenského islámu dvacátého století a dlouholetém předsedovi *Saboru IZ* pro BaH, Chorvatsko a Slovinsko (z. 1988).

⁶³ *Medresa* v obci Veliko Čajno byla pojmenována po místní *alimovi* „*Medresa* Osman ef. Redžović“. Je zajímavé, jak byly některé zvyky z dob socialistické Jugoslávie přizpůsobeny novým podmínkám. Pojmenovávání škol po významných osobnostech vládnoucího směru či ideologie je jedním z těchto dědictví. Kromě záhřebské a cazinské *medresy* se považovalo otevření ostatních *medres* za obnovu historických institucí, jejichž název také převzaly.

Obr. 15–Islámské centrum s *medresou* v Záhřebu

Islámské centrum v Záhřebu bylo vybudováno koncem osmdesátých let za finanční pomoci Libye. Má spíše charakter západních islámských center, než původních balkánských mešit, což odpovídá postavení Bosňáků v Chorvatsku jako příslušníků bosňácké diaspory. Záhřebské islámské centrum hrálo významnou roli v převzetí bosenského IZ panislamistickým proudem, neboť zde na přelomu osmdesátých a devadesátých let působil v opoziční roli vůči tehdejšímu vedení IZ Mustafa Cerić, a to ve funkci hlavního *imama* záhřebské mešity.

rozšířit kapacity středního islámského vzdělávání, jako spíš z politických důvodů. *Medresy* byly chápány jako bosňácké „národní“ školy. Symbióza bosňáckých politických špiček s oficiálním duchovenstvem bosenského IZ byla v té době maximální, prolínání náboženství a politiky bylo na bosňácké politické scéně devadesátých let ústředním fenoménem. Otevření nových *medres* tak dostalo zelenou. Na druhou stranu mělo pojetí *medres* jako národních škol Bosňáků, jejichž absolventi hráli významnou úlohu v zachovávání a posilování náboženského a národního povědomí, poměrně silnou odezvu a nové *medresy* tak neměly o zájemce o studium nouzi.

Tato síť bosenských *medres*, společně s Fakultou islámských věd v Sarajevu, byla ještě doplněna o již zmíněné Islámské pedagogické akademie (IPA), založené za účelem

přípravy učitelů islámské náboženské výuky na základních a středních školách.⁶⁴ Na základě rozhodnutí *Rijasetu IZ* v Sarajevu byla nejprve založena IPA ve středobosenské Zenici v roce 1993 a o dva roky později byla otevřena IPA v Bihaći na severu Bosny. Při všeobecné pedagogické vyšší škole v Mostaru fungovalo několik let také její islámské oddělení, které bylo statutárně na úrovni obou IPA. Konečně koncem devadesátých let byla založena také IPA v Novém Pazaru v Sandžaku v souvislosti se zaváděním předmětu náboženské výuky do škol v Srbsku. Islámský vzdělávací systém pod kontrolou IZ Bosny a Hercegoviny tak v polovině devadesátých let nabyl podobu sofistikované a rozsáhlé sítě, zahrnující *mekteby*, náboženskou výuku, *medresy*, pedagogické vyšší školy a islámskou fakultu. Počet studentů, kteří ve školním roce 2003/04 navštěvovali osm *medres* pod kontrolou IZ BaH byl 1 741.⁶⁵

Středoškolské islámské vzdělávání na *medresách* zažilo po roce 1990 významné rozšíření i v dalších balkánských zemích s početnou muslimskou populací. Kosovská Alauddinova *medresa* v Prištině, založená v roce 1951 a od roku 1985 umístěná v moderním komplexu nedaleko centra kosovského hlavního města, měla do roku 1990 stálý celkový počet asi 250 studentů.⁶⁶ Vzhledem k rostoucímu zájmu o studium na této škole během devadesátých let rozhodlo kosovské IZ o založení jejích regionálních poboček. V roce 1993 tak byla založena *medresa* v Prizrenu na jihozápadě Kosova a o rok později byla zprovozněna *medresa* v městečku Gnjilane na východě Kosova. V roce 1997 byly tyto dosud výhradně mužské školy doplněny o ženské *medresy* v Prištině a Prizrenu. Všechny tyto školy jsou nadále organizačně součástí prištinské Alauddinovy *medresy* a celkový počet jejich studentů je přibližně 700.⁶⁷ Kosovské IZ se po roce 1990 rovněž snažilo připravit půdu pro vysokoškolské islámské studium tak, aby nemuselo nadále posílat všechny potenciální zájemce o práci v řadách IZ na zahraniční islámské fakulty. V roce 1992 proto založilo v Prištině Fakultu islámských studií (alb. *Fakulteti i studimeve islame*), jejíž program a charakter byl převzat od sarajevského FINu.

Situace v oblasti islámského školství v Republice Makedonii se od otevření Gazi Isa-begovy *medresy* v obci Kondovo u Skopje v roce 1984 příliš nezměnila a islámské školy tu na rozdíl od okolních regionů nezažily žádné výrazné rozšíření. Nevýhodná

⁶⁴ Původní Islámská teologická fakulta (srbochorv. *Islamski teološki fakultet*; ITF), založená v roce 1977 v Sarajevu, byla počátkem devadesátých let přejmenována na Fakultu islámských věd (bos. *Fakultet islamskih nauka*; FIN).

⁶⁵ Informace o počtech žáků *medres* získal autor na základě osobního rozhovoru s ředitelem Odboru náboženské výuky (bos. *Vjersko-prosvjetna služba*) bosenského IZ Muharemem Omerdićem v Sarajevu dne 10.3.2005.

⁶⁶ Viz Драган НОВАКОВИЋ, *c.d.*, 84.

⁶⁷ Informaci o počtu studentů kosovských *medres* získal autor na základě osobního rozhovoru s ředitelem Alauddinovy *medresy* v Prištině Ekremem Simnicou dne 16.3.2005.

poloha školy, umístěné v dopravně nepříliš dobře dostupné obci (tento škodolibý záměr komunistických úřadů se vydařil) je jedním z hlavních faktorů, ovlivňujících atraktivitu školy. Počet uchazečů o studium na jediné makedonské *medrese* klesá a s tím i kvalita jejich žáků a kvalita výuky.⁶⁸ V roce 2004 se makedonskému IZ podařilo otevřít dívčí pobočku Isa-begovy *medresy* v západomakedonském městě Tetovu, centru muslimské a albánské populace Republiky Makedonie. Podobně jako v případě Kosova, také makedonské IZ se rozhodlo založit vlastní islámskou fakultu. V roce 1997, několik stovek metrů od kondovské *medresy*, začala s výukou Fakulta islámských věd v Kondovu.⁶⁹ Umístění fakulty opět v této relativně nevýhodné lokalitě mělo v tomto případě jak politické (makedonské politické kruhy, tentokrát nacionalistické namísto komunistických, nestojí o významné islámské instituce v centru hlavního města), tak i ekonomické, neboť pozemek v Kondovu byl svou cenou pro IZ mnohem dostupnější.

Na rozdíl od Jugoslávie neměli muslimové v Albánii od roku 1965 (zavření tiranské *medresy*) až do pádu tuhého komunistického režimu v roce 1990 žádné islámské školy. Samotné Islámské společenství (alb. *Bashkësia islame*) jakožto administrativní instituce muselo být od základu znovu vybudováno. Začátky obnovy islámských náboženských aktivit v Albánii se ale potýkaly se dvěma zásadními překážkami: neexistencí jakýchkoliv domácích zdrojů finančních prostředků pro fungování IZ (v katastrofální ekonomické situaci Albánie počátku devadesátých let to byl problém opravdu špatně řešitelný) a naprostým nedostatkem kvalifikovaného islámsky vzdělaného kádru. Čtvrtstoletí nekompromisní ateistické propagandy zanechalo také velmi výrazné stopy na přístupu albánského obyvatelstva k náboženství a náboženským institucím. Albánci v Albánii jsou ve vztahu k náboženství mnohem chladnější, než Albánci v Republice Makedonii nebo i Albánci na Kosovu, ponechávaje stranou srovnání s nábožensky poměrně velmi aktivními Bosňáky v Bosně a Sandžaku. *Ulemským* kruhům,

⁶⁸ Již od svého otevření v roce 1984 měla Gazi Isa-begova *medresa* v Kondovu celkovou kapacitu 200 studentů. Každým rokem tak byly otevírány dvě třídy s přibližně 25 novými studenty. Počty studentů zůstaly na této úrovni dodnes. Až do otevření dívčí pobočky kondovské *medresy* v západomakedonském Tetovu v roce 2004 mohly dívky studovat *medresu* pouze externě. V roce 2004 nastoupilo do prvního ročníku nově otevřeného tetovského dívčího oddělení 28 studentek. Informace získal autor na základě osobního rozhovoru s ředitelem Isa-begovy *medresy* v Kondovu Muhamedem Mustafou dne 7.4.2005.

⁶⁹ Ani Fakulta islámských věd (alb. *Fakulteti i shkencave islame*) v Kondovu se dosud netěší velkému zájmu mezi makedonskými muslimy. Problematická profesionální perspektiva pro absolventy islámské fakulty stejně jako opět špatná dopravní dostupnost budovy fakulty (fakulta nemá internát) přispívají k malé atraktivitě této instituce. V akademickém roce 2004/05 studovalo na fakultě 70 řádných a 30 externích studentů. Do doby rozhovoru úspěšně absolvovalo 68 studentů. Informace o fakultě získal autor na základě osobního rozhovoru s děkanem Fakulty islámských věd v Kondovu Ismailem Bardhim dne 5.4.2005.

Obr. 16 –medresa v Tiraně



Po obtížných začátcích v první polovině devadesátých let, kdy výuka na obnovené tiranské *medrese* probíhala v miniaturních prostorách jedné z tiranských mešit, se IZ podařilo získat zpět velkou budovu původní tiranské *medresy*, zavřené Hoxhovým režimem v roce 1965. Za finanční podpory katarské islámské organizace se podařilo budovu zrekonstruovat a podmínky výuky učinit důstojnými.

kteřé přečkaly v „podzemí“ komunistický režim, se ale brzy v devadesátých letech podařilo otevřít po celé Albánii několik islámských středních škol. Restituce bývalých majetků Islámského společenství (*vakufů*), stejně jako církevních majetků, se dosud v Albánii neuskutečnila. S materiální podporou ze strany zbídačených věřících nemohlo IZ rovněž počítat. Jediným zdrojem pro obnovu islámských aktivit v zemi a pro stavbu a provoz *medres* tak byly zahraniční islámské organizace, pocházející většinou z arabských zemí. V rozmezí let 1991-93 bylo v Albánii založeno celkem deset *medres*, nominálně pod kontrolou IZ Albánie.⁷⁰ Podobně jako v případě nových bosenským *medres*, vzešla i v Albánii iniciativa k založení těchto škol od místních *ulemských* kruhů a tradičních nábožensky založených rodin, které nepodlehly ateizačnímu úsilí Hoxhova režimu. Materiální podmínky těchto *medres* byly v počátečním období jejich fungování extrémně špatné. Po přílivu materiální podpory od zahraničních islámských organizací se ale situace

⁷⁰ Těchto deset *medres* bylo otevřeno v následujících albánských městech: v hlavním městě Tiraně, dále ve městech Berati, Čërriku, Durrësi (Drač), Gjirokastra, Kavaja, Korça, Kukësi, Peshkopia a Shkodra.

začala zlepšovat. Přesto muselo být v roce 1996 pět albánských *medres* z deseti uzavřeno, neboť nevyhověly požadavkům albánského Ministerstva školství na materiální a personální úroveň střední školy.⁷¹ Pět zbývajících *medres* v Tiraně, Čërriku, Gjirokastra, Kavaja a Shkodra získalo vládní povolení a mohlo tak pokračovat v činnosti. O několik let později v roce 1999 se podařilo dotáhnout věci do pořádku také dvěma dalším *medresám* v Berati a Durrësi a znovu tak získat od vládních úřadů povolení k činnosti. V současnosti se hovoří také o reaktivaci *medresy* v Korça, další z islámských škol uzavřených v roce 1996. Albánské *medresy*, které překonaly toto krizové období, se od té doby za pomoci zahraničních peněz výrazně vzchopily a některým z nich se postupně podařilo otevřít také dívčí oddělení (počátkem devadesátých let byly všechny albánské *medresy* jen chlapecké). Celkový počet studentů albánských *medres* se postupně zvyšoval a dodnes zvyšuje tempem přibližně 10% ročně. Ve školním roce 2004/05 navštěvovalo všech sedm *medres* v Albánii celkem 1 734 žáků a studentů.⁷²

V Bulharsku byly po roce 1990 otevřeny tři islámské střední školy (bulh. *Средно ислямско училище*), založené zhruba na tureckém modelu škol *imam-hatip*. Většina studentů těchto škol jsou ostatně bulharští etničtí Turci a školy jsou také situovány v regionech se silnou tureckou menšinou: ve východních Rodopech ve městě Momčilgrad (Момчилград) a v Deliormanu, tj. severovýchodním Bulharsku ve městech Šumen (Шумен) a Ruse (Русе). V bulharském hlavním městě Sofii byl založen Vyšší islámský institut (bulh. *Висш ислямски институт*), což je obdoba výše zmíněných islámských fakult v zemích bývalé Jugoslávie.⁷³

⁷¹ *Medresy* v Berati, Durrësi, Kukësi, Korça a Peshkopia nezískaly v roce 1996 od Ministerstva školství povolení k další činnosti a musely být uzavřeny. Vládní předpisy stanovující kvalitativní standardy albánských škol byly schváleny 26.8.1996.

⁷² Pro srovnání: ve školním roce 1999/2000 se na sedmi albánských *medresách* učilo celkem 950 žáků a studentů. Uvedené informace získal autor na základě osobního rozhovoru s ředitelem Odboru školství (alb. *Drejtoria e arsimit*) Islámského společenství Albánie Saimirem Rysheku v Tiraně dne 13.4.2005.

⁷³ Studium na Vyšším islámském institutu v Sofii trvá tři roky a průměrně zde studuje celkem asi 50 řádných a 50 externích studentů. Celkově navštěvuje v Bulharsku tři střední islámské školy a Vyšší islámský institut přibližně 500 studentů. Viz časopis *Novi Muallim*, č.12, 30.12.2002, s.62-67.

II.bba Financování *medres*

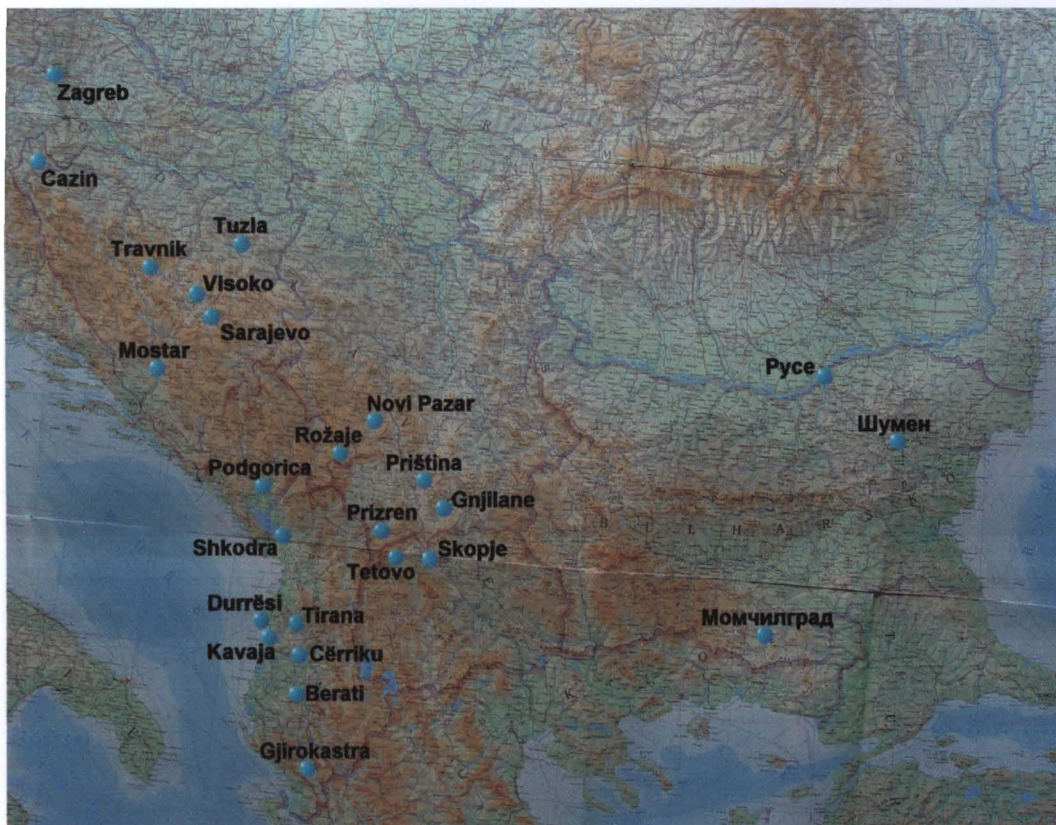
Všechny islámské školy nově založené v balkánských zemích po roce 1990 se v počátcích potýkaly se značnými materiálními potížemi. Financování projektových a stavebních prací a především pak provozu samotné *medresy* se řešilo většinou až za chodu a prakticky nikde není uspokojivě a definitivně vyřešeno dodnes. Například bosenská Behram-begova *medresa* v Tuzle začala s výukou v roce 1993 v pronajatých prostorách v suterénních místnostech jedné z tuzlanských základních škol. Mostarská Karađoz-begova *medresa* zase první rok využívala administrativních místností náležejících k jedné nově vybudované mešitě na poměrně vzdáleném předměstí Mostaru.⁷⁴ V Albánii způsobil nedostatek prostředků na základní chod *medres* a adaptaci odpovídajících místností, stejně jako nedostatečně kvalifikovaný učitelský sbor, odebrání licencí polovině z nich ze strany Ministerstva školství. Po těchto těžkých začátcích se ale materiální situace *medres* postupně konsolidovala a dnes jsou tyto islámské školy v mnoha případech lépe technicky vybaveny, než průměrné státní obecné školy. Na jedné straně stojí za tímto pro *medresy* příznivým vývojem podpora ze strany místních věřících, na druhé straně pak finanční pomoc zahraničních islámských organizací.

Financování dnešních *medres* se v jednotlivých sledovaných zemích liší. V Bosně a Hercegovině pomohly zahraniční islámské nadace *medresám* s jednorázovým financováním jednotlivých stavebních nebo rekonstrukčních projektů, ať už úplným financováním, nebo částečnou podporou. Takto byla zahraničními islámskými financemi podpořena nebo zaplácena např. výstavba moderního objektu Islámské pedagogické akademie v Bihaći, rekonstrukce krásné stavby sarajevské Fakulty islámských věd v neomaurském stylu z konce 19. století nebo adaptace budovy a novostavba internátu mostarské *medresy*.⁷⁵ V jiných případech pokryla přímá zahraniční pomoc jen část nákladů spojených se stavbou nových komplexů *medres*, přičemž většina potřebných

⁷⁴ Jednalo se o komplex mešity *Daru-l-ilm vakuf*, založené na severním předměstí Mostaru egyptským lékařem Mahmüdem Tantāwīm, žijícím v západní Evropě. O počátečních problémech mostarské *medresy* pojednává například článek v *Glasnik Rijasetu Islamske zajednice u BiH*, 1996, č. 7-9, s. 465-9.

⁷⁵ Mostarská *medresa* a Islámská pedagogická akademie v Bihaći získaly finanční zajištění pro své stavby od Vysokého saúdského výboru pro pomoc lidu Bosny a Hercegoviny (saúdská státní humanitární organizace založená účelově pro poválečné islámské investice v Bosně, dnes již neexistuje). Budova islámské fakulty v Sarajevu byla zrekonstruována za pomoci peněz z Kataru.

Obr. 17 – medresy na Balkáně v roce 2005



Střední islámské školy (*medresy*) v Albánii, Bulharsku v zemích bývalé Jugoslávie. Na mapě nejsou zakresleny islámské školy podobného charakteru v Rumunsku, Řecku a Turecku. *Medresa* v Podgorici v Černé Hoře byla v době psaní práce ve výstavbě.

prostředků byla vybrána od místních věřících, obzvláště podnikatelů. Tato solidarita a podpora Bosňáků „svým“ národním institucím stála např. za výstavbou zcela nové a velmi moderní budovy cazinské *medresy* na zelené louce, která byla slavnostně uvedena do provozu v roce 2004. Kompletaci stavby ve chvíli, kdy se nedostávalo finančních prostředků, doprovázela kampaň za posbírání „*vakufských*“ prostředků mezi místními věřícími.⁷⁶ Podobná kampaň, nazvaná *300 vakifů* (tj. těch, kteří darují své prostředky nadaci za účelem naplnění islámských bohuhibých cílů), byla organizována s cílem

⁷⁶ Na stavbu zcela nové budovy *medresy*, zahrnující učebny, internáty, kuchyň s jídelnou atd. přispěla Islámská rozvojová banka ze saúdskoarabské Džididy a v menší míře také vláda místního Unsko-sanského kantonu. Ve chvíli, kdy se akutně nedostávalo prostředků na dokončení stavebních prací, které v průběhu výstavby podražily, odpovědělo na výzvu k podpoře a pomoci cazinské *medrese* 550 bosenských *vakifů* (tedy donátorů), kteří během dvou měsíců sbírky věnovali škole celkem více než půl milionu eur. Viz časopis *Preporod* č.8/802, 15.4. 2005, s.21.

shromáždit prostředky na dostavbu internátu *medresy* v obci Veliko Čajno nedaleko středobosenského města Visoko.⁷⁷ Tyto investice do školních komplexů postupně umožnily všem bosenským *medresám* dosáhnout stavu, kdy je studium na nich spojeno s povinným ubytováním na internátu. Všechny *medresy* v Bosně a Hercegovině, včetně „sesterských“ *medres* v Záhřebu a Novém Pazaru, dnes disponují moderně zařízenými učebnami, laboratořemi, jídelnami a v některých případech i tělocvičnami. Zlepšení materiálního a fyzického stavu *medres* umožnilo přijímat stále větší počty zájemců o studium. Nejlepším příkladem úspěšně se rozvíjející bosenské střední islámské školy je zřejmě již zmiňovaná tuzlanská Behram-begova *medresa*. Z původně pronajatých sklepních prostor se přestěhovala do nově nabytého komplexu budov bývalé lesnické školy na jednom z tuzlanských sídlišť. Po provedení rekonstrukcí a dostaveb se jí podařilo zajistit dostatek prostor pro chlapecké i dívčí třídy, včetně adekvátního počtu pokojů na odděleném chlapeckém a dívčím internátu. Dnes po dalších stavebních úpravách tuzlanská *medresa* přijímá každoročně do prvního ročníku dvě chlapecká a dvě dívčí oddělení, tedy celkově asi stovku nových žáků ročně.⁷⁸ *Medresa* v Travniku ve střední Bosně zase nedávno dokončila stavbu nového křídla svého komplexu, takže v roce 2004 mohly poprvé nastoupit do prvního ročníku také muslimské dívky. Celkově je tedy vidět, že se školám daří příležitostně sehnat prostředky pro větší investice a že jsou schopné jich efektivně využít. Do velké míry záleží na organizačních schopnostech a stycích ředitelů jednotlivých *medres*.

Každodenní provoz bosenských *medres* ale není zahraničními organizacemi nebo donátory financován vůbec, i když v počátečních letech jejich činnosti to nemusela být zcela pravda.⁷⁹ Střední náboženské školy v Bosně a Hercegovině, včetně islámských *medres*, se těší zvláštnímu statutu, který je řadí někam doprostřed mezi státní a soukromé školy. Osnovy dnešních bosenských *medres* obsahují kompletní učivo běžných státních bosenských středních škol. Pro udržení tohoto zvláštního statutu jsou povinny zajišťovat

⁷⁷ Viz např. sarajevský islámsky zaměřený časopis *Mozaik* č.21, s.26.

⁷⁸ Ve školním roce 2004/05 studovalo na Behram-begově *medrese* v Tuzle 375 studentů. Ve druhém, třetím a čtvrtém ročníku bylo po dvou třídách chlapeckých a po jedné dívčí. V roce 2004 byla kapacita rozšířena o další dívčí oddělení, takže od té doby jsou každoročně přijímány čtyři třídy nových studentů. I přes toto rozšiřování kapacity školy se ale každoročně na školu hlásí dvojnásobný počet uchazečů, než kolik jich může být skutečně přijato. Tuzlanská islámská škola byla schopna prostorového rozvoje díky zahraničním islámským organizacím i darům od místních muslimů, především bohatých tuzlanských podnikatelů.

Informace o tuzlanské *medrese* se zakládají na osobním rozhovoru autora s ředitelem této školy Vahidem Fazlovičem v Tuzle dne 14.12.2004.

⁷⁹ Například provoz mostarské Karađoz-begovy *medresy* byl v prvním školním roce jejího fungování (1995/96) částečně financován Vysokým saúdským výborem pro pomoc lidu Bosny a Hercegoviny. Viz věstník *Glasnik Rijasetu Islamske zajednice u BiH*, 1996, č. 7-9, s. 465-9.

tento rozsah obecného učiva, včetně profesorů s odpovídající kvalifikací. Právě díky tomuto zajišťování povinného rozsahu obecného středního vzdělání pro stovky bosenských středoškolských studentů jsou *medresy* částečně financovány ze státního (resp. kantonálního) rozpočtu. V praxi to znamená, že Ministerstvo školství toho kterého bosenského kantonu pokrývá zhruba třetinu (i tento podíl se liší kanton od kantonu) nákladů provozu *medresy*. Tento příspěvek je chápán jako plat učitelům, kteří na *medrese* vyučují všeobecné předměty a suplují tak úlohu státu v poskytování všeobecného středoškolského vzdělání.⁸⁰ Zbytek nákladů na provoz je hrazen částečně Islámským společenstvím, které je zřizovatelem těchto škol a částečně školními poplatky, které studenti měsíčně platí jako náhradu za ubytování na internátu a stravování ve školní jídelně.⁸¹

Vedle těchto základních složek financování bosenských *medres* se na zdárném fungování škol podílejí také některé tradiční islámské instituce. Mezi ně patří také už zmíněná přímá finanční podpora od věřících muslimů ve formě *waqfu* (bos. *vakufu*), který má v této situaci podobu věnování určité finanční částky na bohu libé účely. Pro běžný chod *medres* je ale důležitá především „akce *kurbanu*“, tradice, která byla započata už v době socialistické Jugoslávie. Tuto akci nyní organizují u příležitosti Velkého svátku (*Kurban bajramu*) všechny bosenské *medresy*.⁸² V praxi je akce organizována pro muslimy, kteří sami nemohou obětovat berana nebo jiné obětní zvíře (právě obětní zvíře se v bosenském prostředí nazývá *kurban*), většinou z prostorových důvodů (bydlí například v paneláku na sídlišti), nebo prostě nechtějí podřezávat zvíře sami. Tito lidé proto pověří *medresu* a dají jí každoročně stanovenou částku která odpovídá průměrné ceně berana na trhu. *Medresa* za tyto peníze zvíře koupí, zabije podle islámských předpisů a maso naporcuje, případně zpracuje. Třetina masa je pak v souladu s muslimskou tradicí předána lidem, kteří si *kurban* zaplatili. Zbytek *kurbanu* případně

⁸⁰ Roční náklady na provoz všech šesti *medres* v Bosně a Hercegovině dosahovaly na přelomu století přibližně 5 milionů konvertibilních marek (KM; oficiální měna Bosny a Hercegoviny. V přepočtu je tato částka zhruba 2,5 milionu eur). Náklady na jednoho studenta tak dosahují částky mezi 200 a 280 KM měsíčně. Islámské společenství přispívá do rozpočtu *medres* asi 28%, kantonální vlády asi 33% a studenti prostřednictvím poplatků za studium přibližně 24%. Na ostatní zdroje příjmu (příležitostné dary, příspěvky od nadací) připadá zbylých 15%. Viz časopis *Novi Muallim*, č. 8, 5.1.2002, s.100-101.

⁸¹ Studentský poplatek za studium, ubytování a stravu na bosenské *medrese* činí 120 KM (cca 60 eur) měsíčně. Studenti, jimž sociální situace jejich rodin nedovoluje platit takovou částku, jsou této povinnosti zbaveni.

⁸² Tradice „akce *kurbanu*“ byla založena na sarajevské Gazi Husrev-begově *medrese* v roce 1961. Akce postupně získala širokou odezvu a podporu mezi bosenskými muslimy. Od osmdesátých let bylo množství masa, získaného tímto způsobem, dostatečné pro školní kuchyni pro celý školní rok. Viz Mahmud TRALJIĆ, *450 generacija*, s.81.

medrese, která pak maso využívá pro svou školní kuchyni. Všechny bosenské *medresy* jsou proto dnes vybaveny obřími mrazáky, ve kterých maso vydrží po celý rok. Islámský požadavek na rozdělení dvou třetin *kurbanu* mezi chudé a potřebné je tak naplněn věnováním tohoto masa studentům islámské školy, kterým výrazně ulehčí materiální břímě, které s sebou studium nese.⁸³ O „akci *kurbanu*“ je mezi bosenskými muslimy veliký zájem a maso takto získané bohatě vystačuje *medresám* pro potřeby jejich jídelen na celý školní rok. Čas od času věřící věnují *medrese* také jinou formu materiální podpory, lidé z venkovských oblastí například část své úrody apod. Na rozdíl od *kurbanu* se ale nejedná o pravidelnou příjmovou složku *medres*. V každém případě je nutné vyzdvihnout, že míra podpory, s jakou se *medresy* setkávají u místních věřících, je ve srovnání s jinými muslimskými oblastmi na Balkáně zcela výjimečná.

Přes relativně dobrou situaci ve financování *medres* v Bosně a Hercegovině nejsou ředitelé škol, ani vedení Islámského společenství, s tímto systémem příliš spokojeni. Stávající model financování totiž neshledávají trvale udržitelným (Islámské společenství na školy vynakládá značné prostředky) a spolehlivým. Proto se snaží hledat nějakou formu samofinancování, která by umožnila *medresám* fungovat bez přímých dotací ze strany IZ. Velkou nadějí upírají školy a IZ k restituci církevního majetku a tedy i *vakufů*, které byly znárodněny po druhé světové válce.⁸⁴ Jelikož se ale jedná o obrovské majetky (především nemovitosti a pozemky), nenašel se zatím na bosenské politické scéně dostatek odvahy k takovému zásadnímu kroku. Bosenské církve a IZ tak s netrpělivostí čekají na takovýto zákon, který by vyřešil jejich finanční nesnáze. Některé *medresy* ale začaly ve své režii budovat vlastní *vakufy*, které by zatím alespoň ve skromné míře přispěly do školního rozpočtu. Tuzlanská *medresa* například vybudovala na svém pozemku v části přiléhající k hlavní ulici několik obchodních prostor, které pronajímá za tržní nájemné. Ve visocké *medrese* (Veliko Čajno) zase plánují založit si vlastní školní hospodářství, na kterém by studenti pracovali ve volném čase. Hospodářství by svými produkty ulehčilo nákladům na školní kuchyni a z prodaného přebytku sklizně by škola měla dodatečný příjem v hotovosti.

Alauddinova *medresa* v kosovské Prištině, včetně svých poboček v Prizrenu a Gnjilane, se stala součástí národního systému středních škol na Kosovu podobně, jako

⁸³ Podle muslimské tradice by si měla rodina, která obětuje zvíře (*kurban*) na Velký svátek (*kurban bajram*), ponechat třetinu masa ze zabitého zvířete a zbylé dvě třetiny rozdělit mezi sousedy a chudinu. Tato praxe, stejně jako obětování zvířat při příležitosti *kurban bajramu*, je v Bosně velmi rozšířená.

⁸⁴ Výjimkou je v tomto směru sarajevská Gazi Husrev-begova *medresa*, která je znovu částečně financována z historického Gazi Husrev-begova *vakufu*, k němuž náleží mnohé lukrativní obchodní nemovitosti v centru starého Sarajeva.

Obr. 18 – chlapecká *medresa* ve Škodře v Albánii

Zcela nová budova chlapecké *medresy* v severoalbánské Škodře (Shkodra) byla dokončena v roce 2004 a postavena z prostředků saúdskoarabských islámských organizací. Dnes je největší a nejmodernější *medresou* v Albánii, její provoz finančně zajišťuje organizace Islamic Relief se sídlem ve Velké Británii.

tomu bylo s *medresami* v Bosně. Vládní rozpočet tedy přispívá na provoz *medres* proto, že zahrnují veškeré povinné středoškolské učivo a suplují tak úkol roli financovaných obecných středních škol. Kosovská vláda si tak vlastně platí učitele obecných předmětů na kosovských *medresách*. Stejně jako v bosenském případě se o zbytek nákladů na provoz kosovských islámských škol dělí IZ Kosova a sami studenti svými příspěvky na internát, jídelnu a studium.⁸⁵ Také tady představuje vydatnou pomoc školní kuchyni příspěvek věřících ve formě *kurbanu*. Oproti bosenskému IZ nemá Islámské společenství Kosova žádné veliké příjmy od zahraničních islámských organizací, a tak jsou hlavními zdroji jeho financování tradiční islámské sbírky mezi věřícími ve formě *zekatu* nebo jiné daně *sadakat-ul-fitr*, která se platí na konci měsíce ramadánu. *Medresa* v Kondovu v Republice Makedonii je v otázce financování v horší situaci. Nebyla totiž zapojena do národního systému středních škol a nemá tak nárok na získávání části financí ze státního nebo

⁸⁵ Studenti Alauddinovy *medresy* v Prištině přispívají měsíčně asi 30 eury na ubytování a stravu. Skutečné náklady na jednoho studenta jsou ale asi desetkrát vyšší. Informace se zakládá na osobním rozhovoru autora s ředitelem prištinské *medresy* Ekremem Simnicou v Prištině dne 16.3.2005.

obecního rozpočtu. Financování *medresy* tak zůstává z velké míry na Islámském společenství. Nezapojení *medresy* do makedonského systému středních škol také zásadně znesnadňuje jejím absolventům dostat se na makedonské fakulty, z nichž mnohé diplom z *medresy* neuznávají jako dostatečný pro studium na vysoké škole.⁸⁶

Naprosto odlišný systém financování výuky funguje na *medresách* v Albánii. Vzhledem ke katastrofální ekonomické situaci země, zejména pokud jde o státní sféru, nebylo možné zahrnout *medresy* do státního rozpočtu a od albánské vlády tak tyto školy nedostanou ani lek. A to i přesto, že se svým programem a osnovami vyrovnají roli, kterou hrají kosovské a bosenské *medresy*, tj. suplování práce všeobecných státních středních škol. Na albánské politické scéně panuje také viditelně menší pochopení pro náboženské záležitosti, než je tomu třeba u některých bosňáckých politických stran. Komunistickému režimu v Albánii se podařilo zcela odstranit náboženství z veřejného života a tato situace v Albánii do velké míry přetrvala dodnes. Proto je také případné navrácení církevního majetku a *vakufů* v Albánii zřejmě ještě méně reálné, než v Bosně. Ze společenského vývoje předchozích desetiletí také vyplývá všeobecný nezájem lidí, „potenciálních muslimů“, o „své“ náboženské školy. Islámské společenství tak má velmi malé zdroje na udržení chodu sedmi *medres*, které kontroluje. Stejně tak ale není reálné, aby studenti, kteří většinou pocházejí z chudších společenských vrstev, byli schopni za studium platit. Za této situace je jediným možným řešením financování *medres* za pomoci zahraničních islámských organizací a nadací. Naprosto všechno v albánských *medresách*, od výstavby nových školních budov až po platy učitelů, je financováno prostřednictvím těchto islámských organizací, které mají svá ústředí v západní Evropě, arabských zemích nebo Turecku.⁸⁷ Samotné Islámské společenství Albánie je dosud téměř zcela závislé na finanční podpoře zahraničních organizací. Z jejich peněz je například placen značný počet albánských *imamů* nebo stavba či rekonstrukce mnoha mešit po celé Albánii. Zdá se však, že program a osnovy albánských *medres* nejsou přímo ovlivňovány myšlenkami zahraničních donátorů. Jednotný program pro všechny albánské *medresy* byl vytvořen

⁸⁶ Informace je založená na osobním rozhovoru autora s ředitelem Isa-begovy *medresy* v Kondovu u Skopje Muhamedem Mustafou dne 7.4. 2005.

⁸⁷ Každou albánskou *medresu* přímo financuje některá islámská organizace nebo nadace. V roce 2005 šlo o následující: *Islamic Relief*, založená ve Velké Británii v roce 1984 Egypťanem Hānīm al-Bannā, je zodpovědná za provoz chlapecké *medresy* ve Shkodra; organizace *al-Waqf al-islāmī* se sídlem v Nizozemí financuje provoz *medres* v Berati a Gjirokastra na jihu Albánie; *medresa* v Tiraně je financována islámskou organizací z Kataru (alb. *Shoqata Bamirese Katar*); dívčí *medresu* v Durrësi financuje kuvajtská organizace *Ladžnat al-ċ ħlam al-islāmī* (alb. *Komiteti Botes Islame*); *medresy* ve městech Kavaja a Čërriku jsou financovány tureckou organizací *Sema* a provoz dívčí *medresy* ve Shkodra a chlapecké *medresy* v Durrësi je hrazen jinou tureckou organizací *Istanbul*. Informace byly získány osobní návštěvou autora v uvedených školách v dubnu 2005.

oficiálním Islámským společenstvím a to také provádí spolu s Ministerstvem školství v *medresách* pravidelné inspekce.⁸⁸

II.bbb Nové poslání balkánských medres

Původní pohnutkou, která vedla Islámská společenství v jednotlivých balkánských zemích k souhlasu se zřízením a provozem nových islámských středních škol po roce 1990 byl nedostatek a náhlá potřeba kvalifikovaného náboženského kádru, který by sloužil ve stále přibývajících nových mešitách, učil v *mektebech* narůstající počet muslimské omladiny, případně vyučoval islám na hodinách náboženské výuky.

Obzvláště v Bosně a Hercegovině hrál poslední uvedený důvod velkou roli, když byla náboženská výuka zavedena v roce 1994 do osnov základních a středních škol. Od roku 1997 začaly z nových bosenských *medres* vycházet první generace jejich absolventů a obsazovali na početná volná pracovní místa v Islámském společenství. Už kolem roku 2000 ale začalo být jasné, že Islámské společenství nebude mít dostatek pracovního uplatnění pro stále rostoucí počty nových absolventů *medres* a že pro budoucí personální potřeby IZ by postačoval mnohem menší počet *medresanských* maturantů. Představitelé Islámského společenství nicméně nepřestávali zdůrazňovat a uklidňovat studenty *medres*, že každému absolventu bosenské střední islámské školy, který projeví zájem pracovat pro IZ, bude v této instituci garantováno pracovní místo.⁸⁹ Názor z vedení Islámského společenství, že bosenské IZ nepotřebuje pro obnovu svého personálu současný počet *medres* a stovky jejich absolventů každý rok, ale získával postupně převahu. Na druhé straně ale bosenské *medresy* usilovaly o rozšiřování svých kapacit a zkvalitňování výuky a

⁸⁸ Ředitel Odboru školství Islámského společenství Albánie Saimir Rysheku autora osobně ujišťoval, že albánské *medresy* jsou pravidelně navštěvovány inspekcemi albánského Ministerstva školství, zástupci odborů školství z příslušných místních úřadů a inspekcí Odboru školství IZ několikrát ročně.

⁸⁹ Viz např. časopis *Preporod* č.14-15/711-712, 15.7.2001, s.14, kde při příležitosti zakončení maturitních zkoušek na bosenských *medresách* ředitel Odboru školství a osvěty (*Vjersko-prosvjetna služba*) bosenského Islámského společenství Muharem Omerdić prohlásil, že IZ má volná pracovní místa pro 200 *imamů* a 300 učitelů náboženské výuky na školách. Dále nabídl absolventům *medres* možnost zapsat se na Islámské pedagogické akademie nebo na Fakultu islámských věd v Sarajevu, kam může být přijato 160 (IPA), resp. 80 (FIN) absolventů *medres*. Podle jeho slov právě probíhala jednání o zajištění stipendií pro bosenské studenty na zahraniční islámské fakulty.

vybavení. Zájem o studium na těchto školách neupadal a *medresy* v Bosně jsou stále schopny uspokojit jen asi polovinu dětí, které se na *medresy* každoročně hlásí.⁹⁰

Tato situace na poli bosenských *medres* vedla v ústředí Islámského společenství k intenzivním diskusím o budoucím poslání a funkci islámských středních škol v Bosně, zřízených před několika lety vlastně samotným IZ. V procesu diskusí bylo možné zaznamenat hlavní dva názorové proudy. Podle prvního z nich by si bosenské *medresy* měly zachovat svoji roli specializovaných náboženských učilišť, která by sloužila v první řadě personálním potřebám Islámského společenství. Vzdělávaly by tak *imamy*, učitele *mektebů* a náboženské výuky (*muallimy*) a další kádr IZ. V souladu s touto vizí měl být stávající počet *medres* v Bosně a Hercegovině snížen na minimální potřebnou úroveň, za jejich financování by bylo nadále odpovědné IZ a jejich postavení by se vrátilo ke statutu, který měly *medresy* v době socialistické Jugoslávie. Druhý názor, vehementně prosazovaný mimo jiných Vahidem Fazlovičem, ředitelem tuzlanské *medresy*, zřejmě nejúspěšnější z bosenských islámských škol, odmítal specializovanou funkci bosenských *medres*. Jejich roli a celkovou úlohu islámského školství hledal v širších souvislostech. Zastánci této druhé ideové linie tvrdili, že bosenské *medresy*, jejichž studenti představují všeho všudy 1,5% z celkového počtu středoškolských bosňáckých studentů v bosňácko-chorvatské Federaci BaH, by se měly stát jakýmsi duchovními středisky islámu na Balkáně.⁹¹ Islámská výuka na *medresách* by podle nich měla přestat být samotným cílem studia a měla by se stát spíše nástrojem všeobecně pojaté výuky a výchovnou atmosférou prostupující celý vzdělávací proces. Povinně internátní systém *medres*, dohled nad morálním vývojem studentů, jejich výchova podle principů islámu, výuka islámských disciplin a témat přispívají ve svém celku k vytváření uvědoměle islámské osobnosti. Díky tomuto „produktu“ by byly *medresy* zárukou zachování živého islámu na Balkáně. Tak si představují funkci a roli bosenských *medres* zastánci zachování, případně rozšiřování jejich současného počtu.⁹²

⁹⁰ Ve školním roce 2003/04 studovalo na všech osmi *medresách*, kontrolovaných bosenským IZ, celkem 1 741 studentů, z čehož 991 byli chlapci a 750 děvčata. Z tohoto celkového počtu studovalo na *medresách* mimo Bosnu a Hercegovinu 98 studentů v Záhřebu a 252 studentů v Novém Pazaru. Informaci získal autor na základě osobního rozhovoru s ředitelem Odboru náboženské výuky IZ Muharemem Omerdičem v Sarajevu dne 10.3.2005.

⁹¹ Statistiky za školní rok 2000/01 uvádějí, že šest *medres*, fungujících v Bosně a Hercegovině, představuje 3,75% z celkového počtu 160 všech středních škol v regionech obývaných bosňáckým obyvatelstvem. 1 281 studentů *medres* na území Bosny a Hercegoviny ve školním roce 2000/01 představovalo 1,5% z celkového počtu 85 509 středoškolských studentů bosňácké národnosti. Viz časopis *Novi Muallim*, č.8, 5.1.2002, s.100-101.

⁹² Viz např. článek Vahida Fazloviče *Rad i uloga medresa danas* [Práce a funkce *medresy* dnes] v časopise *Novi Muallim* č.8, 5.1.2002, s.101: „Tento statistický údaj [že 1,5% bosňáckých středoškolských studentů tvoří studenti *medres*] před nás klade otázku, zda je těchto 1,5% lidí

Ze dvou zmíněných pohledů na budoucí fungování *medres* nakonec v bosenském IZ převážil názor podporující jejich zachování a rozvoj. V souladu s ním se v posledních letech mění samotná koncepce *medres* směrem k jejich větší univerzalitě. Došlo tedy k odmítnutí jejich pojetí jako úzce specializovaných učilišť a školy se naopak rozvíjejí směrem k moderním, všeobecně vzdělávacím středním školám, otevřeným pro široké vrstvy zájemců z řad muslimské mládeže.⁹³ Podstatným krokem tímto směrem je už uvedené plné pokrytí národních učebních osnov stanovených pro bosenská gymnázia. „Islámskost“ *medres* by tedy neměla nadále spočívat v množství teologických disciplin probíraných během studia, ale v islámské výchově a duchu, kterým bude celý studijní proces naplněn.⁹⁴ Podle ředitelů a učitelů bosenských *medres* je to především islámský étos a „tuhá“ morálka, která ve většině případů stojí za zájmem o studium na těchto školách. Studium specializovaných teologických předmětů, zastoupených v osnovách *medres*, nehraje v rozhodování rodičů o střední škole pro své děti tak významnou roli.

Tendence přiblížit bosenské *medresy* všeobecně vzdělávacím středním školám byla potvrzena reformou z roku 2004, ze které plynuly některé důležité změny. Podíl hodin specializovaných teologických předmětů klesl z dřívějších 50% na 30% celkového fondu, zbytek vyplňují všeobecné světské předměty. Obrovské množství teologického učiva bývalo už v předchozí době často kritizováno pro zatěžování studentů nesmyslným kvantem látky, která jim bude v životě ve většině případů zcela nepotřebná a která dobře slouží jedině neustálému procvičování memorizačního typu učení. Díky této redukci náboženských předmětů mohl klesnout počet školních dní v týdnu z původních šesti na běžných pět. Významným krokem, který přiblížil status *medres* všeobecně zaměřeným středním školám, hlavně gymnáziím, bylo zrušení diplomu zvaného *imam-hatib-muallim*, který do té doby absolventi *medres* získávali. V květnu 2005 tak odmaturovala poslední z desítek generací, která získala tento diplom, teoreticky je přímo opravňující k vykonávání funkce *imama* v mešitě. Symbolicky vyjádřili historickou změnu maturanti tohoto ročníku na tradiční oficiální oslavě maturit bosenských *medres*. Poprvé neměli na

s *medresanským* vzděláním potřebných. Skutečností je, že naše rodiny už dnes nepředstavují vzdělávací faktor a vzdělání a morálka se ocitají v hluboké krizi, obzvláště mezi mládeží. Proto je velmi důležité správně zhodnotit potřebu vychovávání a vzdělávání stále většího počtu našich dětí na *medresách*.“

⁹³ Pro srovnání se stavem a účelem jugoslávských *medres* v sedmdesátých a osmdesátých letech cituji úryvek z článku Kasima HADŽIĆE: „Přestože nedisponujeme přesným číslem, je jasné, že největší počet absolventů Gazi Husrev-begovy *medresy* pracuje ve funkcích *imama* a *muallima*“. Kasim HADŽIĆ, *Gazi Husrev-begova medresa u Sarajevu*, 275.

⁹⁴ Viz např. věstník *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u BiH*, 1996, s.118, kde Sulejman Posavljak, tajemník *medresy* ve středobosenském Travniku, uvádí: „Záměrem *medresy*... je budovat celistvou osobnost, věřícího, který se bude schopen zapojit do všech oblastí lidské aktivity a přinést tak, jako věřící, prosperitu své zemi a svým muslimským souvěrcům, kteří v ní žijí.“

svých hlavách tradiční červené fezy, které se při těchto oslavách pravidelně používaly.⁹⁵ Od následujícího roku už na diplomech absolventů bosenských *medres* stojí jen „Absolvent *medresy*.“ Tím se ocitli na stejné úrovni, jako absolventi jiných všeobecných střední škol. Pro vykonávání specializovaného povolání (např. právě práci *imama*) musí pokračovat ve studiu na vyšší nebo vysokoškolské úrovni. Stejně tak ale mohou jít s diplomem z *medresy* studovat jakoukoliv nenáboženskou fakultu.

K tomuto kroku vedly zvyšující se nároky na kvalitativní úroveň náboženského kádru ze strany IZ. Kvantitativně byl už personální problém z devadesátých let téměř vyřešen. IZ v těchto intencích rozhodlo, že napříště už nebude pro vykonávání práce *imama* středoškolské vzdělání (*medresa*) postačovat. O práci v IZ se tak budou moci v příštích letech ucházet jedině absolventi Islámských pedagogických akademií (nové fakult, viz níže), Fakulty islámských věd nebo islámských fakult v zahraničí. Fakultní titul na úrovni českého bakaláře bude minimálním přípustným vzděláním.⁹⁶ Zvyšování úrovně vzdělání a kvalifikace bosenského islámského duchovenstva je jednou ze současných priorit IZ, což se odráží i na občasných statistikách, zveřejňovaných v oficiálních periodikách IZ.⁹⁷ Bosenské *medresy* jsou tedy nyní plně integrovány do státního vzdělávacího systému Bosny a Hercegoviny (což platí i pro záhřebskou *medresu* na území Chorvatska a novopazarskou *medresu* na území Srbska) spolu se vzdělávacími institucemi ostatních náboženských komunit v zemi. Absolventi *medres* se mohou bez problémů hlásit na jakoukoliv bosenskou fakultu stejně, jako absolventi gymnázií, a podle statistik tak také většinou činí.⁹⁸ Pouze velmi malé procento absolventů *medres* pokračuje v nějaké formě vyššího islámského studia.

V hrubých rysech stejný model rozvoje, jakým se vydaly *medresy* v Bosně, byl v posledních letech uplatněn také v ostatních sledovaných zemích, tj. v Albánii, na Kosovu

⁹⁵ Časopis *Preporod* č.805, 1.7.2005, s.14-15.

⁹⁶ V osobním rozhovoru autora s ředitelem *medresy* v Travniku Muharemem Dautovićem dne 1.2.2005 ředitel vysvětloval, že dnes, kdy mnozí věřící, kteří přijdou na páteční *džumu* (hlavní modlitbu) poslechnout si *hutbu* (kázání) *imama*, mají vysokoškolské vzdělání. Není proto možné, aby měl *imam*, který před ně předstoupí, jen střední školu. Podle Dautoviće je v takovém případě problémem i nedostatečná slovní zásoba k tomu, aby se mohl obracet k takto vzdělaným věřícím.

⁹⁷ Viz např. časopis *Novi Muallim* č. 8, 5.1.2002, s.122, kde si autor Ismet Veladžić stěžuje, že „v 75% našich *džematů* [místní společenství věřících, srovnatelné třeba s farností] pracují dosud *imamové*, kteří mají jen středoškolské vzdělání. U *džematu* začali pracovat bezprostředně po dokončení *medresy*. Co je ale ještě horší je to, že jsou to ti nejslabší studenti, kteří pak zastávají práci *imama* [tj. že nešli studovat na vysokou školu a ihned po maturitě se nechali zaměstnat IZ, pozn. autora].“

⁹⁸ Například většina absolventů tuzlanské *medresy* pokračuje ve studiu na některé z bosenských fakult, jak islámských, tak běžných. Nejvíce jich odchází z *medresy* na Fakultu islámských věd, filozofické a právnické fakulty. Informaci poskytl autorovi v osobním rozhovoru dne 14.12.2004 ředitel tuzlanské Begham-begovy *medresy* Vahid Fazlović.

a v Republice Makedonii. I v těchto zemích *medresy* usilují o to, aby staly konkurenceschopnými středními školami s náboženskou atmosférou a islámskou výchovou. *Medresy* na Kosovu jsou plně integrované do státního vzdělávacího systému, učitelé *medres* jsou placeni ze státního (komunálního) rozpočtu a absolventi se mohou hlásit na kteroukoli kosovskou fakultu. Po značném kapacitním rozšíření *medres* na Kosovu se i tady staly školou, která přitahuje zájem rodičů dětí mnohem spíše z důvodu garantované islámské výchovy a morálky, než z důvodu zájmu o hluboké znalosti svého dítěte v oblasti islámské teologie.⁹⁹ V průběhu devadesátých zájem o studium na *medresách* na Kosovu let výrazně stoupl.

Isa-begova *medresa* u makedonského Skopje byla teoreticky rovněž zapojena Ministerstvem školství do státního vzdělávacího systému, její absolventi se však nadále potýkají s obtížnými překážkami, chtějí-li se přihlásit na makedonskou vysokou školu. Problémy mají především na Skopské univerzitě. Podle slov ředitele *medresy* Muhameda Mustafy jde o stále živý etnicko-politický konflikt, existující v národnostní rovině přibližně mezi majoritním makedonským národem a albánskou menšinou. Mnohem snadnější přístup mají absolventi *medresy* na Tetovskou univerzitu, považovanou za národní univerzitu albánské menšiny v Republice Makedonii (většina muslimů v Republice Makedonii jsou etničtí Albánci).¹⁰⁰ Islámské školy v Republice Makedonii nezažily kvantitativní ani kvalitativní rozmach podobný jiným místům v regionu. Skopská *medresa* zůstává poněkud stranou zájmu i mezi samotnou muslimskou komunitou.¹⁰¹ Výukový program zůstal prakticky beze změn od otevření školy v roce 1984 a dosud si také zachovala vysoký poměr náboženských předmětů k obecným na úrovni 60%/40% ve prospěch náboženských. Skopská *medresa* tak dosud zůstala specializovaným teologickým učilištěm, což spolu s nevýhodnou lokalitou významně snižuje její atraktivitu. Svou koncepcí zůstala přežitkem z doby socialistické Jugoslávie.

V Albánii proběhla na půdě IZ podobná diskuse o poslání a koncepci *medres*, jako tomu bylo v Bosně. Také tady získala převahu představa o *medrese* jako o moderní střední škole s výukou některých islámských disciplin, nábožensky založenou výchovou, životním

⁹⁹ Tuto autorovu domněnku mu v osobním rozhovoru dne 16.3.2005 potvrdil ředitel přištinské Alauddinovy *medresy* Ekrem Simnica.

¹⁰⁰ Informace založené na osobním rozhovoru autora s ředitelem Isa-begovy *medresy* v Kondovu Muhamedem Mustafou dne 7.4.2005.

¹⁰¹ Úroveň religiozity, měřená dodržováním náboženských předpisů, návštěvností mešit apod., je u muslimů v Republice Makedonii jedna z nejvyšších na Balkáně. V počtech účastníků každoroční poutě do Mekky například poutníci z Makedonie poměrně převyšovali všechny ostatní jugoslávské muslimské oblasti. Naproti tomu ale zdejší muslimové nevěnují příliš pozornosti otázkám formálního islámského vzdělání. Islám v Republice Makedonii je dosud velmi tradiční (o čemž nepřímě svědčí i poměrně výrazná přítomnost derviškých řádů) a novodobá formalizace náboženství mezi zdejšími muslimy dosud nenalezla silnou odezvu.

stylem a islámským étosem nad koncepcí specializovaných teologických škol. Podíl náboženských předmětů v osnovách albánských *medres* se už snížil na pouhou čtvrtinu celkového rozsahu učiva a plánuje se jeho další snížení na úroveň zhruba jedné pětiny. Také absolventi albánských *medres* se ve velké míře hlásí na různé albánské fakulty. Podle odhadů se až 75% absolventů *medres* v Albánii dostane na běžné fakulty a pouhých 5-10% absolventů pokračuje v islámských studiích na vysoké škole, v albánském případě výhradně na islámských univerzitách v zahraničí.¹⁰²

II.bbc Osnovy a profesori

Relativně velký počet mladých muslimů studujících na *medresách* a neutuchající zájem o studium na těchto školách opravňuje k tvrzení, že *medresa* hraje a především v budoucnu zřejmě bude hrát významnou roli v konsolidaci islámského povědomí na Balkáně a že bude do určité míry udávat také směr, kterým se balkánské islámské myšlení bude ubírat. Studijní program *medres*, především jeho náboženská část a učitelský kádr, který vyučuje specializované islámské předměty a podílí se svou výchovnou činností na morální profilaci studentů, je proto důležitým faktorem ve formulaci budoucího balkánského islámu. Realita je ovšem poněkud prozaičtější a méně senzační, než některá líčení „renesance“ islámu na Balkáně v kontextu obav Západu ze šíření islámského extremismu na evropskou půdu. Představa Araba s hustým černým plnovousem, který těmi nejpřísnější náboženskými předpisy a nejextremnějšími podobami islámského učení indoktrinuje bosňácké nebo albánské dětičky, zbídačené válkou a chudobou, má se skutečným stavem věcí velmi málo společného. Mezi profesorským kádrem balkánských *medres* v současné době, tedy v prvních letech 21. století, nepůsobí na převážné většině balkánských islámských škol žádní zahraniční učitelé. Výjimkou jsou dosud přítomní arabští a turečtí učitelé na albánských *medresách*, kteří tu ale dnes už působí jen v řádu jedinců a zůstávají tu z důvodu dobré kvalifikace pro výuku předmětů jako je arabský jazyk a korán. Čas od času se podaří také některé bosenské *medrese* zajistit arabského učitele jako lektora arabského jazyka, tato působení jsou však jen dočasná a velmi zřídka. Dnešní situace, kdy naprostou většinu profesorského sboru balkánských *medres* tvoří domácí lidé, nebyla po roce 1990 vždy a všude stejná. Konkrétně v Albánii začátkem devadesátých let, kdy byly všechny zdejší *medresy* nově založeny, neexistoval početně a kvalifikovaně odpovídající domácí personál pro výuku

¹⁰² Informace jsou založeny na osobních rozhovorech autora s ředitelem Odboru školství IZ Albánie Saimirem Rysheku v Tiraně ve dnech 13.4. a 20.4.2005.

náboženských předmětů, proto v té době pocházela většina specializovaných učitelů z jiných muslimských zemí.¹⁰³ Na tuto skutečnost poukazovali někteří autoři v souvislosti s obavami před pronikáním „arabského“ či „radikálního“ islámu do muslimských komunit na Balkáně.¹⁰⁴

Kvalifikace, vyžadovaná pro místo učitele na dnešní balkánské *medrese*, se liší podle toho, zda jde o profesora obecného předmětu nebo specializované islámské disciplíny. Učitelé obecných předmětů na *medresách* nemají až na výjimky vůbec žádné islámské vzdělání, naopak jde o absolventy běžných fakult a jsou tedy stejně kvalifikovaní, jako učitelé gymnázií. Na *medresách* v Albánii dokonce platí pravidlo, že ředitel *medresy* je vybírán právě z této „nenáboženské“ části učitelského kolektivu (zpravidla má už dlouhodobější zkušenost z jiných škol, na rozdíl od mladých učitelů náboženských předmětů, kteří si teprve nedávno dokončili vysokoškolskou specializaci – viz níže). Učitelé náboženských předmětů jsou absolventy různých islámských teologických fakult. Na bosenských *medresách* tvoří přibližně polovinu z nich, případně o něco více než polovinu, absolventi sarajevské Fakulty islámských věd. Její existence umožnila, že tito zájemci o vysoká islámská studia nemuseli nikdy odjet studovat na zahraniční fakulty do muslimských zemí.¹⁰⁵ Nicméně druhá zhruba polovina učitelů na bosenských *medresách* absolvovala specializované obory na zahraničních islámských fakultách, nejčastěji na egyptském al-Azharu, na Islámské univerzitě v Madīně a Rijádské univerzitě, obě v Saúdské Arábii, případně v Jordánsku, Libyi nebo Sýrii. Zhruba polovina z těchto absolventů vystudovala v zahraničí filologické obory (arabský jazyk) a druhá polovina teologické obory. Situace na *medresách* v Kosovu a Republice Makedonii je od bosenských škol trochu odlišná. Místní islámské fakulty jsou relativně mladé a kromě toho nejsou dosud pokládány za příliš prestižní. Sarajevský FIN s vyučovacím srbochorvatským, resp. bosenským jazykem zase nebyl pro převážně albánsky mluvící muslimy z Kosova a Makedonie příliš lákavý. Z těchto důvodů získala převážná většina učitelů náboženských předmětů na *medresách* v těchto dvou regionech vzdělání na

¹⁰³ Rajwantee LAKSHMAN-LEPAIN, *Albanie: les enjeux de la réislamisation*, 145. Totéž potvrdil autorovi také ředitel Odboru školství IZ Albánie Saimir Rysheku v Tiraně 13.4. a 20.4.2005.

¹⁰⁴ Viz např. Miranda VICKERS a James PETTIFER, *Albania*, 102-108; Rajwantee LAKSHMAN-LEPAIN, *Albanie: les enjeux de la réislamisation*, 146.

¹⁰⁵ Pro ilustraci: situace na bosenské Behram-begově *medrese* v Tuzle vypadá následovně: polovina profesorů náboženských předmětů na této škole má diplom ze sarajevského FINu, druhá polovina diplomy ze zahraničních islámských univerzit. Podobný poměr je ale také na ostatních bosenských *medresách*. Informace jsou založeny na osobním rozhovoru autora s ředitelem tuzlanské *medresy* Vahidem Fazlovičem v Tuzle dne 14.12.2004.

zahraničních univerzitách.¹⁰⁶ V Albánii dosud nebyla založena žádná vysokoškolská islámská instituce, z čehož plyne, že učitelé náboženských předmětů na zdejších *medresách* jsou téměř bez výjimky absolventy zahraničních islámských fakult, v převážné většině v arabských zemích.¹⁰⁷ Samotné nově se ustavující albánské Islámské společenství usilovalo přes mezinárodní islámské organizace o zajištění stipendií pro mladé zájemce z Albánie o vysoká islámská studia v zahraničí. Od začátku devadesátých let tak tito Albánci odjížděli v poměrně velkých počtech do muslimských zemí a kolem roku 1999 se začali vracet první vlny těchto studentů s vysokoškolskými diplomami.¹⁰⁸ Od té doby postupně nahrazovali na albánských *medresách* cizí, převážně arabské učitele teologických předmětů a také domácí, nedostatečně kvalifikovaný a již dosluhující kádr. Tito mladí absolventi zahraničních islámských univerzit vytvořili zcela novou generaci *ulemy*, která neměla možnost přímo navázat na předchozí vývoj islámského myšlení v Albánii. Tato generace, vzdělaná v muslimských zemích, plynně hovořící arabsky a nadšená do obnovy islámského náboženského života v Albánii tak bude formulovat nový „albánský islám“ v nadcházejícím období.¹⁰⁹

Dosud lze jen obtížně určit, do jaké míry a jakým způsobem ovlivní „arabská“ zkušenost této mladé *ulemy* jejich působení v roli *imamů* a především pak učitelů na balkánských *medresách*. Když se autor této práce snažil tuto otázku „nařknout“ při osobních rozhovorech s některými absolventy zahraničních islámských univerzit a dnes učiteli na bosenských islámských školách, bylo mu několikrát řečeno, že bosenští či albánští studenti jsou většinou rádi, že se mohou po ukončení studií např. v Saúdské Arábii vrátit domů z cizího kulturního prostředí. Je zjevné, že např. balkánští studenti v Saúdské Arábii musejí být ovlivněni přísnějšími výklady islámu, než jaké jsou normou na Balkáně. Někteří z nich přicházejí do styku také s radikálnějšími muslimskými skupinami v té které zemi, což je může v dalším smýšlení ovlivnit. Nicméně i přes

¹⁰⁶ To ale neznamená, že by etničtí Albánci z Kosova a Makedonie (především před rokem 1990) na FINu v Sarajevu vůbec nestudovali. Absolventy sarajevského FINu jsou například děkan Fakulty islámských věd ve Skopje (Kondovu) Ismail Bardhi nebo tajemník Fakulty islámských studií v Prištině Xhabir Hamiti.

¹⁰⁷ Posledními výjimkami jsou dosluhující absolventi poslední staré albánské *medresy* uzavřené v roce 1965. Někteří Albánci z Albánie ale dnes studují na kosovské a makedonské islámské fakultě (jde řádově o jednotlivce), a tak není vyloučeno, že nastoupí na albánských *medresách* jako učitelé náboženských předmětů.

¹⁰⁸ Gyorgy LEDERER uvádí, že hned v prvních letech po roce 1990 bylo do Turecka, Malajsie, Libye a Egypta posláno na teologická studia 200 studentů z Albánie a další se chystali. Gyorgy LEDERER, *Islam in Albania*, 351.

Podle různých dalších údajů bylo během devadesátých let na islámských fakultách v muslimském světě permanentně několik stovek studentů z Albánie.

¹⁰⁹ Autor, neznalý albánštiny, velice ocenil během svých rozhovorů skutečně velmi dobrou znalost arabštiny této mladé albánské *ulemy*.

ovlivnění některých studentů např. *wahhābismem* se většinou po návratu na Balkán těchto rigidních ideologií po několika letech vzdávají.¹¹⁰ Mnozí balkánští studenti si ale např. v arabských zemích naopak uvědomí kulturní rozdíly mezi oběma oblastmi a nesnaží se „arabské“ přístupy bezpodmínečně implantovat do „balkánského islámu“. Jeden mladý bosenský učitel, který dokončil studia v Saúdské Arábii a také v Británii, mi v rozhovoru řekl, že zjistil, že být poctivým a dobrým muslimem je schůdnější v Británii, než v Saúdské Arábii.¹¹¹ Na určitých skupinách mladé *ulemy* na Balkáně je ale přeci jen jejich vzdělání v arabských zemích znát. Z jejich prací a názorů vyplývá konzistentní reformistický postoj k islámským dogmatům, který je v některých oblastech v rozporu s tím, co hlásí přívrženci tradičního „balkánského islámu“.¹¹² O výraznější radikalizaci této *ulemy* ale namůže být řeči. Podrobněji se bude práce zabývat jednotlivými proudy islámu na současném Balkáně v následující kapitole.

V každém případě je málo pravděpodobné, že by učitelé, tíhnoucí třeba k přísnějším myšlenkovým proudům islámu, mohli výrazně ovlivnit obsah látky náboženských předmětů v balkánských *medresách*. Oficiální osnovy těchto předmětů jsou velmi staré a obsahují klasické náboženské disciplíny probírané často velmi strnulým a scholastickým způsobem, který neuniká kritice ani z řad oficiální *ulemy*. Všechny *medresy* v zemích bývalé Jugoslávie a v Albánii mají společný základ náboženských předmětů: osnovy platné v Gazi Husrev-begově *medrese* v komunistickém období v době, kdy byla jedinou *medresou* na Balkáně. Později byl totiž její studijní plán aplikován také na další jugoslávské *medresy* (Priština, Skopje, Novi Pazar) a následně i na nově vznikající *medresy* v post-jugoslávských zemích. V základních rysech se tyto osnovy od padesátých let dvacátého století mnoho nezměnily. A tento program islámských předmětů byl nakonec převzat také nově vznikajícími *medresami* v Albánii, které hledaly inspiraci v jazykově správnějším Prištině, a donedávna také používaly učebnice, vydané původně prištinskou Alauddinovou *medresou* pro své vlastní potřeby. Osu teologické části výuky na *medresách* jsou klasické islámské disciplíny korán, *akaid* (dogmatika), *fikh* (islámská právní věda), *ahlak* (islámská morálka), *tefsir* (výklad koránu), *hadis* (islámská tradice),

¹¹⁰ Studenti z Bosny, studující na Islámské univerzitě v Madīně, provozují svoji (zatím nepřilíh informativní) internetovou stránku www.medinabosna.org. O aktivitách bosenských studentů v Madīně přináší občas informace bosenský islámský časopis *Saff*, viz např. *Saff* č. 165, 3.3.2006, s.16-17.

¹¹¹ Rozhovor s děkanem Islámské pedagogické akademie v Zenici Šukrijou Ramićem dne 1.2.2005.

¹¹² Celkem výraznou skupinou takto směřujících *ulema* v Bosně je okruh profesorů Islámských pedagogických akademií v Zenici a v Bihaći a učitelů na *medrese* v Travniku. Někteří z nich vystudovali islámské fakulty v Saúdské Arábii a v Bosně jsou označováni za reformistický proud neboli „*selefijs*“. O nich a jejich časopise *Novi Horizonti* pojednáme v následující kapitole.

imamet (příprava na vykonávání práce *imáma*) a islámská historie.¹¹³ Kromě specializovaných teologických předmětů a vedle předmětů obecných se studenti na bosenské *medrese* učili až do reformy v roce 2004 čtyři cizí jazyky: arabštinu, angličtinu, turečtinu a latinu. Množství předmětů a vyučovacích hodin bylo pro studenty *medres* velmi náročné a mnohdy těžko zvládnutelné. To byl jeden z důvodů, proč byl celkový počet hodin reformou v roce 2004 snížen.¹¹⁴

Učebnice pro obecné předměty, používané bosenskými *medresami*, jsou totožné s učebnicemi pro jiné, nenáboženské střední školy v Bosně a Hercegovině. Pro specializované náboženské předměty si IZ Bosny a Hercegoviny (v bosenštině) a IZ Kosova (v albánštině) vydávají vlastní učebnice, které jsou centrálně používané ve všech *medresách* příslušného IZ. Na *medresách* v Albánii byly pro tyto předměty zpočátku používány učebnice vydané v Prištině, v době psaní této práce ale probíhaly intenzivní přípravy zcela nové řady vlastních albánských učebnic, na nichž albánské IZ spolupracuje s Tureckem. Bosenské učebnice některých předmětů jsou přetisky či nová vydání poměrně starých knížek, používaných nejméně od poloviny dvacátého století. Soudobí a moderní islámští autoři a teologové a současné dění a myšlení v islámském světě se do učebnic a osnov teologických předmětů příliš nedostaly. Autorovi této práce bylo různými osobnostmi z okruhu bosenských islámských škol sděleno, že se pouze v několika případech během vyučování uvádějí novodobí *dāʿijové* typu Sajjida Qutba nebo Jūsufa al-Qaradāwīho a čtou se některé krátké úryvky z jejich děl. Na rozhodujících místech IZ panuje přesvědčení, že studenti na střední islámské škole by si měli rozvíjet znalosti základní islámské látky, která je obsažena v učebním plánu *medres* prakticky už od osmanských dob a že je zbytečné studenty v této fázi zatěžovat výukou či diskusemi o současných islámských proudech v muslimském světě.

Učební plán islámských předmětů na balkánských *medresách* je tedy svým způsobem velmi tradiční, zahrnuje převážně klasické islámské discipliny a moderním děním v islámském světě a islámském myšlení se zabývá jen zcela okrajově. Učitelé, z nichž někteří se kloní k rigidnějším reformistickým myšlenkám, nemají skrze tyto osnovy velkou možnost ovlivňovat probíranou látku. To samozřejmě neznamená, že na studenty nemohou působit jinak, ať už vlastním způsobem výkladu, nebo v čase mimo

¹¹³ Ve školním roce 1994/95 obsahoval studijní plán Gazi Husrev-begovy *medresy* v Sarajevu, stejně jako plán ostatních bosenských *medres*, 28 předmětů, z čehož osm předmětů bylo teologického charakteru a čtyři byly cizí jazyky. Viz Mahmud TRALJIĆ, *450 generacija*, 89.

¹¹⁴ Viz například diskusi o podobách programu bosenských *medres*, která byla publikována na stránkách časopisu *Novi Muallim* č.8, 5.1.2002. Na s.121 autorka Almedina Čelebić uvádí: "programy jsou zatížené scholasticismem... a naše děti jsou zatěžovány hodinami a předměty, které se učí pouze mechanickým memorováním, z něhož nakonec nic nezůstane..."

vyučování, kdy jsou studenti na internátu *medresy* pod dohledem svých vychovatelů – často samotných učitelů. Rozhodně se ale balkánské *medresy* nedají označit za střediska šíření radikálního islámu.

III.bbd Studenti balkánských *medres*

Průměrný sociální profil studenta balkánské *medresy* doznal po roce 1990 (to platí samozřejmě jen pro země bývalé Jugoslávie) rovněž určitých proměn. V době socialistické Jugoslávie byli až na výjimky všichni studenti sarajevské Gazi Husrev-begovy *medresy* venkovského původu, tj. z vesnic a malých městeček Bosny a Hercegoviny. Mnozí z nich se tehdy hlásili na školu, protože pocházeli z rodin s určitou *ulemskou* tradicí, kdy někdo z předků rovněž studoval, nejspíše už v době před druhou světovou válkou, *medresu*.¹¹⁵ Socialistická společenská modernizace ale tradiční bosenské *ulemské* rodiny rozměnila, povolání *imama* mělo velmi malou prestiž, a tak se dnes své tradice drží nějakým způsobem jen málo z nich. Po roce 1990 se složení studentů ve smyslu jejich sociálního původu začalo měnit. Dosud existují *medresy*, kde většina studentů pochází z vesnického prostředí. Tímto „rurálním“ charakterem se vyznačuje např. bosenská *medresa* v Travniku, který je sám poměrně malým městem, *medresa* v Tuzle, v jejímž okolí se zřejmě natrvalo usadil velký počet uprchlíků z východobosenské Srebrenice, nebo *medresa* v albánské metropoli Tiraně. Mezi studenty jiných *medres* je dnes ale poměrně vysoké procento těch, kteří žijí ve větších městech. Například právě sarajevská *medresa* zažila výrazný posun v socioekonomickém pozadí svých studentů (na rozdíl od dnešního stavu byla před rokem 1990 jedinou *medresou* v Bosně, takže stahovala zájemce o studium z celé země). Dnes je polovina či snad i mírná většina jejich studentů původem z města.¹¹⁶ Podobný výrazný posun lze během devadesátých let pozorovat také na

¹¹⁵ Ještě v osmdesátých letech byli mezi studenty Gazi Husrev-begovy *medresy* mnozí, kteří pocházeli z opravdu tradičně *ulemských* rodin, jako například ze sarajevských familií Silajdžić nebo Ljevaković nebo z travnické rodiny Adilović. Také méně známé *imamské* rodiny posílaly někdy všechny své děti na studia do *medresy*. V sedmdesátých a osmdesátých letech například vystudovali Gazi Husrev-begovu *medresu* všech pět synů i dcera *imáma* Karamana z oblasti Višegradu, nebo všech pět synů jiného *imáma* Fehima ef. Ahmetagiće, rovněž z okolí Višegradu. Viz věstník *Glasnik Vrhovnog starješinstva Islamske zajednice u SFRJ*, 1986, s.293.

¹¹⁶ HOBAKОВИЋ ve své práci uvádí některé zajímavé statistiky, týkající se profesí otců dívek, maturujících v roce 1985 na Gazi Husrev-begově *medrese* v Sarajevu. Z celkového počtu 31 zastávalo 17 dělnické profese, 6 bylo zemědělců a tři byli *imámové*. Драган HOBAKОВИЋ, c.d., 72.

medresách na Kosovu. V některých dalších islámských školách, např. bosenské *medrese* v Cazinu, *medrese* v makedonském Skopje nebo albánských *medresách* ve Škodře (Shkodra) či Kavaja, tvoří dnes studenti městského původu dokonce výraznou většinu. V případě Bosny a Kosova je třeba mít na mysli, že podstatný podíl na těchto změnách může mít intenzivní proces urbanizace, který v těchto zemích od devadesátých let probíhá. V případě albánských *medres* došlo k novému zájmu o *medresy* mezi tradičními městskými rodinami, které dříve byly považovány za „ulemské“, případně za „zbožné“. Tradičně silně sunnitskými oblastmi přitom byl sever Albánie se Škodrou a centrální „sunnitský trojúhelník“ s městy Durrësi, Tirana a Kavaja, což odpovídá dvěma uvedeným albánským *medresám* s výrazným podílem městských studentů. V Albánii jsou navíc *medresy* v porovnání s ostatními školami díky zahraniční pomoci poměrně dobře vybaveny a těší se relativně vysoké společenské prestiži.

To, co na současných balkánských *medresách* rodiče teenagerů přitahuje a proč je na tyto školy přihlašují je především dobrá pověst těchto škol a morální prostředí, které v nich panuje. Z řad obhájců studia na *medrese* je často slyšet přesvědčení, že tyto školy dnes dokáží ochránit děti před současnými „společenskými zly: drogami, alkoholem a prostitucí.“¹¹⁷ Vedle dnes už solidního materiálního vybavení, moderně řešených internátů a velkého množství učiva, které musí studenti zvládnout, jsou rodiči oceňovány také tzv. mimoškolní aktivity, které zaměstnávají studenty po skončení povinných vyučovacích hodin. *Medresa* tak skutečně přebírá od rodiny velkou část odpovědnosti za výchovu studenta, což mnohým rodičům vyhovuje. Zájem o studium je poměrně veliký, v Bosně a Hercegovině průměrně převyšuje počet zájemců o 100% počet skutečně přijatých. V Albánii dokonce může být ke studiu na *medrese* přijat jen každý čtvrtý uchazeč. Díky možnosti výběru mezi uchazeči se školám daří udržovat uspokojivou kvalitu studentů.

Každodenní život studenta *medresy* je silně vázaný na školní prostory a kolektiv. Dopoledne probíhá normální vyučování s povinnými předměty. Odpoledne se musí studenti účastnit tzv. „korepetic“, tedy společného opakování si látky probrané v dopoledních hodinách. Čas po skončení vyučování je také vyplněn mimoškolními

Podle věstníku *Glasnik* měli o rok později ze 40 maturantů-chlapců Gazi Husrev-begovy *medresy* za otce *imama* jen 4 z nich. Věstník *Glasnik Vrhovnog starješinstva Islamske zajednice u SFRJ*, 1986, s.294.

Podobný průzkum byl učiněn mezi první generací maturantů na Isa-begově *medrese* ve Skopje v roce 1988. Z celkového počtu 47 maturantů byli jejich otcové ve 27 případech dělnických profesí, devět z nich byli zemědělci a šest z nich *imamové*. Драган НОВАКОВИЋ, *c.d.*, 98.

¹¹⁷ Během rozhovorů s učiteli a řediteli *medres* slyšel autor toto tvrzení od apologetů studia na balkánských *medresách* mnohokrát. Vždy přitom zmiňovali přesně tato tři „společenská zla“. Postupně vyšlo najevo, že v islámském bosenském prostředí a v uvedené souvislosti se pod pojmem „prostitucija“ rozumí především předmanželský pohlavní styk.

aktivitami, na kterých se podílí několik zájmových kroužků (žurnalistický, *hifz* a mnohé další) organizovaných školou. Studentům tak nezbudou denně více než dvě až tři hodiny volného času. Téměř všechny současné balkánské *medresy* jsou povinně internátního typu a kde tomu tak dosud není, je to jen z důvodu nedostatku finančních prostředků pro vybudování takového zřízení (některé *medresy* v Albánii). Studenti se tak musí hlásit na internátu ve stanovenou podvečerní hodinu. Na internátech, které jsou většinou přímo ve školním komplexu, na studenty permanentně dohlíží vychovatelé. Funkci vychovatele zastává buď přímo k tomu určená osoba, nebo s v ní střídají profesori *medresy*. O víkendech mají studenti volno a běžně ho využívají k návštěvě svých rodičů, kteří často žijí ve velmi vzdálených oblastech.

Studenti *medres* jsou vedeni také k dodržování islámských povinností a k chování podle zásad islámské morálky, což je jeden z nejcharakterističtějších rysů těchto škol v současné době. Každá *medresa* má svůj školní *mesdžid*, modlitebnu, kde se studenti pětkrát denně schází na modlitbu. Na pátek si jako školní úkol připraví některý ze studentů vyšších ročníků *hutbu*, páteční kázání, které je tak součástí školní práce. Už po desetiletí je také na bosenských *medresách* pravidlem, že jsou studenti závěrečného čtvrtého ročníku během měsíce ramadánu rozesláni na *imamskou* praxi „do terénu“. Pod dohledem „zkušeného“ imáma v místní mešitě věřícím přednášejí, vysvětlují důvody půstu, dávají kázání, vedou modlitby atd. Vyučování a bydlení probíhají na většině *medres* odděleně pro dívky a pro chlapce. V některých případech existují zcela odděleně mužská a ženská *medresa* (Sarajevo, Skopje/Tetovo, Shkodra, Priština), jindy jsou jen rozděleny třídy na mužské a ženské v jedné budově. Studenti musí chodit ve škole oblečení podle islámských zvyků, což pro dívky obnáší např. nošení *hidžabu*, ženského šátku.

Absolventi *medres* dnes ve většině případů pokračují ve studiu na některé fakultě, nejčastěji jsou to filozofické a právnické fakulty. Pouze malé procento absolventů (cca v rozmezí 5-10%) pokračuje na islámských teologických oborech. Pokud se rozhodnou pro vysoká islámská studia, odjíždějí do muslimských zemí (to se týká všech těchto studentů z Albánie, většiny z Republiky Makedonie a z Kosova a přibližně poloviny z Bosny a Hercegoviny), nebo studují na některé z balkánských islámských fakult.¹¹⁸

¹¹⁸ Oficiální počty studentů z Bosny a Hercegoviny, kteří studovali na zahraničních islámských fakultách v roce 2001, byly uveřejněny Islámským společenstvím v časopisu *Novi Muallim*, č.8, 5.1.2002, s.93-4. V přehledu figurují následující země v sestupném pořadí dle počtu studentů: 1. Saúdská Arábie 107 studentů (88 na Islámské univerzitě v Madīně, 15 na Rijádské univerzitě a 4 v Medíně na magisterském studiu), 2. Sýrie 60 studentů (Damašek), 3. Egypt 38 studentů (al-Azhar v Káhiře, dva z nich na magisterském studiu), 4. Jordánsko 34 studentů (na univerzitách v Ammánu a v Az-Zarqá'), 5. Irán 28 studentů (20 v Tehránu, 5 v Mašhadu a 3 v Komu), Turecko

Tento stručný profil a přehled aktivit studentů balkánských *medres* ukazuje, že hlavním důvodem jejich studia na islámské střední škole už dnes není vyhraněný zájem o znalost islámské teologie, ani touha po vykonávání *imamského* povolání. Rozhodujícím motivem stojícím za značným zájmem o studium na *medrese* je dnes především morální prostředí, které rodiče adolescentů (tím spíše v případě dívek) velmi oceňují. Solidní materiální zázemí mnohých *medres* a možnost pokračovat po absolvování takové školy ve studiu na běžné fakultě rovněž velkým dílem přispívá k atraktivitě studia na *medresách*. *Ulemská* tradice v rodině také hraje určitou, i když dnes už nepříliš silnou roli při rozhodování o zápisu dítěte na střední islámskou školu.

11 studentů, Pákistán 8, Libye 2, Kuvajt 1 a Libanon 1. Někteří bosňáčtí studenti studovali také na zahraničních středních školách v muslimských zemích: v Turecku 21 chlapců na škole Bozyazi-İcel a v Egyptě 24 děvčat na institutu Fu'ad al-chāmis ve Městě 10. ramadánu. Tyto více než tři stovky studentů ale nejsou celkovým počtem, protože mnozí Bosňáci odjíždějí studovat na islámské školy do zahraničí na vlastní pěst, případně na náklady některé nadnárodní islámské organizace a oficiální Islámské společnosti tak o nich nemá žádné údaje.

II.bc Vysoké islámské školství na Balkáně

Nutnost posílat studenty na islámské fakulty v muslimských zemích za účelem získání vysokoškolského teologického vzdělání vedla jugoslávské Islámské společenství k založení domácí teologické fakulty. Po návratu do Jugoslávie oněch generací studentů ze šedesátých a sedmdesátých let s diplomy z blízkovýchodních univerzit mělo už jugoslávské IZ na konci sedmdesátých let k dispozici dostatečně vzdělaný kádr k založení vysokoškolské islámské instituce. V roce 1977 zahájila v Sarajevu provoz Islámská teologická fakulta (srbochorv. *Islamski teološki fakultet*, ITF). Svoji roli v rozhodnutí o založení ITF, stejně jako v případech později založených fakult na Kosovu a v Republice Makedonii, sehrály obavy oficiální jugoslávské *ulemy* o zachování „balkánského“ charakteru „tolerantního“ islámu. Obzvláště v bosenském prostředí pochopily starší generace *ulemy*, že mladí energičtí studenti s diplomy z muslimských zemí ohrožují jejich ustrnulé hájemství v ústředí Islámského společenství Jugoslávie, založené na pasivitě a bezproblémových vztazích s „bezvěreckým“ komunistickým režimem. Teze o tolerantním balkánském islámu tak byly pro prorežimní *ulemu* spíše pláštíkem pro její servilní postoje. Mladí absolventi islámských fakult byly v daném kontextu mnohem radikálnější „islámsky“ angažovanější. Sarajevská fakulta tak měla představovat i jakýsi štít proti rozkladu stávajícího statutu IZ v komunistické Jugoslávii a proti přílivu svěžího a radikálnějšího islámského myšlení na jugoslávskou půdu. Po třiceti letech existence ITF mají dnes generace převážně bosňáckých teologů velmi kvalitní islámské vzdělání získané na domácí fakultě. Po počátečním období skromnějších materiálních podmínek, kdy byla umístěná v prostorách Gazi Husrev-begovy *medresy*, se fakulta po skončení bosenské války přejmenovala na Fakultu islámských věd (bos. *Fakultet islamskih nauka*, FIN) a přestěhovala se do zrekonstruované budovy bývalé Vysoké šari'atské školy v centru Sarajeva.¹¹⁹

Od devadesátých let, kdy systém islámských škol v Bosně a Hercegovině prodělal dalekosáhlé změny, se novým podmínkám začal přizpůsobovat i FIN. Po toto období neutuchalo ze strany IZ a vedení fakulty úsilí o začlenění FIN do státní Sarajevské

¹¹⁹ Nádherná budova dnešní Fakulty islámských věd v Sarajevu byla postavena rakousko-uherskými úřady v neo-maurské stylu na *vakufském* pozemku pro Vysokou šari'atskou školu v roce 1886. svému původnímu účelu sloužila do druhé světové války, potom byla využívána pro potřeby muzea města Sarajeva. Zdařilá rekonstrukce objektu, financovaná islámská nadace z Kataru, byla dokončena v roce 1997. Po bosenské válce byla tato budova, na jejímž projektu se podíleli i čeští architekti, vrácena do vlastnictví IZ.

univerzity (SU) jako jedné ze jejích fakult. V roce 2004 byly tyto snahy korunovány úspěchem, což představuje výhodu jak pro IZ, tak především pro studenty, kteří tak dostanou diplom od uznávané univerzity a mohou v rámci studia využívat pro svůj studijní program i ostatní fakulty SU. IZ má ovšem s fakultou další ambiciózní plány, související s obecnějšími snahami současného *reis-ul-ulemy* Mustafy Cerice učinit z bosenského islámu vzor či definici pro evropský islám, neboli „euroislám“ a sebe sama budoucího „evropského *muftího*“. V těchto intencích tak existují plány na přeměnu fakulty v islámskou univerzitu, přičemž ze stávajících studijních směrů (viz níže) by se staly jednotlivé její fakulty. Ve finální fázi těchto velkolepých plánů IZ by se budoucí sarajevská Islámská univerzita měla stát centrem islámské vzdělanosti Evropy, respektive v té době už značně rozšířené Evropské unie.

Čtyřleté studium na sarajevském FIN bylo před několika lety rozděleno na dva směry: teologický, o jehož absolventech se předpokládá, že půjdou působit do bosenských mešit v roli *imamů* a směr náboženské pedagogiky, jehož účelem je připravit na své povolání budoucí učitele *medres* (což má opět svou logiku v „ohlídání“ *medres* před působením radikálnějších islámských myšlenek), případně učitele náboženské výuky na středních či základních školách.¹²⁰ V posledním případě se úloha FIN poněkud překrývá s činností Islámských pedagogických akademií, jak bude zřejmé níže. Předdesílám, že se nejedná jen o faktické překrývání účelu a činnosti FIN a IPA, ale prakticky také o konkurenci různých islámských myšlenkových proudů v Bosně. Zatímco na teologický směr se mohou hlásit pouze absolventi *medres*, pedagogický směr je otevřen všem zájemcům s ukončenou čtyřletou střední školou. Pro představu o studijní náplni FIN viz přehled v Tab. 4. Kromě klasického fakultního studia trvajícího tři roky a zakončeného diplomem (který se přibližně rovná titulu bakaláře v českém vysokoškolském systému) poskytuje FIN také možnost následného magisterského studia (bos. *postdiplomski*) a nově také doktorské studijní programy. FIN také organizuje krátkodobé kurzy islámu a islámské historie, včetně varianty určené pro cizince v anglickém jazyce. Částečně se tak profiluje jako propagátor evropského kulturního dědictví islámu.

¹²⁰ Dnes studuje na fakultě celkem asi 200 řádných studentů a stejný počet studentů externích.

Tab. 4 – hlavní pravidelné přednášky na FIN v Sarajevu¹²¹

Kiraet	<i>recitace koránu</i>
Tefsir	<i>interpretace koránu</i>
Terminologija Tefsira	<i>terminologie interpretace koránu</i>
Metodologija Tefsira	<i>metodologie interpretace koránu</i>
Hadis	<i>islámská tradice</i>
Terminologija Hadisa	<i>terminologie islámské tradice</i>
Uvod u nauku Akaida	<i>úvod do vědy o islámské dogmatice</i>
Pristupi Sunnetu	<i>přístupy k islámské tradici</i>
Ibadat	<i>náboženská praxe</i>
Rane škole Kalama	<i>rané školy islámské teologie</i>
Islamska filozofija	<i>islámská filosofie</i>
Šerijatsko porodično pravo	<i>islámské rodinné právo</i>
Šerijatsko građansko pravo	<i>islámské občanské právo</i>
Historija šerijatskog prava	<i>historie islámského práva</i>
Povijest islamske kulture i civilizacije	<i>dějiny islámské kultury a civilizace</i>
Uporedene religije	<i>srovnávací religionistika</i>
Arapski jezik	<i>arabština</i>
Fonetika i morfologija arapskog jezika	<i>arabská fonetika a morfologie</i>
Arapska književnost	<i>arabská literatura</i>
Engleski jezik	<i>angličtina</i>
Bosanski jezik	<i>bosenština</i>
Uvod u filozofiju	<i>úvod do filosofie</i>
Sociologija odgoja	<i>sociologie výchovy</i>
Pedagogija	<i>Pedagogika</i>
Didaktika	<i>didaktika</i>
Andaragogija	<i>andragogika</i>
Razvojna psihologija	<i>vývojová psychologie</i>

O charakteru, atmosféře a ideovém zaměření fakulty nejlépe svědčí složení jejího profesorského kádrů. Přestože u počátků a v prvním období fungování fakulty stály osobnosti, které získaly vysokoškolské islámské vzdělání v zahraničí, jako Husein Đozo, Ahmed Smajlović nebo Salih Čolaković, v dnešním profesorském sboru je velmi málo osobností s islámským vzděláním z muslimského světa.¹²² To je zásadní rozdíl oproti

¹²¹ Přehled je vytvořen na základě informací na oficiálních webových stránkách FIN www.fina.ba, které také přinášejí údaje o dosavadních absolventech FIN a o jejich bývalých i současných profesorech.

¹²² Husein Đozo (z. 1982), jedna od nejvýraznějších osobností islámského myšlení na Balkáně dvacátého století, byl ještě z předválečných generací absolventů al-Azharu (fakultu *šar'íy* absolvoval 1939). Ahmed Smajlović (z. 1988) byl naopak v první skupině poválečných studentů, která odjela studovat do muslimských zemí (al-Azhar, magisterské studium zakončil 1970). Salih Čolaković absolvoval studia v Bagdádu, po roztržce s vedením IZ v polovině devadesátých let opustil všechny významnější posty na islámských školách pod kontrolou IZ.

Islámským pedagogickým akademiím v Bosně.¹²³ Dnešní profesori teologických předmětů na FIN mají bez výjimky absolvovanou sarajevskou Gazi Husrev-begovu *medresu*. Vysokoškolské vzdělání ale získali především na světských jugoslávských fakultách, hlavně na filozofických fakultách sarajevské, bělehradské, záhřebské či prištinské univerzity (nejčastěji orientalistické obory), dále na právnických fakultách a Fakultě politických věd v Sarajevu.¹²⁴ O velmi otevřeném a akademickém charakteru fakulty svědčí i skutečnost, že dva její profesori získali magisterské vzdělání na Katolické bohoslovecké fakultě v Záhřebu.¹²⁵ Teprve mladší generace profesorů má magisterské nebo doktorské diplomy z islámské fakulty, a to takřka bez výjimky ze samotného FIN. Někteří profesori mají doktoráty také ze západních zemí a mnozí na Západě absolvovali postdoktorandské specializace a stáže. Je zajímavé, jak vzdělání a minulost profesorů celkem věrně odráží výše zmíněný důvod vzniku fakulty, tj. především obranu „balkánského“ islámu proti radikálnějším vnějším vlivům. Studium na FIN je velkou částí bosenské *ulemy* považováno za kvalitnější, než studium na islámských univerzitách v muslimských zemích a odpovídá podle nich evropským vzdělávacím standardům. Prostředí sarajevské fakulty a profesori, kteří zde působí, jsou v Bosně vnímáni jako představitelé balkánského intelektuálního, velmi kultivovaného a umírněného islámu.¹²⁶

Stručně lze tedy sarajevskou Fakultu islámských věd charakterizovat jako akademickou instituci, která i přes své teologické poslání má blízko k orientalistickému pojetí přednášených disciplin, a to jak obsahem a formou přednášek, tak i vzděláním a minulostí profesorů, kteří zde působí. IZ považuje FIN za vlajkovou loď usměrňování a kontroly islámu v Bosně a snaží se, aby fakulta zůstala ochráncem bosenského islámu před radikálnějšími proudy z muslimského světa. Absolventi FIN v roli učitelů *medres* by podle představ IZ měli v tomto utvrzení bosenského islámu pokračovat. Jak uvidíme níže, sarajevský FIN je v tomto směru podstatně odlišný od islámských pedagogických akademií v zemi.

¹²³ Z dnešních profesorů mají vzdělání z muslimských zemí jen Enes Ljevaković (fakulta *šar'iy* na Islámské univerzitě Muhammad ibn as-Sa'ūd v Rijádu), Ahmet Alibašić (arabština na Univerzitě krále as-Sa'ūda v Rijádu) a Jusuf Ramić (arabština na al-Azharu).

¹²⁴ Například Enes Karić, děkan FIN od roku 2003 a vůbec první absolvent této fakulty, získal magisterský titul na sarajevské Filosofické fakultě a doktorát na Filologické fakultě v Bělehradě.

¹²⁵ Rešid Hafizović a Adnan Silajdžić po maturitě na sarajevské *medrese* získali diplom na FIN a magisterský titul na záhřebské katolické fakultě. Na FIN přednášejí kromě klasických islámských disciplin také srovnávací religionistiku.

¹²⁶ Současný děkan sarajevské Fakulty islámských věd Enes Karić je považován za představitele bosenského intelektuálního islámského proudu. O Karićovi se několikrát uvažovalo jako o protikandidátovi a případné náhradě dnešního *reis-ul-ulemy* Mustafy Ceriće, který není intelektuálně tolik zdatný a kterému je vytýkáno stále udržované úzké sepětí mezi Islámským společenstvím a bosňáckou politickou špičkou.

Obr. 19 - Fakulta islámských věd v Sarajevu



Neo-maurské průčelí zrekonstruované budovy bývalé Vysoké šaríatské školy v Sarajevu, postavené rakousko-uherskou okupační správou pro vzdělávání kádru šaríatských soudů. Dnes v ní sídlí Fakulta islámských věd.

Zatímco na teologický směr se mohou hlásit pouze absolventi *medres*, pedagogický směr je otevřen všem zájemcům s ukončenou čtyřletou střední školou.

Z podobných důvodů jako v Bosně se po rozpadu Jugoslávie rozhodla také IZ Kosova a IZ Republiky Makedonie pro založení vlastních teologických fakult po vzoru sarajevského FIN. Tyto malé fakulty si ale zatím ani na domácí půdě nevybudovaly zdaleka takovou prestiž, jaké se těší sarajevský FIN v Bosně a Hercegovině.¹²⁷ I přes

¹²⁷ V akademickém roce 2004/05 studovalo na přištinské islámské fakultě 120 řádných a 45 externích studentů. Kvalita výuky a studentů zřejmě dosud není nijak vysoká a v porovnání se sarajevským FIN zřejmě výrazně zaostává. Od založení fakulty dosud úspěšně obhájilo diplomovou práci pouze 47 studentů. Někteří z absolventů pracují nyní na Kosovu jako *imamové*, jiní odjeli pokračovat ve vysokoškolských studiích do zahraničí, především do Sýrie, Libanonu a Malajsie. Většina z nich si zahraniční studium hradí z vlastních zdrojů. Informace o fakultě získal autor na základě osobního rozhovoru s tajemníkem děkana Fakulty islámských studií v Přištině Xhabirem Hamitim dne 16.3.2005.

Na Fakultě islámských věd v Kondovu u Skopje bylo ve stejném roce zapsáno jen asi 50 řádných studentů a ještě menší počet studentů externích. Informace vycházejí z osobních rozhovorů autora s děkanem Fakulty islámských věd v Kondovu Ismailem Bardhim dne 5.4.2005.

Obr. 20–Fakulta islámských věd v Kondovu u Skopje



snahy zdejších Islámských společenství v těchto oblastech u zájemců o studium islámské teologie nadále převládá tendence přihlásit se na islámské fakulty v muslimských zemích nad rozhodnutím se pro domácí islámské fakulty. V Albánii dosud neexistuje žádná vyšší islámská vzdělávací instituce, než jsou střední *medresy*. Přestože Islámské společenství Albánie plánuje založení vlastní fakulty, z materiálních důvodů zatím nebyly v tomto směru podniknuty žádné konkrétní kroky. Bulharské Islámské společenství si snaží vzdělávat svůj náboženský personál prostřednictvím již zmíněného Vyššího islámského institutu v Sofii. V každém případě je zřejmé, že balkánská Islámská společenství považují možnost teologického vysokého studia na domácí půdě a na instituci kontrolované oficiálním IZ za mnohem přijatelnější a pro „balkánský islám“ bezpečnější řešení, než je studium budoucí *ulemy* v muslimských zemích.¹²⁸

¹²⁸ Tajemník děkana přištinské Fakulty islámských studií Xhabir Hamiti řekl autorovi v osobním rozhovoru dne 16.3.2005 mimo jiné, že „absolventi fakulty [v Prištině] mají, jako *imamové*, k lidem blíž, než ti, kteří vystudovali v arabských zemích. Pro Islámské společenství Kosova znamená existence této fakulty vítězství islámu na Kosovu. Navíc funguje bez jakékoli pomoci od zahraničních nadací.“

Islámské společenství Bosny a Hercegoviny zařadilo v první polovině devadesátých let do svého vzdělávacího systému ještě další typ škol –původně dvouleté vyšší školy pro přípravu učitelského kádrů islámské náboženské výuky, která byla zavedena do bosenských škol v roce 1994. Tyto učitelské školy nesly název Islámská pedagogická akademie (bos. *Islamska pedagoška akademija*, IPA). V Bosně a Hercegovině samotné byly založeny tři školy tohoto typu, další byla později otevřena v Novém Pazaru na území Srbska.¹²⁹ Podobně jako v případě *medres*, i akademie byly zakládány z iniciativy místních *muftijů* se snahou decentralizovat vliv sarajevského ústředí IZ a zvýšit tak svou náboženskou i mocenskou autoritu v daném regionu. Při zakládání IPA v Bihaći v roce 1995 argumentovala místní *ulema* geografickou odlehlostí tzv. Bosenské krajiny, ve které Bihać leží, od ostatních regionů Bosny. Nebylo údajně myslitelné, aby zájemci o studium museli absolvovat dlouhé cestování do Sarajeva či Zenice.¹³⁰ Iniciátor projektu, bihaćský *muftí* Hasan ef. Makić, byl zároveň prvním děkanem IPA.

Bosenské islámské akademie postupně prodělávají vývoj směrem k uznávaným vysokoškolským fakultám. Od školního roku 2004/05 už nastupují do těchto škol studenti, které čeká nový, tříletý studijní program. Na IPA ve středobosenské Zenici byla nedávno výuka rozdělena na dvě specializace: islámskou náboženskou výuku a sociální pedagogiku. Zatímco původní tříletá specializace je nadále zaměřena na vzdělávání budoucích učitelů islámské náboženské výuky na bosenských školách, je nově zavedené čtyřleté studium sociální pedagogiky zamýšleno jako vzdělání pro lidi, kteří se mají uplatnit a rozvíjet islámský humanitární sektor. O tom explicitně vypovídají některé předměty, jako je „řízení neziskových organizací“ (viz přehled v tabulce 5). Zenická IPA nese od roku 2006 nový název Islámská pedagogická fakulta (bos. *Islamski pedagoški fakultet*). Tyto změny směrem k transformaci akademií v klasické fakulty jsou důsledkem snah zřizovatele škol, Islámského společenství, o jejich plnou integraci do systému vysokého školství v Bosně. IPA v Bihaći se stala už v roce 1997 součástí státní Univerzity v Bihaći a Zenická IPA se po několika letech přidruženého členství k Zenické univerzitě stala její plnou součástí v roce 2004. Z tohoto kroku vyplývá financování islámských fakult ze státního, resp. kantonálního rozpočtu, což IZ podstatně ulehčuje materiální situaci. Všechny organizační změny se dějí v rámci snahy o soulad bosenského školského

¹²⁹ Pro představu o počtech studentů na těchto islámských akademiích (nově fakultách): od založení IPA v Zenici v roce 1993 dosáhl celkový počet jejích absolventů v květnu 2005, kdy složila závěrečné zkoušky jedenáctá generace studentů akademie, čísla 301. Viz časopis *Preporod* č.806, 15.6.2005, s.14.

¹³⁰ Viz oddíl věnovaný historii IPA v Bihaći na webových stránkách této školy www.ipa.unbi.ba. Na těchto stránkách jsou také k dispozici poměrně podrobné informace o profesorském sboru.

systému se systémem evropským a o splnění požadavků obsažených v tzv. Boloňské deklaraci.¹³¹

Obsah učiva na IPA je poměrně úzce specializovaný a obsahuje mnohé „neislámské“, tedy neteologické předměty, zaměřené především na pedagogiku a psychologii. Tyto předměty vyučují odpovídající odborníci, kteří často působí na IPA jako externisté, pracující na jiných fakultách. V některých případech jsou předměty amalgamem „zjevených“ a „pozitivních“ věd, jako například „koránská antropologie“, „metody Muhammadovy výchovy“ apod. (viz přehledy studijního plánu IPA v tab. 4 a 5). Přestože je islámskými pohledy a přístupy prosycená i specializace sociální pedagogiky, hlavním islámským směrem s klasickými islámskými disciplinami na IPA zůstává islámská náboženská pedagogika. Oproti bosenským *medresám*, u kterých jsme mohli konstatovat, že osnovy náboženských předmětů jsou pevně stanoveny a učitelé se jimi musí řídit, stejně jako používat jednotné učebnice, pak v případě IPA už je pružnost výukového rámce podstatně větší. Profesori nemají pro své přednášky stanovené učebnice, místo nich používají buď vlastní skripta, nebo jsou studenti odkázáni na předepsanou a doporučenou literaturu. Každý přednášející má prakticky volnou ruku v metodě, kterou dovede studenty k potřebným znalostem. Na základě dostupných informací o doporučené literatuře si lze udělat představu o autorech a myšlenkových směrech, které na IPA panují. Na rozdíl od *medres* se na islámské fakulty, resp. akademie už skutečně hlásí jen lidé s hlubším zájmem o teologickou problematiku. V osnovách a doporučené literatuře také najdeme i látku, zabývající se moderními a současnými proudy světového islámského myšlení.

Pro informativní přehled o autorech a literatuře používané pro výuku na bosenských islámských akademiích jsem vybral teologické předměty *da'wa* (ar. *da'wa*, islámské misionářství), *tefsir* (ar. *tafsir*, interpretace koránu), *fikh* (ar. *fiqh*, islámská právní věda), u nichž je šíře interpretací dostatečná pro posouzení případné převahy v zastoupení některého z islámských myšlenkových proudů.¹³² Učební plány IPA uvádějí

¹³¹ Všechny reformy na islámských školách v Bosně, včetně *medres*, IPA a FIN, jsou vedeny snahou vyhovět požadavkům Boloňské deklarace. Ta obsahuje směrnice pro sjednocení systému školství v Evropě a Bosna a Hercegovina se k ní připojila v roce 2003. Reformy musí být dokončeny do roku 2010. Viz týdeník *Dani* č.403, 4.3.2005.

¹³² Povinná a doporučená literatura ke studiu jednotlivých předmětů vyučovaných na IPA je uvedena ve studijních plánech v podobě brožur, běžně dostupných na obou školách a sloužících především pro potřeby studentů. Autor měl k dispozici konkrétně IPA Bihać: *Nastavni plan i program* [Plán a program výuky], 1998 a IPA Zenica: *Nastavni plan i program* [Plán a program výuky], 2004.

Obr. 21–Islámská pedagogická akademie v Bihaći

Islámské školy v Bosně, ať už to jsou střední medresy nebo islámské fakulty, mají v ideálním případě i školní mešitu. Zcela novou moderní budovu s internátem a mešitou pro Islámskou pedagogickou akademii v Bihaći zaplatil Vysoký saúdský výbor pro Bosnu a Hercegovinu.

pro předmět islámské misionářství (*da'va*) ze známějších autorů modernisticky zaměřené práce pákistánského islámského intelektuála Fazlur Rahmana, významného bosenského islámského myslitele Huseina Đozo a tureckého autora Muhammeda Hamidullaha. Vedle nich jsou uvedeny práce autorů, které bychom mohli považovat za představitel moderního světového islámu, blízkého reformistickému proudu, jako jsou Jūsuf al-Qaradāwī, islámský misionář Ahmad Dīdāt, plodný soudobý autor Mustafā Mahmūd nebo bosenský autor Šefik Kurdić.¹³³ Mezi literaturou ke studiu jsou dále uvedeni autoři, kteří bývají řazeni mezi význačné osobnosti radikálního islámského reformizmu, resp. fundamentalizmu, jako jsou ideologové egyptských Muslimských bratří

¹³³ Překlady prací mediálně zřejmě nejznámějšího „světového“ islámského duchovního Jūsufa al-Qaradāwīho do bosenštiny jsou v Bosně všudypřítomné. Program IPA v Zenici uvádí jeho knihy *Razumijevanje prioriteta* [Chápání priorit] a *Kulturna naobrazba da'ije* [Kulturní vzdělání islámského misionáře].

Hasan al-Bannā a Sajjid Qutb.¹³⁴ Pro předmět *tefsir* (interpretace koránu) se na IPA hojně používá tradicionalistický *tefsir* Ibn al-Kaṭīra (z. 1373), a to „kvůli jednoduchému stylu, který je pro studenty dobře schůdný a také proto, že tradicionalistický *tefsir* představuje základ všech ostatních *tefsirů*.“¹³⁵ Dále se za účelem výuky tohoto předmětu na IPA používají práce některých modernistických autorů, jako jsou domácí Husein Ḍozo, Mehmed Handžić či současný Enes Karić, iránský ší'itský intelektuál Sejjid Muhammed Hosejn Tabatabāi, v Bosně velmi oblíbený Sajjid Hosejn Nasr a také opět Fazlur Rahman. Pro předmět *tefsir* jsou také uvedeni někteří reformističtí autoři, a to jak domácí, jakými jsou Ahmed Adilović nebo Safet Halilović, tak světoví, například bývalý šejch al-Azharu ʿAbd al-Halīm Mahmūd, pákistánský reformista Abū-l-Aʿlā Mawdūdī nebo představitelé Muslimských bratří Syřan Saʿīd Hawwa a Egyptan Sajjid Qutb. Konečně pro předmět islámská právní věda (*fiqh*) používají IPA práce opět jak od modernistických autorů Mehmeda Handžiće, Fikreta Karčiće či Muhammeda Hamidullaha, tak knihy od islámských myslitelů považovaných za blízké islámskému reformizmu, jako jsou Muharem Štulanović, Jūsuf al-Qaradāwī nebo Abū Bakr al-Džazāʿirī z Medíny.

Z uvedené sondy do učebních plánů Islámských pedagogických akademií a používané literatury vyplývá, že je snaha vybrat pro jednotlivé „islámské“ předměty vyváženou literaturu představující různé islámské myšlenkové směry. Zastoupeny tak jsou práce představitelů všech tří hlavních proudů: tradicionalistického, modernistického i reformistického, a to jak domácí provenience, tak i překlady z východních jazyků. Oproti učebnímu programu na *medresách* je tedy vidět, že vysoké islámské školy seznamují své studenty se širokým spektrem moderních a soudobých islámských autorů. Poměrně výrazné zastoupení prací alimů, považovaných za představitele radikálně reformistického a mnohdy i politického islámu, jako jsou Hasan al-Bannā, Abū-l-Aʿlā Mawdūdī, Saʿīd Hawwa a Sajjid Qutb může na první pohled překvapovat.¹³⁶ Ve skutečnosti ale spíše představuje převládající myšlenkové směřování obou IPA, respektive jejich profesorských sborů. Vyvážený výběr prací různých islámských proudů tak může být spíše úlitbou

¹³⁴ Bihačská IPA uvádí mezi používanými pracemi *Islamka poruka* [islámské poselství] od Hasana al-Bannā, od Sajjida Qutba pak *Znakovi na putu* [Milníci na cestě] a další tři jeho práce. Jako vydavatelé těchto překladů fundamentalistické literatury do bosenštiny jsou uvedeny různé mezinárodní „humanitární“ islámské organizace, např. al-Haramain nebo *Biro za misionarstvo i informatiku Agencije za humanitarnu pomoć Egipat* [Úřad pro misii a zpravodajství Agentury pro humanitární pomoc Egypt]. K problematice působení mezinárodních islámských organizací na Balkáně viz oddíl III. Pro úplnost je ale třeba dodat, že jiné vydání klíčového Qutbova díla *Milníky na cestě* připravil regionální úřad *mufiho* v Tuzle, tedy pobočka oficiální islámské instituce IZ.

¹³⁵ Takto odůvodňuje brožurka se studijním programem IPA Bihač práci s *tefsirem* Ibn al-Kaṭīra po celý semestr.

¹³⁶ Obzvláště Sajjid Qutb, ideolog egyptského Muslimského bratrstva, popravený

sarajevskému vedení Islámského společenství, pro které byla skupina reformisticky smýšlející *ulemy* kolem IPA v Bihaći a Zenici po dlouhou dobu po roce 1990 ideologicky i mocensky konkurenčním prostředím.

**Tab. 5 – rozvrh přednášek na IPA Zenica,
směr „islámská náboženská výuka“¹³⁷**

Semestr	Předmět	
I.	Kiraet	<i>recitace koránu</i>
	Tefsir	<i>interpretace koránu</i>
	Akaid	<i>dogmatika</i>
	Hadis	<i>islámská tradice</i>
	Bosanski jezik	<i>bosenština</i>
	Osnove arapskog jezika	<i>Základy arabštiny</i>
	Opća pedagogija	<i>obecná pedagogika</i>
	II	Akaid
Da'va		<i>Islámské misionářství</i>
Sira		<i>život Muhammada</i>
Uvod u islamsku kulturu i civilizaciju		<i>úvod do islámské kultury a civilizace</i>
Školska pedagogija		<i>školská pedagogika</i>
Arapski jezik		<i>arabština</i>
Opća psihologija		<i>obecná psychologie</i>
III		Fikh
	Tefsir	<i>interpretace koránu</i>
	Osnovi islamske umjetnosti i estetike	<i>základy islámského umění a estetiky</i>
	Razvojna psihologija	<i>vývojová psychologie</i>
	Arapski jezik	<i>arabština</i>
	Informatika	<i>výpočetní technika</i>
IV	Kiraet	<i>recitace koránu</i>
	Hadis	<i>islámská tradice</i>
	Fikh	<i>islámská právní věda</i>
	Teorija nastave	<i>teorie výuky</i>
	Pedagoška psihologija	<i>pedagogická psychologie</i>
	Bosanski jezik	<i>bosenština</i>
	V	Savremena fikhska pitanja
Uvod u islamsku filozofiju		<i>úvod do islámské filosofie</i>
Nastavna komunikacija		<i>vyučovací komunikace</i>
Metodika islamske vjeronauke		<i>metodika islámské náboženské výuky</i>
Govorna kultura		<i>kultura projevu</i>
Engleski jezik		<i>angličtina</i>
VI	Da'va	<i>islámské misionářství</i>
	Religijska pedagogija	<i>náboženská pedagogika</i>
	Metodika islamske vjeronauke	<i>metodika islámské náboženské výuky</i>

¹³⁷ Oba přehledy v tab. 4 a 5 jsou sestavené na základě informací zveřejněných na webových stránkách zenické IPA www.ipa.unze.ba.

Metodika književnosti za djecu	<i>metodika literatury pro děti</i>
Engleski jezik	<i>angličtina</i>
Volitelné předměty	
Hifz	<i>učení se koránu z paměti</i>
Hadiski tekstovi	<i>texty z islámské tradice</i>
Tefsirski tekstovi	<i>texty z interpretace koránu</i>
Učenje judaizma i kršćanstva	<i>učení judaismu a křesťanství</i>
Odgoj i obrazovanje u islamskoj filozofiji	<i>výchova a vzdělání v islámské filosofii</i>
Osnove arapske književnosti	<i>základy arabské literatury</i>

**Tab. 6 –rozvrh přednášek na IPA Zenica,
směr „sociální pedagogika“**

Semestr	Předmět	
I.	Opća pedagogija	<i>obecná pedagogika</i>
	Opća psihologija	<i>obecná psychologie</i>
	Arapski jezik	<i>arabština</i>
	Norma bosanskog jezika	<i>gramatika bosenshiny</i>
	Uvod u sociologiju	<i>úvod do sociologie</i>
	Argumenti islamskog vjerovanja	<i>islámská apologetika</i>
II	Porodična pedagogija	<i>rodinná pedagogika</i>
	Predškolska pedagogija	<i>předškolní pedagogika</i>
	Metodika odgojnog rada	<i>metodika výchovné práce</i>
	Uvod u učenje Kur'ana	<i>úvod do četby koránu</i>
	Rehabilitacijska informatika	<i>rehabilitační výpočetní technika</i>
III	Životopis vjerovjesnika	<i>životopis Muhammada</i>
	Sociologija odgoja i obrazovanja	<i>sociologie výchovy a vzdělání</i>
	Razvojna psihologija	<i>vývojová psychologie</i>
	psihopatologija	<i>psychopatologie</i>
IV	Socijalna psihologija	<i>sociální psychologie</i>
	Socijalna patologija	<i>sociální patologie</i>
	Psihologija ličnosti	<i>psychologie osobnosti</i>
	Islamska etika	<i>islámská etika</i>
	Metodika duhovnog odgoja	<i>metodika duchovní výchovy</i>
	Mentalno zdravlje u zajednici	<i>duševní zdraví ve společnosti</i>
	penologija	<i>penologie</i>
V	Specijalna pedagogija	<i>speciální pedagogika</i>
	Metodologija istraživanja u socijalnoj pedagogiji	<i>metodologie výzkumu v sociální pedagogice</i>
	Životopis vjerovjesnika	<i>životopis Muhammada</i>
	Etika odgovornosti	<i>etika odpovědnosti</i>
	VI	Socijalna pedagogija
Metodologija istraživanja u socijalnoj pedagogiji		<i>metodologie výzkumu v sociální pedagogice</i>
Kur'anska antropologija		<i>koránská antropologie</i>

	Islamska kultura	<i>islámská kultura</i>
	Religijska pedagogija	<i>náboženská pedagogika</i>
	Metode samozaštite	<i>metody sebeobrany</i>
VII	Inkluzija	<i>inkluzie</i>
	Programiranje tretmana djece s poremećajima u ponašanju	<i>plánování léčby dětí s poruchami chování</i>
	Tretman ovisnika	<i>léčení závislosti</i>
	Metode poslaničkog odgoja	<i>metody Muhammadovy výchovy</i>
	Menadžment neprofitabilnih organizacija	<i>řízení neziskových organizací</i>
VIII	Prevenција u islamskom pravu	<i>prevence v islámském právu</i>
	Metodika odgoja u slobodnom vremenu	<i>metodika výchovy ve volném čase</i>
	Kazneno i krivično pravo	<i>trestní právo</i>
	Teorije komunikacije	<i>teorie komunikace</i>
Volitelné předměty		
	Engleski jezik	<i>angličtina</i>
	Njemački jezik	<i>němčina</i>
	Socijalna politika	<i>sociální politika</i>
	Trenink komunikacijskih vještina	<i>procvičení komunikačních dovedností</i>
	Savjetodavni rad	<i>poradní práce</i>
	Grupni i individualni rad	<i>skupinová a individuální práce</i>
	Rehabilitacija igrom	<i>rehabilitace hrou</i>
	Posttretmanska zaštita	<i>postterapeutická ochrana</i>
	Okupaciona terapija	<i>pracovní terapie</i>
	Sociologija marginalnih gupa	<i>sociologie okrajových skupin</i>

Personální složení profesorského kádru na IPA v Bihaći a Zenici je skutečně vzděláním a minulostí vyučujících zásadně odlišné od profesorů působících na sarajevské Fakultě islámských věd. Současní děkani obou IPA, Fuad Sedić v Bihaći a Šukrija Ramić v Zenici prošli stejnými vzdělávacími institucemi. Oba pocházejí z bosenské Krajiny. Po odmaturování na sarajevské Gazi Husrev-begově *medrese* v roce 1980 odjeli studovat islámskou teologii do Saúdské Arábie, kde během devadesátých let získali magisterský i doktorský titul.¹³⁸ Islámskou univerzitu v Rijádu vystudovali kromě zmíněných dvou děkanů také další profesori, působící na islámských akademiích. Muharem Štulanović, výrazný představitel reformistického proudu v Bosně, přednáší na IPA v Bihaći, Zuhdija Adilović, další z exponentů salafistického islámu v Bosně, působí na obou IPA.¹³⁹ Další

¹³⁸ Fuad Sedić získal v roce 1987 bakalářský diplom na teologických studiích na Islámské univerzitě Muhammada ibn as-Sa'úda v Rijádu, později tamtéž i magisterský a doktorský titul. Podobnou vzdělávací dráhu absolvoval jeho spolužák ze třídy v Gazi Husrev-begově medrese Šukrija Ramić.

¹³⁹ Muharem Štulanović a Zuhdija Adilović rovněž v osmdesátých letech vystudovali, včetně magisterského a doktorského studia během devadesátých let, Islámskou univerzitu Muhammada ibn as-Sa'úda v Rijádu.

profesoři získali islámské vzdělání v jiných arabských zemích.¹⁴⁰ Také sám iniciátor založení IPA v Bihaći, již zmíněný bihaćský *muftí* a později děkan IPA Hasan Makić, absolvoval v osmdesátých letech teologická studia v Saúdské Arábii. Tuto skupinu profesorů pojí také poměrně úzký věkový rozsah, většinou z nich bylo v době psaní práce mezi čtyřiceti a padesáti lety.¹⁴¹ Profesoři jedné IPA hostují na druhé a naopak, takže skupina je poměrně kompaktní. Někteří z nich také působí jako profesoři na blízkých *medresách* – pro IPA Bihać *medresa* v Czinu a pro IPA Zenica *medresa* v Travniku. Po založení IPA v sandžackém Novém Pazaru hostují tito profesoři pravidelně i tam. Okruh profesorů z Islámských pedagogických akademií v Bihaći a Zenici, potažmo z medres v Czinu a Travniku, se drží kolem islámského měsíčníku *Novi Horizonti*, který vychází v Zenici a je považován za časopis salafistického proudu v Bosně.

Ze srovnání profesorského kádru na FIN v Sarajevu a na IPA v Bihaći a Zenici zcela jednoznačně vyplývá výrazný rozdíl v jejich kvalifikaci. Oba druhy vzdělávacích islámských institucí tak dnes představují dva odlišné ideologické proudy bosenského islámu.¹⁴² FIN je vlajkovou lodí intelektuálního, „evropského“, „balkánského“ a velmi otevřeného islámu, zatímco IPA jsou baštami tvrdšího pojetí, blízkého reformistickému a fundamentalistickému islámskému myšlení.¹⁴³ Obě pojetí přitom soupeří a nadále budou soupeřit o vliv na definici islámu na Balkáně v následujících desetiletích. Jednotlivé islámské proudy a organizace budou podrobněji probrány v kapitole III. Dopad formování studentů bosenských IPA je přitom potenciálně značný: připomeňme, že hlavním účelem těchto škol je profesně připravit učitele náboženské výuky pro základní a střední školy v Bosně a Hercegovině. Tento předmět na základních školách během celých osmi let školní docházky přitom absolvuje bezmála 100% bosňáckých dětí.

¹⁴⁰ Sulejman Topoljak, vášnivý překladatel děl Jūsufa al-Qaradāwīho do bosěnštiny, vystudoval v roce 1986 Fakultu islámského práva v jordánském Ammánu, tamtéž v devadesátých letech získal magisterský a doktorský diplom. Šefik Kurdić absolvoval Fakultu islámského práva na univerzitě Az-Zajtūna v Tunisu, kde rovněž později získal doktorát.

¹⁴¹ Biografie jednotlivých profesorů IPA jsou k dispozici na webových stránkách těchto škol www.ipa.unbi.ba a www.ipa.unze.ba.

¹⁴² Obě instituce ale nefungují zcela izolovaně, někteří profesoři z FIN hostují na IPA a obráceně, spolupráce ale není tolik intenzivní, jako mezi oběma IPA a blízkými *medresami*.

¹⁴³ Převaha tohoto ideového islámského směru na IPA ale neznamená jejich uzavřenost a odmítání kontaktů se západním světem. IPA v Bihaći se naopak snaží čile spolupracovat s pedagogickými (ne islámskými) akademiemi v Evropě, konkrétně s akademií v rakouském Grazu a podobnou institucí v Německu v Kolíně nad Rýnem. Důvodem této spolupráce je snaha bosenského IZ vzdělávat učitele náboženské výuky pro bosňáckou diasporu v těchto zemích. Pro působení na německých školách musí mít německý certifikát, který mohou získat jen absolvováním německé školy. IPA by tak měla asistovat vzniku a fungování oddělení pro islámskou náboženskou výuku na zmíněných pedagogických akademiích v Rakousku a Německu.

Závěr

Islámské náboženské školství představuje bezpochyby velmi významný prvek v projektu „reislamizace“ balkánských muslimských komunit, který spustila některá oficiální Islámská společenství v balkánských zemích a který se snaží uchránit od konkurenčních organizací z cizích muslimských zemí.¹⁴⁴ Islámské školy jsou také důležitým faktorem ve formulování a definici balkánského islámu pro následující generace. Oficiální Islámská společenství v zemích bývalé Jugoslávie sice s pádem komunistického režimu de iure ztratila monopol na kontrolu veškerých islámských aktivit v těchto zemích, ve skutečnosti se ale dosud úspěšně udržela v pozici dominantního provozovatele islámských vzdělávacích institucí. Kromě malých neformálních kurzů náboženství a koránu v těchto zemích dosud žádné soukromé, vyloženě náboženské islámské školy nefungují. Situace je poněkud odlišná v Albánii, kde se oficiální Islámské společenství po roce 1990 obnovovalo z ničeho a to v době, kdy již byla Albánie plná zahraničních (nejen) islámských misionářů a organizací, které vzaly „reislamizaci“ Albánie do svých rukou. Dnes již je albánské IZ v lepší pozici, ekonomicky je však nadále zcela závislé na financích z islámských zdrojů v zahraničí, což umožňuje i ideologický vliv těchto zahraničních aktérů.

Islámské společenství v Bosně a Hercegovině a v Sandžaku má už od komunistického období v ruce mocný nástroj, kterým si podchytává značné procento muslimské populace už v raném dětském věku. Jsou to tradiční základní islámské kurzy při mešitách, tzv. *mekteby*. Od sedmdesátých let začala být výuka v těchto „islámských katechizmech“ stále více centralizována a dnes bosenské ústředí IZ kontroluje obsah i kvalitu výuky všech těchto dříve víceméně autonomních islámských školiček. Vzhledem ke specifické atmosféře bosňácké postkomunistické společnosti se nelze divit, že usilovné lpění IZ na každoročním nárůstu počtu dětí přihlášených do *mektebů* připomíná závod o počet dětí v pionýrské organizaci v komunistické době. V Bosně a Hercegovině chodí pravidelně do *mektebů* přibližně 1/3 muslimských dětí odpovídajícího věku. V ostatních zemích není kontrola a centralizace *mektebů* ze strany ústředí IZ na takové úrovni, jako v Bosně. Dalším mocným nástrojem v ruce IZ je uznání jeho monopolu na organizaci

¹⁴⁴ Připomínám, že v balkánském kontextu pojem „reislamizace“ nezahrnuje prvky politického islámu, jak je známe z blízkovýchodních zemí. Reislamizace na Balkáně musí být, alespoň v dnešní fázi, chápána jako snahy islámských organizací a Islámských společenství o návrat náboženství do soukromého i veřejného života co možná největšího počtu balkánských muslimů.

hodin náboženské výuky na základních a středních školách, která byla dodnes zavedena pouze v Bosně a Hercegovině, Chorvatsku a Srbsku (důležité pro oblast Sandžaku). Stát v těchto případech učinil IZ zodpovědnou za program i učitele tohoto předmětu. V Bosně a Hercegovině předmět navštěvuje téměř 100% muslimských dětí na základních a skoro 80% muslimských žáků na středních školách.

Nejvýraznějším islámským vzdělávacím zařízením na Balkáně jsou ale medresy, střední islámské školy. Ty doznaly během devadesátých let na Balkáně značného kvantitativního i kvalitativního rozmachu. V Albánii, Bulharsku a zemích bývalé Jugoslávie navštěvuje přes dvacet těchto škol téměř pět tisíc studentů. Také veškeré tyto *medresy* zůstaly v rukou oficiálních Islámských společenství, i když v Albánii je finančně a v některých případech i ideově ovládají zahraniční islámské organizace. Učiteli náboženských předmětů na těchto školách jsou dnes až na výjimky místní lidé, většina z nich má ale tituly z islámských fakult v muslimských zemích. V jednotlivých balkánských zemích jsou programy a učebnice *medres* sjednoceny a určovány IZ. Náboženské disciplíny jsou probírány spíše klasickým způsobem a soudobé a moderní islámské myšlení není v osnovách *medres* příliš zastoupeno. Charakter a účel *medres* se oproti komunistickému období zásadně proměnil. S kvantitativním růstem přestaly být fakticky i systémově pouhými teologickými učilišti pro potřeby IZ. Staly se z nich moderní střední školy, nabízející všeobecné střední vzdělání, které absolventům umožňuje pokračovat ve studiu na běžných světských fakultách. Kromě zmenšujícího se objemu teologického učiva je pro *medresy* dnes důležitá islámská morálka a islámská výchova, na níž stavějí a která je umožněna díky povinně internátnímu systému většiny těchto škol.

Úlohu specializovaných náboženských škol převzaly od *medres* islámské fakulty, které vznikly ve všech sledovaných zemích s výjimkou Albánie. Rovněž všechny tyto fakulty jsou kontrolovány IZ. Hlásí se na ně absolventi *medres* s již vytříbeným zájmem o práci v islámském náboženském kádru a probíraná látka zahrnuje i moderní a soudobé islámské myšlenkové směry, včetně těch radikálnějších a fundamentalistických. Fakulty mají za úkol připravovat na svou práci budoucí *imamy*, profesory *medres*, učitele *mektebů* a náboženské výuky na státních školách. Několik stovek muslimských studentů z balkánských zemí ale nadále každým rokem studuje na islámských fakultách v muslimských zemích. Právě důvod ochrany „balkánského islámu“ proti vlivům radikálnějších proudů z Blízkého východu stál za založením islámských fakult na Balkáně. Dnes jsou ale některé z bosenských islámských fakult, konkrétně IPA zaměřené na vytváření učitelského kádru pro náboženskou výuku na školách, „obsazené“ právě absolventy zahraničních, většinou saúdských, islámských fakult. Mezi FIN a IPA je tak patrný rozdíl v ideové orientaci, odrážející celkový boj o budoucí podobu islámu v Bosně,

resp. na Balkáně. IPA, blízká radikálnějšímu reformistickému a salafistickému proudu, přitom vzdělává učitele náboženské výuky ve školách, kterou navštěvuje již zmíněných téměř 100% muslimských dětí v Bosně. Vliv IPA na definici islámu v Bosně je tak potenciálně velmi významný.

Dosud je příliš brzy odhadovat či dokonce hodnotit, jaký význam budou mít nové balkánské islámské školy pro vytváření místní muslimské elity, ať už v politickém, společenském nebo náboženském smyslu. Jisté je, že například absolventi sarajevské *medresy* z komunistického období mají mnohé své zástupce v dnešním náboženském a politickém bosňáckém establishmentu. Pokud jde o vliv těchto škol na budoucí podobu islámu na Balkáně, pak je jisté, že původní záměr postavit hráz pronikání radikálnějších proudů do Bosny zřízením místních islámských fakult neuspěl. Na *medresách* ani na islámských fakultách se ale nevyučují žádné radikální či společensky nebezpečné myšlenky. Soubor mezi dvěma proudy je spíše ideologickým (a částečně mocenským) souborem mezi zastánci specifik „balkánského“ islámu a mezi exponenty puritánštějšího, reformistického a především univerzálního pojetí islámu. Vše nasvědčuje tomu, že druhý proud, stejně jako jinde v muslimském světě, postupně převáží.

Jiným, spíše nábožensko-sociálním zásahem do budoucí podoby balkánského islámu je transformace *medres*. Namísto pár desítek *imamů*, kteří každoročně opouštěli sarajevskou medresu v komunistickém období, maturuje dnes na bosenských *medresách* každoročně několik stovek laiků, kteří v převážné většině nebudou pokračovat v náboženské „kariéře“. Islámská výchova a prostředí *medres* z nich ale zřejmě udělají islámsky uvědomělé osobnosti, které zasáhnou do různých oborů bosňáckého společenského života. Tyto nové generace absolventů *medres*, islámsky vychovaní a vzdělaní, ale nespojení s oficiálními islámskými institucemi, tak mohou významně přispět k laicizaci a individualizaci islámu a obohatit také sektor islámského aktivizmu v Bosně, jak naznačují i části III. oddílu této práce. V každém případě bude třeba počkat nejméně deset až dvacet let na možnost analyzovat procesy, které v současnosti v balkánském islámu probíhají.

III. SMĚRY ISLÁMSKÉHO AKTIVIZMU NA BALKÁNĚ

Úvodem této kapitoly je nezbytné definovat pojem náboženského nebo islámského aktivizmu, se kterým zde autor operuje. Fenomén náboženského aktivizmu je chápán jako průvodní jev procesu individualizace a de-institucionalizace víry, o kterém byla zmínka v úvodu práce a který je typickým rysem sociologické transformace náboženství v moderní době. V západním křesťanství byl tento proces již dovršen, ve východních náboženstvích a regionech (včetně islámu, resp. Blízkého východu či Balkánu) se dnes nachází v různých stádiích pokročilosti. Islámský aktivizmus lze tedy stručně charakterizovat jako aktivity směřující k šíření či upevňování víry, resp. toho kterého náboženství, za nimiž stojí převážně laici, tedy věřící bez formální náboženské kvalifikace, kteří se víře věnují spíše „amatérsky“. Aktivisty mohou být i lidé nábožensky vzdělaní, stojící ale mimo oficiální *ulemu* nebo oficiální náboženské instituce (církve, v balkánských podmínkách také Islámská společenství). Počátky islámského aktivizmu v arabských zemích lze hledat například v počátečním stadiu aktivit hnutí Muslimských bratří v Egyptě nebo později v různých prozelytsko-humanitárních organizacích, které vznikaly a vznikají v muslimském světě.

Autor je přesvědčen, že právě ve fenoménu aktivizmu spočívají současné proměny islámu (nejen) na Balkáně. Ideologické posuny v podobě radikalizace balkánských muslimů sice v určité, nevelké míře rovněž probíhají, jejich váha ale bývá mediálně přeceňována. Rozšíření přísnějších pojetí islámu na teologické rovině, které souvisí s uvedenými změnami v sociologickém charakteru tohoto náboženství, lze u balkánských muslimů pozorovat a bude na ně poukázáno v této kapitole. Rozvoj islámského aktivizmu v balkánských zemích od devadesátých let 20. století umožnila společenská a politická liberalizace v regionu, přestože i v komunistické a předválečné době jisté zárodky tohoto jevu na Balkáně existovaly (nejznámějším projevem bylo bosenské hnutí Mladí muslimové, které vzniklo ve čtyřicátých letech 20. století). Islámský aktivizmus na Balkáně devadesátých let měl několik základních podob. Výrazným jevem byly aktivity přicházející na Balkán z muslimských zemí Asie a Afriky, za nimiž stály různé zahraniční islámské organizace. Tento zájem muslimského světa o balkánské muslimy souvisel s krizovými situacemi -válkami a postkomunistickým chaosem. Postupně se ale začala rozvíjet také „domácí“ aktivistická scéna. Muslimové, především z mladých generací, zakládali a zakládají různé spolky, organizace, vzdělávací centra a začali vydávat (na

Islámských společenstvih) nezávislá islámská periodika a literaturu nebo vytvářet islámsky zaměřené webové stránky. Autor se rozhodl do tohoto oddílu zařadit také podkapitolu věnovanou mystickým řádům. Ty jsou sice velmi tradiční institucí, některé z nich ale lze svým dnešním charakterem a typem svých nových stoupců směle zařadit mezi ostatní „nezávislé“ islámské aktivity na současném Balkáně.

III.a Mystické řády

Mystické neboli dervišské řády na Balkáně dnes fungují fakticky mimo oficiální islámské instituce a nejsou jimi nijak výrazně ovlivňovány. Jednotlivé mystické řády a *tekije* (práce se zde opět přidrží bosenské, resp. srbochorvatské formy *tekija* arabského výrazu pro dům dervišského řádu *taqija*, v albánštině se pak používá forma *teqe*) žijí svým vlastním životem a vznik nových *tekijí* vychází ze soukromé iniciativy toho kterého derviše či šejcha. Pro mnohé nezasvěcené pozorovatele může být dnešní přítomnost těchto řádů na Balkáně překvapující. Tím spíše, že oproti všem předpovědím a předpokladům se v nedávné době dočkaly několika vln své renesance, nejdříve od sedmdesátých a pak od devadesátých let 20. století. Čas od času se v médiích objeví filmový dokument, připomínající přítomnost islámského mysticismu na Balkáně poněkud násilnými, sebezraňujícími praktikami balkánských dervišů. Společenská role řádů a charakter jejich aktivit, především súfijských rituálů *zikrů* (od ar. *dīkr*), se ale v jednotlivých oblastech současného Balkánu zásadně liší. Také těmto odlišnostem věnují následující odstavce pozornost.

III.aa Historická přítomnost mystických řádů na Balkáně

Súfismus a jednotlivé islámské mystické řády (bos. *tarikāt*, ar. *tarīqa*) jsou nedílnou součástí muslimských společností a ani balkánští muslimové nebyli a nejsou v tomto ohledu výjimkou. Hned v průběhu osmanské expanze do jihovýchodní Evropy byly spolu s jinými institucemi nového státu a společenského zřízení zakládány na nově dobytých územích dervišské řádové domy, *tekije*. Někteří derviši a šejchové mystických řádů se dokonce osobně účastnili jednotlivých dobovačských akcí v řadách sultánského vojska a na Balkáně pak zůstali.

Historici připisují mystickým řádům důležitý společensko-politický význam především v prvních staletích osmanské vlády na Balkáně. Jejich role spočívala v zakládání nových sídel a měst a v islamizaci balkánského obyvatelstva. Při obchodních cestách vznikaly na Balkáně od 15. století tzv. *zāwīje*, malé „servisní“ jednotky sestávající z některých praktických zařízení pro veřejnost. Jejich součástí byla ubytovna se stravou pro poutníky a obchodníky (*musafirhana*), případně vývařovna pro chudé (*imaret*) a o chod se starali derviši, kteří měli v takovém komplexu svůj řádový dům. Mnohé *zāwīje* se staly zárodkem pozdějších balkánských měst. Norris uvádí, že nejčastěji docházelo

k tomuto procesu v Thrákii, Makedonii a Thesálii, kde se usazovali početní imigranti z Anatolie. V menším měřítku takto vznikala i bosenská města, například Sarajevo, Visoko nebo Rogatica.¹

Procesu zakotvení súfizmu na Balkáně se účastnily všechny hlavní řády, které byly v době dobývání jihovýchodní Evropy v 15. století v osmanské metropoli Istanbulu běžně rozšířené. Byly to *tariqy*, považované osmanským státem za legitimní a loajální. Na Balkáně byly v tomto raném období nejaktivnější řády *mawlāwīja*, *naqšbandīja*, *qādirīja* a *chalwātīja*. Tyto řády, blízké osmanské sunnitské ortodoxii, byly osmanským státem a jeho guvernéry přímo podporovány za účelem boje proti různým heterodoxním sektám a řádům, které měly silnou mobilizační schopnost pro různá opoziční hnutí.² Kromě těchto *tariq*, považovaných za ortodoxní, vycházejících ze sunnitského islámu, se na Balkáně šířily také méně ortodoxní řády jako *bektāšīja* nebo *hamzawīja*.³ Ty již nebyly osmanskému státu vždy zcela pohodlné a jejich osudy tomu odpovídaly. Zajímavé jsou geografické rozdíly v charakteru súfizmu v jednotlivých oblastech na Balkáně, které se projeví už během vrcholných osmanských staletí a jsou platné dodnes. Například v Bosně se mystické řády nikdy netěšily tak široké popularitě a loajalitě, jako jejich protějšky na Kosovu, a to právě kvůli svému sunnitskému a ortodoxnímu charakteru (v Bosně byly vždy rozšířeny především „ortodoxnější“ řády *mawlāwīja*, *chalwātīja* či *naqšbandīja*). Bosenský súfismus byl podle Norrise elitistický, poněkud kvietistický, střízlivý a tichý, čímž kontrastoval s extatickými a násilnými formami lidového súfizmu v Kosovu a Makedonii. V těchto jižnějších oblastech se naopak trvale uchytily řády *bektāšīja* nebo *rifāʿīja*, vyznačující se značně heterodoxním učením či praktikami. Uvedený výčet *tariq*, působících na Balkáně, není úplný a o méně významných řádech bude teprve zmínka.

Velmi specifické postavení si postupně v některých balkánských oblastech vydobyl řád *bektāšīja*. Během osmanského období se *bektāšijské* tekije nacházely na různých místech Balkánu a byly spojeny především s janičárskými oddíly a posádkami. Po

¹ H. T. NORRIS, *Islam in the Balkans*, 101. Zárodek města Sarajeva, *mawlāwījská zāwīja* na Bentbaši, postavená Isa-begem Ishakovičem kolem roku 1455, stála na svém místě až do roku 1957, kdy byla zbořena z důvodu výstavby výpadové silnice z města směrem na Bělehrad.

² K používání „ortodoxních“ derviškých řádů proti šíření heterodoxie na Balkáně, na konkrétním případě řádu *chalwātīja*, viz Nathalie CLAYER, *Mystiques, État et Société*, 69n.

³ *Hamzawīja* bylo opoziční hnutí a místní dervišský řád, který působil v Bosně jen krátce koncem 16. a počátkem 17. století. Jelikož příslušníci tohoto hnutí rebelovali proti osmanské správě, bývá *hamzawīja* některými bosňáckými národními historiky vyzdvihována jako známka národního vědomí bosňáckého národa. Podrobněji viz Hamid ALGAR, *The Hamzeviyye: a Deviant Movement of Bosnian Sufism*. In *Islamic Studies*, 36/3 (1997), s.243-261.

Obr. 22 – Funkční *qādrījská* Hadži Sinanova *tekije* v Sarajevu ze 17. století

Na Balkáně s některé funkční *tekije* dochovaly ve stavebně původním stavu. Obsahují dvůr a zahrádku s hroby dervišů, *turbe* s hroby šejchů, *semahane*, *kahve ocağı* a další náležitosti.

zrušení těchto oddílů a zákazu řádu sultánem Mahmudem II. v roce 1826 postupně *bektāšijské tekije* z některých regionů Balkánu mizely (sultánův zákaz ale bezprostředně přežily, buď maskováním se za jiný mystický řád, anebo využitím autonomie a špatné dostupnosti některých oblastí říše), jinde se udržely a následně za sultánů Abdülmecida a Abdülazize zažily dokonce velký rozmach (veliké rozšíření *bektāšizmu* v albánsky mluvících regionech Balkánu se datuje až do této doby). To se týkalo především oblastí dnešní jižní Albánie, Republiky Makedonie a severního Řecka. Ve druhé polovině 19. století začali někteří Albánci rozvíjet ideologii albanizmu a albánského nacionalizmu. Ku pomoci svým konstrukcím národních teorií zajímavým způsobem instrumentalizovali právě *bektāšizmus*. Ten stavěli do role protějšku sunnitského islámu, náboženství Turků, potlačovatelů národních práv Albánců.⁴ Heterodoxní učení *bektāšizmu* bylo *albanisty*

⁴ Na rozdíl od křesťanských Albánců měli muslimové problém s tím, jak se definovat vůči osmanskému státu, s nímž sdíleli hlavní kulturní hodnoty. Vyzdvižením *bektāšizmu* jako albánského islámu v opozici proti „tureckému“ sunnitskému islámu tak bylo šalamounským východiskem.

posouváno do opozice k ortodoxnímu islámu jako albánský x turecký, liberální x fanatický, evropský x asijský apod.⁵ Nejvíce v tomto směru učinili bratři Frashëri, kteří *bektāšizmus* představovali jako albánské národní náboženství, které spojuje křesťanství s islámem. Využili přitom také symboliku šicizmu, například bitvu u Karbalā nebo smrt imáma Husajna.⁶ Tato „nacionalizace“ *bektāšizmu* vedla k tomu, že s koncem osmanské vlády na území dnešní Albánie a se založením samostatného albánského státu v roce 1912 se tomuto řádu dostalo privilegovaného postavení. Nejprve se albánští *bektāšijové* v roce 1922 oddělili od tureckých a od své hlavní mateřské *tekije* v Haci Bektaş v Anatolii a po zákazu derviškých řádů v Turecku v roce 1925 se Tirana stala světovým centrem *bektāšizmu*.⁷ Od roku 1929 se *bektāšijové* v Albánii těší statutu samostatné náboženské komunity, oddělené od hlavního sunnitského Islámského společenství. Tato situace trvá dodnes.

III.ab Dervišké řády na komunistickém Balkáně

Nástup komunistických režimů k moci v zemích jihovýchodní Evropy znamenal spolu s veškerým náboženským životem v těchto zemích také osudy mystických řádů. Zatímco v Bulharsku se zřejmě žádná z *tarīq* nástupu komunizmu ani nedočkala a *tekije* přestaly postupně fungovat už během první poloviny 20. století, v Albánii a Jugoslávii byl na konci druhé světové války v činnosti ještě poměrně velký počet řádových domů. Podle Popovice bylo například ještě v roce 1945 v Albánii několik desítek fungujících *bektāšijských tekijí*. Další mystické řády byly v té době v Albánii rovněž ještě aktivní, Popovic se konkrétně zmiňuje o *qādirīji*, *chalwātīji*, *malāmīji* a *saʿdīji*.⁸ Z „temného“ období albánského komunizmu schází potřebné informace o osudech jednotlivých *tarīq* v této zemi, nicméně je pravděpodobné, že až do roku 1967 byly pronásledovány stejně,

⁵ K tomuto využití *bektāšizmu* pro účely rozvíjení albánského nacionalizmu viz Nathalie CLAYER, *Le bektachisme entre construction nationale albanaise et vision européo-centrée de l'Islam*.

⁶ Naim Frashëri vydal v roce 1898 epickou báseň *Qerbelaja*, kde vyzývá Albánce ke sjednocení se, ke společnému boji proti nepříteli a utlačovateli, kterého nazývá *Jazīdem* a *Mu'āwījou* (Osmanští Turci) a kde z bitvy u *Karbalā* dělá symbolický národní mýtus, ne nepodobný srbskému mýtu o bitvě na Kosovské poli. K tématu Frashëriho eposu *Qerbelaja* viz Nathalie CLAYER, *Le bektachisme entre construction nationale albanaise et vision européo-centrée de l'Islam*, 178-180, Ger DUIJZINGS, c.d., 157-175, Harry T. NORRIS, c.d., 174-5.

⁷ K rozhodnutí o oddělení se od tureckých *bektāšijů* došlo na 1. Kongresu albánských *bektāšijů* v Tiraně v roce 1922. Viz Alexandre POPOVIC, *Les ordres mystiques musulmans du Sud-Est européen*, 63-99.

⁸ Alexandre POPOVIC, *Les ordres mystiques musulmans du Sud-Est européen dans la période post-ottomane*, 63-99.

jako hlavní náboženské komunity. Země byla odříznuta od kontaktů s většinou světa, což mělo mezi derviši největší dopad na *bektāšije*, kteří měli své velké duchovní centrum mezi poválečnou albánskou emigrací v americkém Detroitu. Ve zřejmě značně zdecimovaném stavu zastihla dervišské řády albánská kulturní revoluce zahájená v roce 1967, která znamenala definitivní zákaz veškerých náboženských aktivit a zavření všech kultovních míst v zemi.

Zajímavý vývoj ale zaznamenal súfijský život v zemích socialistické Jugoslávie. I tam, podobně jako v Albánii, přežil druhou světovou válku poměrně velký počet *tekijí* a mystických řádů. Všechny řády, které v roce 1945 na Balkáně působily, měly své *tekije* také, anebo pouze, na území Jugoslávie. Popovic vypočítává devět súfijských řádů v Jugoslávii po druhé světové válce, přičemž všechny jsou v zemích bývalé Jugoslávie aktivní dodnes.⁹ Geograficky byl na jugoslávském území v poválečné době dervišský život nejvíce rozvinutý na Kosovu a v Makedonii, méně *tarīq* a *tekijí* bylo aktivních v Bosně a Hercegovině. V oblasti Černé hory a Sandžaku byly súfijské aktivity nulové. Můžeme-li říci, že se i v Jugoslávii náboženské komunity potýkaly především v prvním období komunistické vlády s nevládností režimu vůči svým aktivitám, pak o dervišských řádech to platí dvojnásob. Stát si sice zajistil plnou kontrolu nad Islámským společenstvím, zároveň si ale tato instituce pod vedením režimu loajální *ulemy* upevnila monopol na veškeré islámské aktivity v zemi. Státu tento výhradní prostředník pro styky s islámskou komunitou pochopitelně vyhovoval. Islámské společenství v linii této nové, bezprecedentní situace přikročilo k některým dříve nemyslitelným krokům. Jedním z nich byl zákaz činnosti dervišských řádů, který IZ vydalo v roce 1952.

Na první pohled je zřejmé, že se konzervativní a ortodoxní bosenská *ulema* chtěla zbavit paralelních náboženských autorit, s nimiž měla navíc tradičně spory na teologické úrovni.¹⁰ Duijzings ale spatřuje za tímto krokem také širší politický záměr jugoslávského režimu. Islámskému společenství se totiž podařilo v roce 1952 prosadit zákaz dervišských řádů pouze na území Bosny a Hercegoviny, netýkal se tedy Kosova a Makedonie. I přes následné dlouholeté úsilí nedosáhlo IZ souhlasu vládních úřadů s rozšířením zákazu na ostatní oblasti Jugoslávie, v čemž Duijzings vidí snahu režimu rozdělit a zneprátnit jednotlivé skupiny jugoslávských muslimů, tedy především bosenských Muslimů a

⁹ Popovic zmiňuje těchto devět řádů: *bektāšija*, *chalwātija*, *qādirija*, *malāmija*, *naqšbandija*, *rifa'ija*, *sa'dija*, *šādilija*, *sinānija*. O řádu *tadžānija* uvádí, že je doložena pouze v Albánii, ovšem bez bližších časových údajů. Je možné, že se v Albánii dožila roku 1945, v tom případě by bylo nutné výše zmíněné tvrzení poopravit.

¹⁰ Tyto spory rozhodně nevyvstaly až po válce dosazením režimu loajální *ulemy* do vedení IZ Jugoslávie. Džemal Čehajić při popisu *mawālwijské tekije* v Sarajevu konstatuje, že fungovala až do roku 1924, kdy „puritánské hnutí a moderní doba zachvátila i náboženské kruhy v Bosně a Hercegovině.“ Džemal ČEHAJIĆ, *Derviški redovi u Jugoslavenskim zemljama*, 31.

kosovských a makedonských Albánců.¹¹ Přestože i na Kosovu a v Makedonii byla činnost *tekijí* v padesátých a počátkem šedesátých let poněkud utlumena, znamenala platnost zákazu jen pro Bosnu a Hercegovinu zásadní rozdíl v dalším vývoji mezi Bosnou a ostatními částmi Jugoslávie. Počátkem padesátých let se nicméně zdálo, že i v Jugoslávii jako poslední balkánské zemi s aktivní derviškou komunitou pomalu, ale jistě tento fenomén zmizí v propadlišti osmanských dějin. Proto byl pro mnohé pozorovatele překvapující a rozhodně nečekaný rozkvět *tekijí* v oblasti Kosova a Makedonie později během sedmdesátých a osmdesátých let. Vzhledem k odlišnému vývoji v Bosně od jižních částí Jugoslávie budou obě oblasti (Kosovo a Makedonie budou v tomto případě považovány za jednu oblast) probrány jednotlivě.

V roce 1952 byly všechny *tekije* v Bosně a Hercegovině buď skutečně fyzicky zavřeny (*tekije* v Sarajevu), anebo využívány Islámským společenstvím pro jiné účely, především jako *mesdžidy*.¹² Šejchové zavřených *tekijí* pokračovali i v následujících desetiletích v *zikrech* a dalších súfijských obřadech se svými derviši a stoupenci v soukromých domech nebo napůl skrytě v malých místních mešitách. V době rozhodnutí o zákazu činnosti súfijských řádů existovalo začátkem padesátých let v Bosně a Hercegovině jen šest nebo sedm aktivních *tekijí*, což byl dokonce menší počet, než je dnešní stav.¹³ Na upadající stav súfizmu v Bosně a v té době i v celé Jugoslávii poukazuje i Popovic, když konstatuje, že dervišské řády byly v úpadku už od konce 19. století a po roce 1945 se zdálo být jisté, že z Balkánu brzy zmizí úplně.¹⁴ V momentě zákazu činnosti dervišských řádů v BaH v roce 1952 už měly v Bosně své *tekije* se šejchy jen dvě *tariqy*, *naqšbandija* a *qādirija*. Tato situace se nezměnila ani o padesát let později. Koncem šedesátých let byly zavřené sarajevské *tekije* opět otevřeny, i když prozatím ne pro účely dervišských obřadů.¹⁵ Zákaz ze strany IZ platil nadále, aktivity dervišů ale byly postupně stále více tolerovány. Uvolněná společenská a politická atmosféra od konce šedesátých let

¹¹ Ger DUIJZINGS, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, 112.

¹² *Masdžid*, v arabštině téměř univerzální označení pro menší mešitu, má v bosenské variantě *mesdžid* zcela přesný technický význam malé mešity, která nemá minaret.

¹³ Konkrétně byly v roce 1952 zavřeny následující *tekije*: Hadži Sinanova *tekije qādirijského* řádu v Sarajevu, *tekije* Mlini *naqšbandijského* řádu v Sarajevu, *naqšbandijské tekije* ve městech Visoko, Travnik, a v obcích Vukeljići a Oglavak, všechny ve střední Bosně. Poslední, sedmou *tekijí* byla *mawlāwjská tekije* na Bentbaši v Sarajevu. O její aktivitě po druhé světové válce však existují protichůdné informace. Viz ročenku *Šebi Arus – Godišnjak Tarikatskog centra*, 12, 1990, s. 19.

¹⁴ Alexandre POPOVIC, *Les ordres mystiques musulmans du Sud-Est européen dans la période post-ottomane*, 65.

¹⁵ V roce 1968 byla například opravena a znovu otevřena sarajevská *naqšbandijské tekije* Mlini. Džemal ČEHAJIĆ, *Derviški redovi u Jugoslavenskim zemljama*, 45-46. V tomtéž roce byla v Sarajevu revitalizována také historická Hadži Sinanova *tekije qādirijského* řádu. *Preporod* 823, 1.3.2006, s. 20. V obou *tekijích* ale probíhala především náboženská výuka v režii IZ.

pro súfijské řády znamenala, že zákaz jejich činnosti nebyl už během sedmdesátých let příliš důsledně uplatňován.¹⁶

Začátkem sedmdesátých let odpověděli představitelé bosenského súfijského života kladně na iniciativu šejcha *rifāʿijské tekije* v kosovském městě Prizrenu, aby bylo vytvořeno sdružení *tarīq* a *tekijí* v Jugoslávii. Důležitou roli v navázání kontaktů mezi bosenskými a kosovskými, resp. makedonskými derviši sehrála zdánlivě banální záležitost – fyzická komunikace mezi oběma oblastmi. Zatímco v padesátých letech byla v regionech jako Bosna nebo Kosovo síť asfaltových silnic velmi slabě rozvinutá, o dvacet let později už nebyl problém dostat se celkem pohodlně autem či autobusem ze Sarajeva do Prištiny nebo Prizrenu. Zástupci kosovských dervišů tak v roce 1971 nedělalo potíže vážit cestu do Sarajeva za účelem osobní návštěvy *reis-ul-ulemy*, aby ho seznámil s žádostí o podporu vzniku sdružení. Bosenští súfijové zase koncem téhož roku vyslali svou delegaci do Prizrenu na ustavující shromáždění sdružení dervišů. Žádost o souhlas *reis-ul-ulemy* se stanovami nového sdružení ale zcela propadla a vrcholný orgán IZ odpověděl v roce 1973 derviškému sdružení v tom smyslu, že již dříve fungování *tekijí* zakázal a nemá k tomu tedy co nového dodat. I přes nesouhlas oficiálního Islámského společenství ale byl v roce 1974 v Prizrenu založen Svaz islámských dervišských řádů Alije (SIDRA), v jehož čele stanul aktivní šejch prizrenské *rifāʿijské tekije* Xhemali Shehu.¹⁷ Přestože bosenští derviši zůstali v tomto sdružení přítomni, šli v druhé polovině sedmdesátých letech vlastní cestou a SIDRA tak zůstala důležitá především pro súfijské z Kosova. Podrobněji bude tato organizace probrána níže.¹⁸

Bosenské dervišské řády se vydaly cestou vlastní politiky vůči oficiálnímu Islámskému společenství. Nejprve byla v roce 1975 vytvořena odnož SIDRA pro Bosnu a Hercegovinu se sídlem v Sarajevu. Představitelům oficiálního IZ bylo zřejmě stále jasnější, že súfijské aktivity i přes úřední zákaz budou pokračovat, a proto získával převahu názor, že bude lepší je tolerovat a integrovat do IZ a mít je tak pod kontrolou. V roce 1977 vyšla ze strany IZ iniciativa k setkání s představiteli bosenských *tarīq*, na kterém byla diskutována možná legalizace jejich aktivit v rámci Islámského společenství. Aktivity se

¹⁶ Obecně byl zákaz méně důsledně prosazován v případě *tekijí*, ležících mimo Sarajevo. Od roku 1973 ale znovu v tichosti začaly pravidelné *zikry* i v *qādirijské* Hadži Sinanově *tekijí* přímo v centru bosenské metropole. Viz *Šebi Arus* 12, 1990, s.21.

¹⁷ SIDRA je zkratka srbochorvatského názvu svazu *Savez Islamskih derviških redova Alije*, v albánštině (většina zúčastněných byli Albánci) pak *Lidhja e Rradhëve dervishe islame Alije*.

¹⁸ Podle článku v ročence sarajevského Tarikatského centra *Šebi Arus* bylo v SIDRA 14 zástupců dervišů z Bosny z celkových 32, které uvádí Duijzings. Poměr zástupců ale nápadně neodpovídá poměru počtu *tekijí* v Bosně a jejich mnohem většímu rozšíření na Kosovu a v Makedonii, proto je třeba k uvedeným číslům přistupovat s rezervou. Srv. *Šebi Arus* 12, 1990, s.21 a Ger DUIJZINGS, c.d., 113.

chopili především představitelé sarajevské *qādirijské tekije*, její šejch Fejzullah Hadžibajrić se postavil do role mluvčího bosenských *tariq* vůči IZ. Ještě v tomtéž roce bylo vytvořeno Taríkatské centrum (*Tarikatski centar*; dále TC), které sdružovalo všechny súfijské *tekije* a kontrolovalo jejich aktivity v Bosně a Hercegovině.¹⁹ V čele TC stanul šejch Fejzullah Hadžibajrić, jeho sekretářem se stal *vekil* (zástupce šejcha) Hadži Sinanovy *tekije* Abdulah Fočak. TC vznikl s cílem začlenit súfijské aktivity do IZ a plně je tak legalizovat. Vůči SIDRA, v té době již de facto etnicky čistě albánské, zaujal kooperativní postoj, zároveň ale zdůrazňoval, že není myslitelné, aby se *tariqy* realizovaly mimo IZ nebo dokonce vytvářely paralelní náboženskou instituci či komunitu.

Od vzniku TC se život *tariq* v Bosně a Hercegovině odvíjel přirozeným způsobem, aktivity v *tekijích* už nebyly nijak omezovány, přestože úředně byl zákaz jejich činnosti z roku 1952 zrušen až na zasedání nejvyššího orgánu IZ v Bělehradě v roce 1989.²⁰

III.ac Rozkvět *tariq* na Kosovu a v Makedonii

Situace *tariq* na Kosovu a v Makedonii, tedy převážně mezi etnicky albánskými muslimy, se vyvíjela odlišně od popsaných peripetií dervišů v Bosně a Hercegovině. Jak již bylo uvedeno, mimo SR BaH nebyly dervišské řády nikde jinde (prakticky se to týkalo SR Srbska –oblasti Kosova a SR Makedonie) v Jugoslávii zakázány. Tato asymetrie byla mnohem spíše dána konkrétními politickými cíly jugoslávského režimu, než nějakým záměrem Islámského společenství, které by bylo nejráději uplatnilo zákaz *tariq* na území celého státu. Ani tato práce s jistotou nezodpoví otázku, co stálo za rozhodnutím komunistického režimu podpořit rozhodnutí IZ o zákazu dervišských řádů v Bosně a Hercegovině a naopak znemožnit uplatnění tohoto zákazu v jiných částech Jugoslávie. Lze se jen domnívat o záměru režimu rozdělit muslimské obyvatelstvo a Islámské společenství v Jugoslávii tak, aby nemělo jednotné kulturně-autonomistické požadavky. Díky této odlišné pozici *tariq* na Kosovu a v Makedonii tak mohlo dojít k jejich renesanci a vzestupu počínaje sedmdesátými lety a zároveň k vyhocení zanícené polemiky mezi kosovskými šejchy a oficiální *ulemou* IZ. Zatímco Alexandre Popovic tuto obrodu *tekijí* pouze popisuje

¹⁹ Před založením Taríkatského centra v roce 1977 byla učiněna „inventura“ současných súfijských aktivit v BaH. Podle jejích výsledků se *zikry* tehdy konaly na 41 místech, z toho ve 23 mešitách, 12 *mesdžidech*, 5 *tekijích* a v jednom soukromém prostoru. 36 těchto *zikrů* bylo aktivitou *naqšbandije*, 3 *qādirije* a po jedné *mawlāwije* a *rifāʿije*. Viz Šebi Arus 12, 1990, s. 22.

²⁰ 30.3.1989 přijal Vrhovni sabor IZ na zasedání v Bělehradě rozhodnutí o začlenění dervišských řádů do struktury IZ. *Tekije* se staly majetkem IZ, která tak převzala i zodpovědnost za jejich financování. V červnu se na oslavu tohoto aktu konal *mevlud* v sarajevské Hadži Sinanově *tekiji*.

v číslech, případně zmiňuje jednotlivé *tarīqy*, Ger Duijzings se snaží nalézt také vysvětlení tohoto překvapujícího jevu.²¹ Klasický antagonismus mezi ortodoxní islámskou *ulemou* a zlidovělymi derviškými řády byl v tomto případě podle něj doplněn etnickou komponentou. Místa ve vyšších strukturách Islámského společenství Jugoslávie totiž byla po celou dobu trvání Jugoslávie obsazována téměř výhradně bosenskými Muslimy, hovořícími srbochorvatsky. V sedmdesátých a osmdesátých letech přitom mělo vedení IZ velmi dobré vztahy s režimem, zatímco kosovští Albánci jako etnická skupina obecně jugoslávský režim příliš nemilovali a počátkem osmdesátých let se vůči němu otevřeně postavili. Politické i sociální postavení bosenských Muslimů a jugoslávských Albánců se v té době v Jugoslávii diametrálně lišilo. Duijzings proto spatřuje v růstu popularity *tarik* především na Kosovu také určitý etnicky motivovaný protest proti této etnické asymetrii v samotném IZ.²²

I přes různé politické aspekty konfliktu mezi oficiální *ulemou* IZ a šejchy kosovských *tekijí* je zajímavé povšimnout si teologické argumentace proti *tarīqám*, kterou Islámské společenství na stránkách svých periodik prezentovalo. Autory blízké oficiální *ulemě* na kosovských *tarīqách* očividně iritoval jednak kult šejchů, kteří na sebe v určitých oblastech převzali veškerou náboženskou a společenskou autoritu, jednak velmi neortodoxní praktiky stoupců těchto *tarīq*. Zároveň byla patrná tendence rozlišovat mezi skutečným, intelektuálním a z ortodoxie vycházejícím *tasawwufem*, který autoři polemik nacházeli v Bosně a Hercegovině, ale také u některých *tarīq* na Kosovu a v Makedonii a mezi divokými lidovými *tarīqami*, které nerespektovaly náboženské předpisy a jejichž šejchové postrádali jakékoliv formální náboženské vzdělání (kvalifikací pro šejcha *tekije* byla v mnoha případech především skutečnost, že je synem předešlého šejcha). Džemal Čehajić, veliký znalec historie derviškých řádů na území bývalé Jugoslávie, poukazoval na stránkách věstníku oficiálního IZ na nedělitelnost *šeriatu* a *tarikatu*.²³ Na základě této koncepce odsuzuje šejchy kosovských *tekijí*, kteří zavrhli *šarīcu* a drží se pouze učení svých *tarīq*. Podle Čehajiće je nejvyváženější podobou islámu „tradiční ortodoxní islám“, který je na balkánském území doma. Nebezpečí pro islám podle něj hrozí ze strany těch, kteří lpí jen na *šarīce* a zcela odmítají *tasawwuf*, stejně jako

²¹ Ger DUIJZINGS, c.d., 107.

²² Rozpory mezi vedením IZ v podobě ortodoxní *ulemy* a mezi šejchy kosovských *tekijí* ale nemohou být sváděny čistě jen na tuto etnickou dimenzi. Ostrý boj o vliv mezi kosovskými muslimy totiž zároveň probíhal i mezi kosovskými šejchy a albánskými *imamy* kosovských mešit, kteří podporovali stanovisko IZ a žádali zákrok proti „rebelujícím“ šejchům. Viz například odsouzení praktik kosovských *tekijí* tehdejším ředitelem příštinské *medresy* Šerifem Ahmetim v: *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ*, 1979, 282-285.

²³ Džemal ČEHAJIĆ, *Šeriat i tesavvuf (tarikatu)*. V: *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ*, 1978, 109-112.

od těch, kteří odmítají *šari'cu* jako širší kontext pro *tasawwuf*. Čehajić tak svým článkem jadrně vyjádřil heslo, kterého se drží dnešní, ortodoxii bližší dervišské řády v Bosně a Hercegovině: *Nema tarikata bez šeriata!* [není sufizmu bez *šari'cy*]. Přímou pak kritizuje praktiky kosovských dervišů a založení sdružení dervišských řádů: „*Tarikat* je jen jednou částí islámu, jednou dimenzí islámské tradice. Není žádnou nezávislou tradicí, jak by jej někteří chtěli prezentovat. Proto není ani místa pro zvláštní instituci *tarikatu*, jakou je v poslední době založená instituce *tarikatu*, zvaná Sidra, na Kosovu a v Makedonii a určitým způsobem i v Bosně a Hercegovině“. Na podporu svého postoje cituje výrok imáma Málíka: „Ten, kdo se učí islámskému právu a neodává se mystice, stane se hříšníkem. Ten, kdo se oddává mystice, ale neučí se islámskému právu, stane se odpadlíkem od víry. A ten, který si vezme z obojího, dosáhne realizace Pravdy.“²⁴ Tehdejší ředitel Alauddinovy medresy v Prištině popsal oficiální *ulemě* na zasedání nejvyšších představitelů Islámského společenství v roce 1979 odpadlické praktiky kosovských šejchů následovně:

„Obecně vzato, většina pseudo-učení zmíněných směrů, resp. „*tarikatů*“, se vydala nějakou naprosto neznámou cestou a natolik se vzdálila, že překročila i samotné základy, na nichž spočívá islám a jeho učení. *Namaz* (povinná muslimská modlitba –*pozn. aut.*) se vůbec nemodlí, ani nedrží ramadánový půst. A co je nejhorší je to, že tyto důležité boží *farzy* (náboženské povinnosti –*pozn. aut.*) neplní z důvodu, že nejsou povinni, a ještě konkrétněji slovy „šejcha“, jeho příslušníci –*muridi* společně se šejchem- dosáhli takového duchovního stupně, že prý již nemají povinnost plnit takové fyzické *ibadety*, jako jsou *namaz*, půst atd. Příslušníci těchto „*tarikatů*“ nechodí do mešity ani na *džumu namaz* (páteční modlitba –*pozn. aut.*), ani se nepostí v měsíci ramadánu. Nejen, že si vůbec nezvou imáma během ramadánu, ale dokonce v oblastech jejich působnosti nelze zaregistrovat jediný *išaret* (známku –*pozn. aut.*) toho, že je ramadán, protože otevřeně bez jakýchkoliv rozpaků uprostřed dne jedí, kouří a pijí. Požívání alkoholu je u nich běžná a obyčejná věc, dokonce v některých jejich komunitách se podávání alkoholických nápojů považuje za „hazreti Alijinu sofru“ (prostřený stůl imáma [°]Alího –*pozn. aut.*). U nich se nerespektují ani Prorokovy *sunety*

²⁴ Imám Málík ibn Anas byl zakladatelem jedné ze čtyř sunnitských právních škol, *málíkovského madhabu*. Uvedený výrok zní v originále: *Man tafaqqaha wa lam jatasawwaf fa-qad tafassaqa, wa man tasawwafa wa lam jatafaqqah fa-qad tazandaqa, wa man džama' a bajnahumā fa-qad tahaqqaha.*

(zvyky –pozn. aut.) a co se týká náboženských kurzů, o nich nemůže být ani řeči a vůbec nepřichází v takovém prostředí do úvahy.“²⁵

Ztráta autority oficiálních imámů ve prospěch šejchů *tekijí* byla zřejmě v některých oblastech markantní, neboť Ahmeti na stejném místě udává příklad skupiny vesnic v oblasti zvané Has mezi Prizrenem a Đakovicí, kam si lidé ještě nedávno zvali na ramadán imámy, dnes to ale už nedělají, ortodoxní náboženské praktiky pohasly, mešity jsou prázdné a veškerá náboženská autorita přešla do rukou místních šejchů. Ahmeti nakonec navrhuje, že by Islámské společenství mělo pomoci tamním věřícím, kteří nepochopili, že se vydali na cestu bludu. Že polemiky mezi oficiální bosenskou *ulemou* a derviškými řády na Kosovu a Makedonii nebyly nové dokazuje i článek Mehmeda Handžiće (z. 1944), významného bosenského teologa, z roku 1934, který byl znovu otištěn v Glasniku v roce 1979 na podporu probíhající argumentace *ulemy* proti kosovským dervišům. Handžić v něm kritizuje vzdalování se některých *tariq* v Makedonii základnímu učení islámu.²⁶

Založení SIDRA a hlavně její uznání státem jako nezávislé náboženské komunity v roce 1977 na jedné straně velmi rozlítlo oficiální Islámské společenství, které tak přišlo o svůj absolutní monopol na kontrolu veškerých islámských aktivit v Jugoslávii, na druhé straně bylo velikým politickým úspěchem šejchů kosovských *tekijí*. Z původního „svazu“ se tak stalo „společenství“ (srbochorv. *zajednica*, alb. *bashkësia*) a zkratka se tak změnila na ZIDRA. Společenství vydávalo svůj vlastní, dvojjazyčný věstník pod titulem *Bilten Hu* (srbochorv.), resp. *Buletin Hu* (albánsky). Členy společenství bylo počátkem devadesátých let dvanáct *tariq*, uznaných jako „autentické“, z nichž devět bylo v té době na prostoru Jugoslávie stále aktivních.²⁷ Pro představu o současné rozšířenosti jednotlivých *tariq* na území Kosova lze uvést výsledky Duijzingsova osobního průzkumu, uskutečněného v roce 1986. Žádný novější přesný přehled se autorovi této práce nepodařilo získat. Duijzings před dvaceti lety napočítal na Kosovu přibližně šedesát funkčních *tekijí* a tvrdí, že do doby psaní jeho práce koncem devadesátých let se situace nijak výrazně nezměnila. Nejrozšířenější *tariqou* podle něj byla *chalwātija* s deseti *tekijemi*, řádu *sa'dija* patřilo sedm aktivních *tekijí*, po šesti měly na Kosovu řády *qādirija* a *rifā'ija*. Tyto čtyři řády jsou svým zastoupením nejvýznamnějšími *tariqami* jak na Kosovu, tak v Republice Makedonii.

²⁵ Šerif AHMETI, *Kosovska pseudo učenja tesavufa*. V: *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ*, 1979, 282-285.

²⁶ Mehmed HANDŽIĆ, *Pitanje tekija u Jugoslaviji*. V: *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ*, 1979, 263-270. Jde o přetisk článku zveřejněného ve stejném věstníku v roce 1934.

²⁷ Členy ZIDRY byly i tři *tariqy*, které již z Balkánu prakticky vymizely: *mawlāwija*, *disūqija* a *bajrāmija*.

Další dosud aktivní řády v tomto regionu jsou počtem svých členů nebo přívrženců a také počtem *tekijí* (na Kosovu mají jednu či dvě) již podstatně menší. Jsou to řády *šādīlīja*, *naqšbandīja*, *bekātšīja*, *malāmīja* a *sinānīja*.²⁸

Zajímavá je sociologická dimenze nového rozkvětu *tariq* na Kosovu v posledních třiceti letech. Jednak je nápadné, že hustota *tekijí* je v jihovýchodním a východním Kosovu (část zvaná albánsky Dukagjini a srbsky Metohija) mnohem vyšší, než v ostatních částech provincie. Tyto oblasti jsou zároveň nejchudšími částmi Kosova. A jednak je zřejmé, že se podpora derviškých řádů přesunula oproti osmanskému období z měst na venkov. Jediným větším městem v jihovýchodním Kosovu, s osmanským centrem a tradičním městským obyvatelstvem, je Prizren. Autorita *tariq* je ale u jeho městských obyvatel poměrně malá. Naproti tomu mají šejchové *tekijí* velkou podporu v okolních vesnicích (a mnohé *tekije* také na vesnicích fungují) a v menších městečkách spíše rurálního charakteru, jako je Đakovica či Orahovac.²⁹ Popovic si dobře všímá právě tohoto přesunu těžiště *tariq* z města na venkov, mezi nejchudší vrstvy zemědělského obyvatelstva, kterým mnohdy značně heterodoxní praktiky dervišů a silná autorita šejcha vyhovují.

Na Kosovu jsou prakticky všechny *tekije* čistě albánské, to znamená, že místní Turci a slovanští muslimové se derviškého života neúčastní. V Republice Makedonii existují *tekije*, kde je šejchem makedonský Turek, nicméně většina tureckého obyvatelstva z Makedonie postupně emigrovala do Turecka a s ním i mnozí šejchové *tekijí*, což znamenalo pro tyto řádové domy konec. Zajímavým novým jevem je ale rozkvět derviškých aktivit mezi muslimskými Romy jak na Kosovu, tak v Republice Makedonii. Zde se nabízí určitá sociální paralela: rozšíření *tariq* na chudém kosovském venkově a nyní rozšíření mezi městskou chudinu v prostředí romských čtvrtí. Romské *tekije* fungují jako etnicky vyhraněné, čistě romské a byly v některých případech založeny „odpadlíky“ od jiné, „multietnické“ (albánsko-romské) *tekije* téhož řádu.³⁰ Vedle kosovského města Prizrenu byly zatím tyto romské dervišské aktivity pozorovány také v Šutce, obrovském romském předměstí makedonské metropole Skopje. Vzhledem k tomu, že romští šejchové a derviši nemají valně vzdělání ani na poměry derviškých řádů, bude zajímavé sledovat,

²⁸ Ger DUIJZINGS, c.d., 112.

²⁹ Šejchové *tekijí* v tomto zemědělském a chudém prostředí Kosova mají skutečně obrovskou společenskou autoritu. Nejen, že jsou prvními, za kterými se chodí v otázkách sňatku, rozvodu a podobně, ale někteří z nich byli schopni také účinně řešit problémy mezi jednotlivými albánskými klany, spojené s tradičním albánským právem, zvaným Lek Dukagjini, tedy formou krevní msty.

³⁰ Duijzings navštívil romské *tekije* řádu *rifā'īja* na romských předměstích Prizrenu. Tyto *tekije* nejsou členy sdružení ZIDRA. Zajímavé je, že šejchové a derviši z jiných, neromských *tekijí* téhož řádu existenci těchto romských popírají, jak zjistil autor této práce z vlastní zkušenosti.

jak daleko až může tato výrazně zlidovělá forma „islámské“ zbožnosti od ideální ortodoxie zajít.

V Republice Makedonii je dnes síť *tekijí* o něco řidší, než na Kosovu, nicméně proces jejich obnovy byl podobný. Nathalie Clayer v době psaní své skvělé práce o řádu *chalwātija* (přelom osmdesátých a devadesátých let) pozorovala v Makedonii stagnaci tohoto do té doby nejrozšířenějšího řádu, ke kterému patřilo sedm *tekijí*, všechny pocházející již z osmanské doby. Naopak řád *rifā'ija* byl v té době na značném vzestupu.³¹ Tato *tariqa* měla v Makedonii rovněž sedm *tekijí*, ovšem všechny byly založeny teprve v relativně nedávné době, tj. během sedmdesátých či osmdesátých let. Kromě uvedených *tekijí* napočítala Clayer v té době v Makedonii tři *naqšbandijské zāwīje*, dvě *zāwīje* řádu *malāmija* a po jedné *tekiji* řádů *bekātšija*, *qādirija* a *sa'ūdija*.³²

Funkce šejcha *tekije* se u většiny *tariq* v oblasti, s výjimkou *bekātšije*, dědí z otce na syna. Příslušníci a sympatizanti *tekije* se podle stupně zasvěcení dělí většinou na *muhiby*, *muridy*, derviše a nakonec *šejchy*. Zástupcem šejcha v *tekiji* je *vekil*. Dnes již derviši v *tekijích* nežijí komunitní život, jako tomu bývalo dříve. Mají své rodiny a svá zaměstnání a do *tekije* chodí ve volném čase za účelem její údržby a samozřejmě za účelem společných modliteb a *zikrů*. *Tekije* mívají velmi příjemnou atmosféru, v komplexu bývá nádherná zahrádka, jejíž květenu opečovávají derviši a součástí nádvoří a zahrádky bývá velmi důvtipné využití vody k osvěžení celkové atmosféry.³³ Od začátku sedmdesátých let se také začal řešit fyzický stav mnohdy velmi zanedbaných a zchátralých *tekijí*. Velké *tekije*, například *tekije chalwātijského* řádu v Prizrenu a Orahovci byly z iniciativy jejich šejchů rekonstruovány, jiné *tekije* v menších obcích byly zbourány a zcela nově postaveny. Každá z *tekijí* sestává ze dvou hlavních místností: *semahane*, kde se odehrávají společné *zikry* a *muhabet odası* (nebo také *kahve ocağı*), kde se derviši scházejí za společenskými účely a kde jsou také přijímáni hosté. Kromě toho bývá nedílnou součástí *tekijí turbe*, čili hrobka, kde jsou pohřbeni všichni předchozí šejchové a někdy i derviši dané *tekije*. Součástí *tekijí* bývají také knihovny, obsahující mnohdy poměrně stará (a většinou persky či osmanskou turečtinou psaná) díla, týkající se sufizmu a daného dervišského řádu. Některé *tekije* a

³¹ Nathalie CLAYER, *Mystiques, état et société*, 327.

³² V balkánských realitách spočívá rozdíl mezi *tekijí* a *zāwījí* (v balkánských jazycích *zavija*) v tom, že *tekija* je samostatně stojící řádový dům, postavený už přímo za tím účelem, zatímco *zāwīja* je menší a umístěná v domě (v prostoru obydlí) svého šejcha, který ji tak mohl zřídít z některých přízemních místností svého obytného domu apod.

³³ Nádhernými dochovanými a dosud funkčními *tekijemi* z osmanské doby na Balkáně jsou *qādirijská* Hadži Sinanova *tekija* v Sarajevu, *chalwātijská tekija* v samotném centru kosovského Prizrenu nebo *bektāšijská tekija* Baba Arabati v makedonském Tetovu.

**Obr. 23 – Baba Tair (Tahir) –šejch bektášijské tekije
v Tetovu v Republice Makedonii**



Mimo Albánie mají *bektášijové* na Balkáně pouze dvě *tekije* v Republice Makedonii a jednu na Kosovu. Nádherná tetovská *tekije* sloužila v komunistické době jako hotel.

jejich knihovny na Kosovu bohužel lehly popelem během kosovského konfliktu v letech 1998/99.³⁴

Pravidelná dervišská seance, *zikir*, na něž se derviši schází většinou jednou týdně do své *tekije*, má různé podoby. Některé řády, jako je *naqšbandija* nebo *chalwātija*, provozují poklidný *zikir*, spojený se zpěvem *ilahijí* (náboženských písní) a specifickým typem dýchání, který vede k pocitům transu. Jiné řády ale používají při některých příležitostech i poměrně „exotické“ a násilné sebezraňující praktiky (v balkánském

³⁴ Takovou *tekijí* byla například jediná fungující *bektášijská tekija* na Kosovu ve městě Đakovica. Celý komplex na městské *čaršiji* byl zničen a zbylí derviši se jej nyní pokoušejí alespoň částečně obnovit.

prostředí zvané *idžra*), doprovázené hlasitou hrou na různé hudební nástroje.³⁵ S těmito praktikami jsou dnes na Balkáně spojeny především řády *rifāʿija* a *saʿdija*. A právě *rifāʿija* s těmito velmi heterodoxními přístupy a aktivitami získává na popularitě mezi chudým romským městským obyvatelstvem. Takto popisuje Duijzings vlastní zážitek z hlavní *rifāʿijské* (albánské, nikoli romské) *tekije* v kosovském Prizrenu, kterou vedl do své smrti v roce 2004 šejch Džemali (Xhemali Shehu), šéf ZIDRY. Na popisovaném rituálu, který se každoročně koná kolem 21. března u příležitosti oslavy *Sultani-nevruz* (příchod perského nového roku), se v prizrenské *tekiji* sešlo asi osmdesát dervišů:

„Monotónní zvuk a uchvacující rytmus zpěvů, které trvají několik hodin, je pro posluchače zároveň i fyzickým zážitkem. Derviši pohybem svých těl vpřed a vzad ve zrychlujícím se tempu hudby, za zpěvu, hlasitých výkřiků a hlubokého dýchání v rytmu hudby pomalu upadají do transu. Poté, co šejch propíchně tváře mladým a nezkušeným dervišům, rituál se přiblíží svému vyvrcholení, když šejch a někteří starší derviši začnou produkovat ohlušující zvuk činely a bubínky. Nyní přijde řada na několik náboženských virtuosů, čtyři staré dervíše, kteří tančí s dlouhými jehlami, nabodávají se na ně a nakonec si jimi propíchnou svá hrdla a tváře. Kolem nich přitom stojí ostatní derviši, kteří scénu pozorují, pohybují svými těly a drží v zubech jehly, probodnuté zároveň skrze tváře. Nakonec šejch uchopí meč, protáhne jej pomalu mezi svými rty a ostřím jej položí na holé břicho staršího dervíše, ležícího na zemi. Poté, co šejch zvedne meč, opakuje proceduru s jiným dervíšem, tentokrát mu však položí meč na hrdlo. Nohama na ostří meče pak postaví malé dítě, se kterým takto obchází dokola. Nakonec si šejch probodne vlastní tváře dlouhým mečem.“³⁶

Zikry kosovských a makedonských dervišů byly několikrát filmově zdokumentovány. Nejméně čtyři dokumenty byly natočeny v šedesátých a sedmdesátých letech jugoslávskými a německými filmaři v *tekijích* v Prizrenu a Orahovci a na velmi cenném dokumentu, natočeném v roce 1951, je také značně násilný *zikr* v *rifāʿijské tekiji* v makedonském Skopje. Derviši této *tekije* byli tehdy Turci, kteří zanedlouho odešli do Turecka.³⁷

³⁵ Slovo *idžra* používané balkánskými derviši je zřejmě zkomolenina arabského (a následně tureckého) termínu *idžrāh*, znamenajícího poranění.

³⁶ Ger DUIJZINGS, c.d., 109.

³⁷ Údaje o dokumentárních filmech viz Darko TANASKOVIĆ: *Présentation de cinq témoignages filmés sur les ordres mystiques yougoslaves*, 103.

Po velikém rozkvětu *tarīq* na Kosovu a částečně v Makedonii v sedmdesátých a osmdesátých letech se nyní zdá, že popularita řádů u převážně albánského obyvatelstva od devadesátých let stagnuje (nieméně zřejmě neklesá). Nadále si šejchové udržují silný vliv v oblasti jihozápadního Kosova a v některých částech Makedonie. Vše nasvědčuje tomu, že zlidovělé *tarīqy*, spočívající spíše na principu osobního prožitku a oddanosti autoritě šejcha, než na intelektuálním rzjímání, mají nadále šanci udržet se spíše u venkovského a nevzdělaného obyvatelstva. Trend posledních dvou desetiletí, kdy se sufismus dostává mezi romskou městskou chudinu některých balkánských měst a kdy vznikají čistě romské *tekije*, které nejsou začleněny ani v „rebelujícím“ sdružení kosovských a makedonských *tarīq*, tuto domněnku nadále posiluje.

III.ad Současná situace *tarīk* v Albánii a Bosně

Zákaz náboženských aktivit a projevů Hoxhovým režimem v Albánii v šedesátých letech 20. století se týkal také derviškých řádů, které byly do té doby a především pak před druhou světovou válkou v Albánii hojně přítomny.³⁸ Stejně jako „velké“ náboženské komunity byly i *tarīqy* po roce 1945 postupně likvidovány, až přišel definitivní konec v roce 1967. Popovic a Clayer udávají úctyhodné počty *tekijí* některých *tarīq* v Albánii před druhou světovou válkou, především nejrozšířenější *chalwātija*, která měla údajně až 150 *tekijí*, *bektāšija*, která tehdy měla mít po celé zemi něco mezi 43 a 68 funkčními *tekijemi* (údaj pro rok 1945) nebo *qādirija* s asi 25 *tekijemi*.³⁹ Mezi ostatními *tarīqami*, aktivními v Albánii před druhou světovou válkou, byly *rifāʿija*, *saʿdija* a *tidžānija* (poslední jmenovaná byla v post-osmanském období přítomna pouze v Albánii), které byly spolu s *qādirijí* od roku 1936 ve společném sdružení *Drita Hyjnore* [Posvátné světlo]. Mezi lety 1945 a 1967 měly všechny tyto *tarīqy* status nezávislé náboženské komunity. Pro nejdůležitější dervišký řád v zemi, *bektāšiji*, se stala během komunistického období duchovním centrem *tekija* v americkém Detroitu. Už v roce 1944 tam z Albánie emigroval významný *bektāšijský* šejch Baba Rexhepi a shromáždil kolem sebe během doby své emigrace početnou skupinu albánských *bekātšijů*, žijících v USA.⁴⁰ Po přesunu ústředí *bektāšizmu* z Turecka do Albánie se tak hlavní stan této *tarīqy* posunul ještě mnohem dále na západ. Baba Rexhepi v Detroitu za přispění prací

³⁸ Kvalitní a podrobnou studii k derviškým řádům na území dnešní Albánie před rokem 1912 je Nathalie CLAYER, *Albanie, pays des derviches*.

³⁹ Srv. Alexandre POPOVIC, *Les ordres mystiques musulmans du Sud-Est européen* a Nathalie CLAYER, *Islam, State and Society in Post-Communist Albania*.

⁴⁰ *Bektāšijové* používají pro šejcha *tekije* termín *baba* (turecky „otec“).

západních islamologů a orientalistů usilovně pracoval na doktrinální revizi *bektāšizmu* s cílem očistit jej od zlidovělých nánosů. Výsledkem jeho intelektuální aktivity byla práce *Islámská mystika a bektāšizmus*, kterou dokončil počátkem sedmdesátých let.⁴¹

Obnova derviškých řádů v Albánii po roce 1990 byla ještě těžší, než reaktivace hlavních náboženských komunit v zemi.⁴² Zatímco oficiální sunnitské islámské společenství získávalo a dosud získává značné prostředky od islámských organizací ze zahraničí, *tarīqy* takto štědré sponzory neměly. V zoufalé situaci se obrátily na ideologicky relativně nejbližšího potenciálního sponzora – ší'itský Írán.⁴³ Ten pochopil svoji šanci v boji s konkurenčním saúdským ideologickým vlivem v této zemi, kde mívali *bektāšijové* a další *tarīqy* značný vliv a nějakou pomoc přeci jen poskytl. V roce 1992 byla znovuotevřena hlavní *bektāšijská tekije (kryegjyshata)* v hlavním městě Tiraně. Sídli zde současná hlava *bektāšizmu (kryegjysh)*, Baba Reshat Bardhi. Ve snaze o obnovu *bektāšijského* „kléru“ přijal nabídku Íránu a odeslal několik *bektāšijů* na studia na náboženské učiliště v íránském Qomu. Někteří pozorovatelé tento krok označují za začátek kompletní ší'izace *bektāšizmu*.⁴⁴ Skutečností je, že například v *bektāšijském* tisku jsou dnes velmi často publikovány práce a články íránských ší'itských myslitelů, stejně tak ší'itská ikonografie je dnes přítomna v mnoha *bektāšijských tekijích*. *Tarīqa* také navázala kontakty s různými ší'itsky orientovanými skupinami v zahraničí. Zdá se tedy, že průnik ší'ity do albánského prostředí skrze místní *tarīqy* (nejen *bektāšije*) úspěšně probíhá.

Od druhé poloviny devadesátých let mezi albánskými *bektāšiji* krystalizovaly dva názorové proudy v otázce dalšího ideologického a společenského směřování této *tarīqy*. Podstatnou součástí rozporu byl ale bez pochyby také boj o moc v potenciálně vlivném *bektāšijském* společenství. Zosobněním těchto směrů byli na jedné straně Baba Selim, šejch *tekije* ve městě Fushë-Krujë a na druhé straně oficiální hlava *bektāšizmu* Baba Reshat Bardhi v Tiraně. Zatímco Baba Selim se klonil k myšlence přiblížit *tarīqu* oficiálnímu sunnitskému Islámskému společenství Albánie (na znak toho nechal vedle své *tekije* postavit mešitu) a stát se tak jednou částí širokého islámského duchovního světa, *kryegjysh* Baba Reshat Bardhi zastával zcela autonomní postavení *bektāšijské* komunity mezi náboženskými společenstvími Albánie. Ideologicky se přitom inspiroval pojetím

⁴¹ V albánském originále nese kniha název *Misticizma islame dhe bektashizma* a podruhé vyšla již v Albánii v roce 1995.

⁴² Baba Rexhepi jako hlava světového *bektāšizmu* zemřel ve své *tekiji* v Detroitu v roce 1995. Poté se opět centrum přesunulo do znovuotevřené hlavní *tekije* v albánské Tiraně.

⁴³ Pomoc Íránu derviškým řádům v Albánii se ale kvantitativně vůbec nedá srovnávat s pomocí mezinárodních islámských organizací sunnitskému Islámskému společenství.

⁴⁴ Viz Rajwantee LAKSHMAN-LEPAIN. *Albanie: les enjeux de la réislamisation*, 147.

Obr. 24–Mohutná ší'itská ikonografie dnešních bektāšijských *tekijí* v Albánii

Interiér hlavní bektāšijské *tekije* v Tiraně dnes zdobí oběi sochy Hacı Bektāše Veliho a imáma ʿAlího, bektāšijských světců. Ikonografie v sunnitském islámu naprosto nemyslitelná.

bektāšizmu u albánských nacionalistických ideologů konce 19. a počátku 20. století. Toto pojetí staví *tarīqu* do protikladu k sunnitskému islámu, zobrazovanému jako zpátečnický, orientální, fundamentalistický apod. a *bektāšizmus* oproti němu vyzdvihuje jako nepolitický, pokrokový, tolerantní a hluboce duchovní, jako most mezi křesťanstvím a islámem a jako národní náboženství Albánců.⁴⁵ Naim Frashëri, který v 19. století *bektāšizmus* využil pro své albánské národní myšlenky, byl nově zahrnut do učení řádu a

⁴⁵ K nedávnému vývoji v srdci albánského *bektāšizmu* viz Nathalie CLAYER, *Religion et nation chez les Albanais*, 416–420.

v některých extrémních případech dokonce považován za jednoho z *bektāšijských* světců. V duchu tohoto pojetí byly také na zatím posledním, 7. Světovém *bektāšijském* kongresu v Tiraně v roce 2000 přijaty nové stanovy *bektāšizmu*.⁴⁶ Řád se nyní snaží se také „sociálně“ modernizovat, tedy zaměřit se na získání sympatizantů především mezi moderně vzdělanou městskou mládeží a inteligencí. Za tímto účelem jsou organizovány vědecké, historické a kulturní akce, aby byla prezentována vědecká komponenta, dodávaná k tradičnímu *bektāšijskému* učení a praktikám. I přes tento vývoj se v poslední době ale zdá, že již poměrně starý Baba Reshat Bardhi je spíše symbolickou hlavou řádu a skutečnou autoritou je Baba Selim, který absolutní autonomii *bektāšizmu* nakloněn nebyl. Tato nejvýznamnější albánská *tariqa* tak dosud hledá svou doktrinální i společenskou budoucnost.

Po materiální stránce by *bektāšijové*, stejně jako sunnitská obec, velmi získali restitucí náboženského či „církevního“ majetku, která je ale prozatím v nedohlednu. Jedinými finančními zdroji jsou tak samotní aktivní věřící, především americká a turecká diaspora. Obnova *tekijí* v Albánii jde proto pomalu a dosud byly obnoveny jen některé z nich, zdaleka nedosahující předválečného počtu.

Ostatní dervišské řády v Albánii po roce 1990 rovněž obnovovaly svoji činnost. Nejaktivnější byla i před válkou velmi silná *chalwātija*. Jeden z jejích šejchů, Muamer Pazari, se postavil do čela snah o koordinaci aktivit albánských *tariq*. V roce 1994 byla na zakládajícím kongresu ustavena *Národní alevitská rada Albánie*, sdružující sedm albánských dervišských řádů.⁴⁷ V čele rady stanul Pazari. Na kongresu zazněla hesla o tom, že *tariqy* jsou součástí oficiálního Islámského společenství, v čemž byly znát snahy o dosažení většího uznání ze strany IZ. Zdá se ale, že koordinační záměry Pazariho nesklízí kýžené úspěchy a jednotlivé *tariqy* se práce v radě příliš neúčastní. Na obnově některých řádů, jako je *rifāʿija* a *saʿdija*, se velkou měrou podílely a podílejí šejchové z Kosova a Republiky Makedonie. Aktivity řádů *tīdžānija* a *qādirija* v Albánii jsou dosud velmi slabé, o dalších nemá autor této práce informace. I přes veškeré snahy o obnovu *tariq* a *tekijí* v Albánii se zdá, že tyto dervišské řády zatím jen velice stěží nabývají alespoň malou část společenské autority a významu, kterému se těšily v předválečné době a kterému se dodnes těší *tariqy* na sousedním Kosovu.

⁴⁶ První poválečný kongres, 6. Světový *bektāšijský* kongres se konal v roce 1993 v Tiraně. Sjeli se na něj delegáti z Albánie, USA, Republiky Makedonie, Kosova a Turecka. Bylo zde rozhodnuto, že *bektāšijský* řád zůstane nadále samostatnou náboženskou institucí a nestane se součástí hlavního sunnitského Islámského společenství.

⁴⁷ Termínem *alevitský* se v balkánském prostředí často rozumí prostě neortodoxní, případně nesunnitský a může se tak vztahovat i k *tariqám*, které nemají s tureckou nebo syrskou sektou *alevitů* nic společného.

V Bosně a Hercegovině pokračoval život *tekijí* po normalizaci vztahů s Islámským společenstvím nerušeným a nikterak překotným tempem. *Tarīqy*, sdružené v *Tarikatském centru*, jsou považovány za součást IZ. Hlavním a nejrozšířenějším řádem v Bosně je nadále *naqšbandija*, což činí Bosnu odlišnou od ostatních oblastí Balkánu, kde jsou dervišské řády aktivní. Donedávna byly její *tekije* geograficky omezeny jen na střední Bosnu a Sarajevo. Zatímco v Sarajevu bylo vždy více řádů a také více *naqšbandijských tekijí*, na bosenském venkově působila v posledních staletích jen *naqšbandija*. Hlavní pozice v řádu a místa šejchů *tekijí* zastávají především příslušníci šejchovských rodin Hadžimejlić a Sikirić. Kontinuitu fungování řádu v Bosně v posledním století přitom zajistily především venkovské *tekije* v obcích Vukeljići (část obce Živčići) a Oglavak v blízkosti středobosenského městečka Fojnica.⁴⁸ Tyto *tekije* stojí za šířením *naqšbandije* ve venkovských oblastech střední Bosny v 19. století. Některé *tekije* byly v devadesátých letech obnoveny, například v Travniku či Jajcích, jiné zcela nové (v Sarajevu na Mejtaši) vznikají a řád se tak šíří i mimo tradiční prostor střední Bosny.⁴⁹ *Naqšbandija* má tak dnes v Bosně a Hercegovině více *tekijí*, než měla v době zákazu dervišských řádů v roce 1952. Zakládání nových *tekijí* není nijak centrálně řízeno, jedná se o iniciativu jednotlivých dervišů a šejchů. Šejchové musí ale nejprve dosáhnout svého postavení pod vedením již uznaného šejcha řádu, od něhož v případě dospění do potřebného stádia znalostí získá tzv. *hilafetnamu*, tedy oprávnění k plnění funkce šejcha.⁵⁰ Zajímavým počinem současného šejcha vukeljićské *tekije* Mesuda Hadžimejliće je výstavba *tekije-hastahane* v nedaleké obci Kačuni. Moderní budova obsahuje vedle klasického vybavení *tekije* (*semahana, kahve-ocağı*) také léčebnu s několika pokoji a lůžky pro duševně nemocné. Šejch Mesud se rozhodl k vybudování léčebny proto, že v důsledku bosenské války mnoho lidí v Bosně onemocnělo duševními chorobami a poválečnými traumaty, s nimiž si psychiatrie neví rady. Navázal tak zároveň na tradici, kdy lidé vyhledávali u šejchů léčbu různých zdravotních problémů.⁵¹ Vedle tohoto etablovaného *naqšbandijského* řádu, který se rozšířil z uvedených tradičních středobosenských *tekijí*, ale autor této práce narazil během výzkumu v Sarajevu také na jiný typ *naqšbandije*, která

⁴⁸ *Tekija* ve Vukeljići /Živčići byla založena kolem roku 1780 místním rodákem Huseinem-babou Zukićem, který za studií v Istanbulu vstoupil do řádu a po návratu jej začal šířit v okolí své obce. Po Zukićovi se stal šejchem *tekije* Turek Muhamed Mejli-baba, který přišel z Anatólie a od něhož pochází i dnešní šejchovská rodina Hadžimejlić (poslovanštěním jména Hadži Mejli).

⁴⁹ Kopie historické *tekije* byla v posledních letech postavena v centru Tuzly, *naqšbandijské* aktivity se objevily i v severní Bosně, konkrétně ve městě Ključ.

⁵⁰ *Hilafetnamu* mohou budoucí bosenští šejchové získat buď od již ustaveného bosenského šejcha, anebo jí získávají během svých studií u šejchů v jiných muslimských zemích, jako například současný předseda Tarikatského centra a šejch *naqšbandijské* *tekije* v Kačuni (viz dále) Mesud Hadžimejlić, který přijal v roce 1974 *hilafetnamu* od jistého šejcha Badruddína °Ābidīho v Sýrii.

⁵¹ K výstavbě *tekije-hastahany* v Kačuni viz časopis *Preporod*, č.707, 15.5.2001, s.12.

nemá historicky s uvedenými *tekijemi* nic společného. Tito *naqšbandijové*, kteří se hlásí k odnoži zvané *chālīdīja*, mají svoji *tekiji* v centru Sarajeva v obyčejném bytovém domě. Její šejch, mladý Nedžad Ćeman, se do kontaktu s řádem dostal během svých islámských studií v Jordánsku v devadesátých letech a později odjel na studium k šejchovi tohoto

Obr. 25–*Zikr* v bosenské *tekiji*



Zikry v bosenských *tekijích* jsou nenásilné, jejich součástí je zpěv *ilahijí* (náboženských písní), rytmické pohyby a zvláštní způsob dýchání, navozující u dervišů pocit transu. Obrázek z pravidelného *zikru* z *naqšbandjské tekije-hastehany* v Kačuni ve střední Bosně. Snímek byl pořízen autorem studie v březnu 2006.

řádu do východotureckého *Menzilu*.⁵² *Tekiji* v Sarajevu založil před několika lety. Podle Ćemana mají v celé Bosně několik stovek až tisícovek příznivců (*muridů*), které při svých pravidelných cestách na různých místech v Bosně navštěvuje. *Chālīdīja* pěstuje tichý, meditativní *zikr* (denně se *muridi* scházejí na *halku*, tedy typ *zikru*, 45 minut před večerní

⁵² Nedžad Ćeman (nar. 1969) vystudoval islámské vědy v Jordánsku v letech 1991-96 a nyní působí jako zaměstnanec oficiálního Islámského společenství ve funkci učitele náboženské výuky na základní škole. Řád má s IZ velmi dobré vztahy.

modlitbou), proto není příliš nápadná.⁵³ Zdá se, že členství v řádu má velký sociální význam pro jeho příslušníky, kteří se pravidelně v *tekiji* druží a navzájem se (i materiálně) podporují.⁵⁴

V Bosně a Hercegovině je ostatních *tarīq* velmi málo. Mimo *naqšbandīji* má jediné *qādirīja* svoji tradiční *tekiji*, a to nádhernou historickou Hadži Sinanovu *tekiji* v centru Sarajeva. Nedávno byla rovněž v Sarajevu otevřena *qādirījsko-badawījská tekija*, o jejím fungování a pozadí ale nemá autor této práce prozatím žádné bližší informace. Určitou přítomnost si v Bosně zachovává i *mawlāwīja*, nikoliv ovšem institucionální, nýbrž duchovní. *Mawlāwīja* jako řád byla na Balkáně přítomna po celou osmanskou dobu, poté ale postupně zcela zmizela (poslední *tekija* tohoto řádu v makedonském Skopje ukončila činnost v roce 1954). V Sarajevu se ale skupina *ulemy* i dervišů po téměř celé komunistické období zabývala odkazem duchovního otce *mawlāwīje*, Dželaluddina Rūmīho a pořádala tzv. katedru *Mesnevije*, kde byla čtena a studována Rūmīho díla. V padesátých a šedesátých letech se katedra konala v soukromých domech, později se přesunula do mešit a *tekijí*. Vyvrcholením celoroční práce katedry je tzv. akademie Šebi Arus, která se koná každý rok 17. prosince, v den úmrtí *Mevlany* Rūmīho.⁵⁵

V bosenských *tekijích naqšbandījského a qādirījského řádu* se většinou dvakrát týdně (zpravidla ve čtvrtek a v neděli večer) konají po večerní modlitbě pravidelné *zikry*, trvající několik hodin. Šejch nebo *vekil* (zástupce šejcha) si při *zikru* sedne zády k *mihrábu* a derviši (*muridi* a derviši) se posadí kolem do kroužku. Následují recitace koránu, zpěv *ilahijí* (náboženských písní v bosenštině nebo turečtině), provolávání božích jmen za koordinovaného rytmického pohybu těl a hluboké dýchání, přivádějící mysl do stavu transu. Dnešní bosenské *zikry* nejsou násilné, jako u některých řádů na Kosovu a v Republice Makedonii, nejsou ale (s výjimkou zmíněné *naqšbandīje-chālīdīje*) ani úplně tiché či meditativní. Podle některých náznaků se ale i v Bosně při zvláštních příležitostech konají *zikry s idžra* (sebezraňováním), jsou však zcela uzavřené a před širší veřejností tajené. Dervišské řády v Bosně, na rozdíl od Kosova, nemají výrazný společenský význam a věřící v nich nacházejí především duchovní uspokojení. Autorita šejcha nebývá tak silná, jako na venkovském Kosovu. V posledních patnácti letech je znát zvýšený zájem o účast na *zikrech* a o sůfismus obecně, který se odráží i ve stále se zvyšujícím počtu *tekijí*. Na

⁵³ Duchovním centrem pro bosenskou *chālīdīji* zůstává nadále zmíněná *tekije* v tureckém Menzilu. *Muridi* ze sarajevské *tekije* tam často odjíždějí za svým tureckým šejchem. V Bosně začal řád vydávat svoji verzi v Turecku již delší dobu vycházejícího časopisu *Semerkanđ*.

⁵⁴ Informace o řádu *naqšbandīja-chālīdīja* v Bosně se zakládají na osobním rozhovoru autora práce se šejchem sarajevské *tekije* Nedžadem Čemanem v Sarajevu dne 12.3.2006.

⁵⁵ *Mesnevije* je srbochorvatská /bosenská forma názvu slavného Rūmīho díla Dvojverší a Šebi Arus je název jednoho z Rūmīho gazelů.

pravidelných *zikrech*, konaných dvakrát týdně, se například v *tekiji-hastahane* v Kačuni schází několik desítek *muridů*. Věkový průměr je velmi nízký, většinou přítomných bývá méně do 35 let. Mnozí z nich donedávna neměli k víře žádný vřelejší vztah a islám neproaktivovali. Oslovila je právě až atmosféra *zirků* a „duchovní cvičení“, které *tekije* poskytují. Každý *zirk* je zároveň společenskou záležitostí, po jeho skončení se *muridi* druží při kávě a sladkostech dlouho do noci.⁵⁶ V tomto novodobém zájmu se Bosna neliší od jiných muslimských oblastí, ani od západních zemí, kde se sufismus stal také určitou módou. Zajímavé bude sledovat, zda se v Bosně budou ujímat i zde dosud nepřítomné řády, jako tomu bylo v případě *naqšbandije-chālidije*, které s sebou mohou přivážet bosenští studenti ze svých studijních pobytů v muslimských zemích.

Tab. 7 -Přehled dervišských řádů na Balkáně a jejich současných aktivit v jednotlivých oblastech

řád (v jihoslov. jazyku)	oblasti dnešního působení	poznámky
bajrāmija (bajramija)	-----	Dnes zřejmě již není na Balkáně aktivní, byla ala členem sdružení ZIDRA.
bektāšija (bektāšija)	Albánie, Kosovo, Republika Makedonie	V Albánii snaha o obnovu a doktrinní reformu (dnes odhadem 10-20 <i>tekijí</i>), na Kosovu 1 <i>tekija</i> (Đakovica), v RM 2 <i>tekije</i> (Tetovo, Kanatlarci).
disūqija (disukija)	-----	Dnes zřejmě již není na Balkáně aktivní, byla ala členem sdružení ZIDRA.
chalwātija (halvetija) ⁵⁷	Albánie, Kosovo, Republika Makedonie	Nejrozšířenější <i>tarīqa</i> na Kosovu a v RM, snaží se obnovit svou dříve hustou síť <i>tekijí</i> také v Albánii.

⁵⁶ Tyto postřehy autor získal během návštěvy *zikru* v *naqšbandijské tekiji-hastahane* v obci Kačuni ve střední Bosně a na základě rozhovoru se synem a zástupcem (*vekilem*) šejcha Mesuda Hadžimejliće Čazimem dne 5.3.2006.

⁵⁷ *Chalwātija* je dnes v Republice Makedonii a na Kosovu rozdělena na podřády *karabašija*, *hajātija* a *džarrāhija*.

malāmīja (melamīja) ⁵⁸	Kosovo	Několik <i>tekijí</i> na Kosovu.
mawlāwīja (mevlevīja)	-----	Jako <i>tariqa</i> na Balkáně již neexistuje, v Bosně v <i>tekijích</i> jiných řádů vzpomínkové akce na Dž. Rūmiho. Poslední <i>tekija</i> na Balkáně ve Skopje do 1954.
naqšbandīja (nakšibendīja)	Bosna a Hercegovina, Kosovo	Dnes nejrozšířenější <i>tariqa</i> v Bosně, jinde minimálně, snad jedna funkční <i>tekija</i> na Kosovu v Đakovici.
qādirīja (kaderīja)	Albánie, Bosna a Hercegovina, Kosovo, Republika Makedonie	1 <i>tekija</i> v Bosně (Sarajevu) a několik na Kosovu a v RM. Rovněž obnova řádu v Albánii.
rifāʿīja (rufaija)	Albánie, Kosovo, Republika Makedonie	Velmi aktivní na Kosovu a v RM, rovněž obnova <i>tekijí</i> v Albánii. Násilné praktiky, šíření romských <i>tekijí</i> na Kosovu a RM.
saʿdīja (saʿdīja) ⁵⁹	Albánie, Kosovo	Několik <i>tekijí</i> na Kosovu, snaží se o obnovu řádu v Albánii.
sinānīja (sinanīja)	Kosovo	Dnes zřejmě jediná <i>tekija</i> v kosovském Prizrenu.
šādīlīja (šazilīja)	Kosovo	Dnes zřejmě jediná <i>tekija</i> v kosovské Đakovici.
tīdžānīja (tidžanīja)	-----	Dnes zřejmě na Balkáně není aktivní, před druhou sv. válkou byla jen v Albánii.

⁵⁸ *Malāmīja* je specifický místní řád, který vznikl až v 19. století na území dnešní Republiky Makedonie. Zakladatelem řádu byl jistý Muhammad Nūr al-ʿArabī původem z egyptského města Tantā. Největší část života ale strávil ve Skopje, kde byl znám pod jménem Arap Hodža.

⁵⁹ *Saʿdīja* vznikla jako odnož *rifāʿīje*. Založil ji kolem roku 1300 Saʿduddīn al-Đžibawī z Damašku a odtud se řád šířil dále do Anatolie a na Balkán. Na Kosovo se *tariqa* dostala až poměrně pozdě, koncem 18. století. Derviši vykonávají sebezraňování (*idžra*) během prvních deseti dnů měsíce muharramu.

III.b Mezinárodní islámské organizace na Balkáně

Působení mezinárodních či zahraničních islámských organizací mezi balkánskými muslimy v devadesátých letech 20. století bývá spojováno se šířením přísných forem islámu mezi „mírumilovné“ a „tolerantní“ muslimy v balkánských zemích. Přestože k těmto praktikám především v Bosně během války a v Albánii v první polovině devadesátých let docházelo, jejich následky jsou relativně nepatrné a různá rigidní či fundamentalistická pojetí islámu oslovila jen velmi malou část místních muslimů. I přesto ale zůstávají tyto zahraniční aktivity důležitým aspektem vývoje balkánského islámu na konci 20. století a proto jim je věnována zvláštní podkapitola. Vznik a fungování islámských „humanitárních“ organizací obecně je téma poměrně málo zpracované a zaslouhovalo by většího odborného zájmu. Na těchto stránkách se autor alespoň stručně pokusí přiblížit pozadí jednotlivých organizací, působících na Balkáně, jejich strategii, konkrétní akce a projekty, které zde uskutečňují. Některá dnes domácí balkánská islámská hnutí a organizace vzešly nebo se alespoň inspirovaly aktivitami těchto zahraničních „aktivistů“, a to jak na ideologické, tak i organizační rovině. Mezinárodně politická situace konce devadesátých let a zvláště pak po útocích na WTC v září 2001 způsobila mezinárodním islámským organizacím těžkou ránu. Mnohé z nich byly obviněny z podpory terorizmu a musely být zrušeny, na jiných toto podezření ulpělo a dalším jejich aktivitám nebylo ze strany místních nebo mezinárodních bezpečnostních úřadů přáno. Dnes se zdá, že kapitola „divokého“ nástupu zahraničních islámských organizací na Balkán je uzavřena a aktivity těch z nich, které v regionu zůstaly, se stabilizovaly a zaměřily na konkrétní humanitární projekty, případně materiální pomoc oficiálním islámským společenstvím.

Pozadí vzniku nadnárodních či mezinárodních organizací, jejichž hlavním cílem bývá nejčastěji islámská misie (*da'wa*), které se ale velmi často prezentují (a prakticky tak většinou také fungují) jako organizace humanitární, je dosud v mnoha případech dosti nejasné. Islámská humanitární práce vychází z klasických požadavků islámu na vzájemnou solidaritu a podporu mezi věřícími. Instituce *zakātu*, tedy almužny, je prakticky udržováním fondu pro realizaci sociální solidarity a také pro šíření islámu. Na plnění tohoto fondu se teoreticky podílejí všichni muslimové. Takto je účel *zakātu* chápán islámskými předpisy. Vedle povinného *zakātu* mohou bohatí muslimové učinit bohubilý skutek věnováním dobrovolného příspěvku *sadaqa* ke stejným účelům. Moderní islámské humanitární organizace typicky shromažďují finance z darů majetných

muslimů, v dnešní realitě většinou z bohatých ropných arabských zemí, a naplňují tak moderními metodami tento klasický islámský princip.

Důležitým momentem pro vznik a rozkvet nevládních humanitárních islámských organizací byla válka v Afghánistánu v letech 1979 až 1989 a vyhlášení obranné svaté války, islámského *džihādu*, proti sovětským okupačním vojskům. Obrana půdy islámu (ovšem za praktické podpory Spojených států) byla v rozsáhlém měřítku v muslimském světě vnímána jako celoislámská záležitost a fondy těchto organizací se proto uspokojivě plnily. Již v Afghánistánu se projeví rozdíly ve statutech a v charakteru jednotlivých islámských organizací. Některé byly zřízeny přímo z popudu vládních kruhů některých muslimských zemích (saúdský Výbor pro podporu Afghánistánu), jiné vznikly z čistě soukromé iniciativy (*Maktab al-chadamāt*, u jehož vzniku stál také tehdy bohatý saúdský podnikatel Usāma bin Lādin). Část z těchto organizací měla v programu spíše přímou vojenskou (materiální i personální) podporu ozbrojenému *džihādu*, jiné se věnovaly skutečné humanitární práci s cílem pomoci lidem postiženým válečným konfliktem. Tato různorodost ve statutu a zaměření mezinárodních islámských organizací přetrvala dodnes.⁶⁰

Po skončení afghánského konfliktu se islámské humanitární organizace začaly stále více prosazovat i v jiných válečných oblastech, ale také v oblastech zasažených živelnými katastrofami, kde vyvíjejí podobnou činnost jako humanitární organizace ze západních zemí. To ukázala například ničivá vlna tsunami, která zasáhla jihovýchodní Asii o Vánocích 2004. Typické je, že se islámské organizace soustřeďují především na pomoc regionům, kde žije muslimské obyvatelstvo. Povědomí islámské solidarity a koncepce šíření islámu mírovými prostředky hraje v cílenosti islámské humanitární pomoci velkou roli.

Od osmdesátých let 20. století se objevovaly různě úspěšné snahy o koordinaci islámských humanitárních aktivit. Už během afghánské války byla v pákistánském Pešāvaru zřízena Rada islámské koordinace. V roce 1988 byla v Káhiře založena Světová rada pro islámskou misi a pomoc (*al-Madžlis al-‘ālamī li-d-da‘wa wa ‘l-ighāta*), která sdružovala arabské vládní i nevládní organizace podporující islámské aktivity vně arabského světa. Členy této rady jsou mimo jiné ministři náboženských záležitostí Saúdské Arábie, Kuvajtu, Spojených arabských emirátů a Egypta, dále některé velké polostátní organizace jako saúdská IIRO (*Internatinal Islamic Relief Organisation*, ar.

⁶⁰ Vznikem různých „džihádistických“ organizací v důsledku války v Afghánistánu se zabývá např. článek francouzského politologa Gillese KEPELA, který vyšel v češtině pod názvem *Od antikomunismu k terorismu. Vznik a vývoj mezinárodních brigád džihādu* v časopisu *Dějiny a současnost*, č.3/2004, s.3-11.

Haj'at al-ighāta al-islāmīja al-Ālamīja), organizace blízké islamistickému prostředí jako jsou súdánská *ad-Da'wa al-islāmīja* [Islámská výzva], egyptská *Ladžnat al-ighāta al-insānīja* [Výbor pro humanitární pomoc] blízká Muslimským bratřím nebo některé kuvajtské organizace pocházející z podobných kruhů, jako jsou *Džam'ijat ihjā' at-turāt al-islāmī* [Společnost pro oživení islámského dědictví], *Džam'ijat al-islāh al-idžtimā'ī* [Společnost pro sociální reformu] nebo *Ladžnat ad-da'wa al-islāmīja* [Výbor pro islámskou výzvu]. V saúdskoarabské Džiddě zase fungovala *Ladžnat al-ighāta al-Āmma* [Generální výbor pro pomoc], sdružující humanitární organizace ze Saúdské Arábie, odkud proudily největší prostředky islámské humanitární pomoci.

Útoky proti americkým a obecně západním cílům během devadesátých let, které vyvrcholily nálety na WTC v září 2001, vrhly na islámské humanitární organizace stín podezření, že jsou zneužívány pro extremistické cíle, k praní špinavých peněz a šíření radikálních islámských myšlenek. U některých organizací se skutečně podezření potvrdilo a byly rozpuštěny. Jiné pracují nadále, přesto je na ně na Západě (ale také v právě v balkánských zemích) pohlíženo s podezřením a jsou vystaveny přísnému dohledu a kontrolám. Dokonce i Saúdská Arábie, politický spojenec Spojených států, v nedávné době přistoupila k reorganizaci saúdské humanitární pomoci. Zasadila se například o zrušení organizace *al-Haramajn* [Obě svatá města], obviněné z podpory terorizmu a postavila humanitární organizace pod státní dohled.

III.ba Příklad mezinárodních islámských organizací na Balkán

Zahraniční a mezinárodní islámské organizace se začaly výrazně na Balkáně angažovat v letech 1991 a 1992. Jedním z hlavních impulsů k tomuto pronikání bylo vypuknutí války v Bosně a Hercegovině na jaře 1992, ve které byli jednou z bojujících stran bosenská muslimská -Bosňáci. Některé organizace se mezi bosenskými muslimy angažovaly již dříve, ale pro masivní nástup byla rozhodující právě až bosenská válka. Druhým důvodem pro příchod islámských organizací byl pád komunistického režimu v Albánii a katastrofální ekonomická situace této země na začátku devadesátých let 20. století. V obou zemích umožnily tuto islámskou angažovanost vládnoucí strany, nakloněné spolupráci s muslimskými zeměmi: v Bosně Izetbegovićova strana SDA a v Albánii pravicová Demokratická strana Saliho Berišy. Se situací v těchto dvou zemích kontrastuje prakticky nulová angažovanost podobných organizací v těch regionech s muslimským obyvatelstvem, kde byla politická a bezpečnostní situace relativně stabilní, nebo kde vládly režimy, které nebyly aktivitám „islámských charit“ nakloněny. To se týká především oblasti Sandžaku a Kosova, které byly v té době nedílnou součástí Miloševićovy srbsko-černohorské Jugoslávie. Zatímco v Sandžaku tato situace přetrvala víceméně dodnes, Kosovo se stalo během ozbrojeného konfliktu v letech 1998-99 dalším centrem aktivit mezinárodních islámských organizací. Přestože kosovská přechodná vláda a mezinárodní společenství, které na situaci na Kosovu dohlíží, nejsou k těmto organizacím tak vstřícní, jako v případě vládnoucích stran Bosny či Albánie, jejich přítomnost tolerují. Republika Makedonie byla vždy spíše místem ozvěn těchto aktivit, a to během bosenské i kosovské války, kdy se zahraniční islámské organizace snažily působit mezi bosenskými či kosovskými uprchlíky na makedonském území. Ostatní jejich aktivity tu ale byly poměrně slabé a makedonské úřady držely tyto organizace velmi zkrátka. Vzhledem k naprostému nedostatku informací nebude tato podkapitola vůbec pojednávat o situaci v Bulharsku.

Začátky spolupráce zahraničních islámských organizací s balkánskými muslimy je třeba hledat již v období „islámské obnovy“ v socialistické Jugoslávii v sedmdesátých a osmdesátých letech 20. století, jak již bylo uvedeno v kapitole zabývající se islámským školstvím v socialistické Jugoslávii. Není třeba dodávat, že v Albánii nemůže být o nějaké podobné spolupráci až do začátku devadesátých let ani řeči. Od počátku se jednalo o neformální styky, které nešly žádným způsobem přes státní instituce. Vztahy byly pěstovány přímo mezi jednotlivými organizacemi a jugoslávským Islámským společenstvím, nebo dokonce na individuální úrovni mezi jednotlivými bosenskými muslimy a zahraničními islámskými organizacemi. Počáteční a klíčovou úlohu v navázání

styků s některými organizacemi hráli studenti. Jednak jugoslávští muslimští studenti, kteří od šedesátých let vyjžděli studovat islámské vědy do muslimských zemí, jednak naopak arabští studenti, kteří přijížděli na odborná studia do Jugoslávie. Velkou roli v navazování těchto vztahů hráli stoupenci tzv. panislamistického proudu, kteří v té době neměli v oficiálním IZ žádný vliv. Nejznámější je případ dvou súdánských studentů – bratrů al-Hasanajn, kteří studovali v sedmdesátých a osmdesátých letech medicínu v Jugoslávii, kde se seznámili s místními „panislamisty“, mezi nimi např. i s Alijou Izetbegovićem. Někteří bosenští studenti (pro další vývoj jsou důležitá jména Hasan Čengi, Salih Čolaković nebo Mustafa Cerić) zase navazovali zárodečné kontakty v zahraničí. Velké projekty, na kterých se v době socialistické Jugoslávie podílely zahraniční islámské organizace, však byly v režii oficiálního IZ a zmíněné osobní vazby jsou důležité až pro aktivity po roce 1992.⁶¹ Ne vždy přitom byly jugoslávské úřady této pomoci nakloněny. Neskrývaly obavy z možného vměšování se donátorů z muslimských zemí do záležitostí muslimů v Jugoslávii a uplatňování jejich ideologického vlivu.

Se změnou vládnoucího režimu v celé Jugoslávii na samotném počátku devadesátých let nastaly proměny také v rozhodovacích strukturách oficiálního Islámského společenství. Režimu servilní a ve spektru islámských proudů velmi umírněná *ulema* byla na vedoucích postech nahrazena zástupci panislamistického proudu, kteří byli předtím komunistickým režimem pronásledováni a souzeni (procesy 1949 a 1983). S prvními parlamentními volbami v roce 1991 se tyto lidé dostali jak k civilní moci, kterou uchopili skrze svou Stranu demokratické akce, tak později k „církevní“ moci, když se zbavili různých konkurenčních proudů a dosazením Mustafy Ceriće na post *reis-ul-ulemy* v roce 1993 obsadili rozhodující místa v IZ Bosny a Hercegoviny. Především v těchto souvislostech je nutné vidět pronikání různých islámských organizací a proudů do Bosny a Hercegoviny.

Za symbolický počátek masivního zájmu islámských zemí a islámských organizací o Bosnu a Hercegovinu lze považovat Mezinárodní konferenci o ochraně lidských práv v BaH, která se konala v Záhřebu ve dnech 18. a 19. září 1992, tedy téměř po půl roce trvání bosenské války. Iniciátorem této konference byl tehdejší hlavní imám záhřebského Islámského centra Mustafa Cerić. Ten sezval na konferenci mnohé vlivné osobnosti muslimského světa, včetně zástupců nevládních organizací. Hlavním cílem této konference byla „islamizace“ bosenského konfliktu. Cerić zde tuto válku prezentoval jako

⁶¹ Tyto velké projekty byly čtyři a byla o nich řeč v předešlé kapitole: financování adaptace či výstavby školních budov pro Islámskou teologickou fakultu v Sarajevu (dokončeno 1977), pro *medresu* Isa-beg u Skopje (1984), pro *medresu* Alauddin v Prištině (1985) a financování výstavby islámského centra v Záhřebu (1987).

válku proti muslimům (s malým m) a jako útok proti islámu na Balkáně. Při té příležitosti vyzval *ummu*, tedy společenství všech muslimů světa, aby podpořila bosenský džihád. Tato interpretace bosenské války jako války čistě náboženské ostatně jen odrážela pohled rozšířený v celém muslimském světě, kde média v převážné většině referovala o vraždách bratrů muslimů a znásilňování sester muslimek rukou srbského křesťanského nebo nevěřícího agresora. Takto naservírovaný konflikt poměrně úspěšně mobilizoval světovou muslimskou veřejnost a Cerićova výzva nezůstala bez odezvy. Chorvatský Záhřeb se během bosenského konfliktu stal logistickým centrem mnoha islámských humanitárních organizací, jejichž náplní byly kromě samotných humanitárních aktivit především vojenská pomoc bosenským muslimům, a to po materiální i personální stránce. Část těchto organizací postupně vytvořila volné sdružení *Koordinace islámských humanitárních organizací*, fungující účelově pro koordinaci aktivit během bosenské války.

III.bb Typologie islámských organizací působících na Balkáně

Pro snazší orientaci ve spletených cestách a sítích mezinárodní islámské akce na Balkáně se autor pokusí hrubě rozdělit organizace, které se na celém procesu podílely, na šest základních typů. U těch z nich, jež mají pro téma této studie větší význam, budou uvedeny podrobnější informace.

1. TWRA a bosenští „panislamisté“. Tato linie se týká výhradně Bosny a Hercegoviny. Důležitými aktéry této linie na poli islámské pomoci během bosenského konfliktu byli významní představitelé bosenského panislamistického proudu. Důležitou postavou je tu také jeden ze dvou zmíněných súdánských bratrů, Fātih al-Hasanajn, studující v Jugoslávii v šedesátých a sedmdesátých letech a ideově blízký hnutí Muslimských bratří. Myšlenka pomoci rozvoji a obnově islámu na Balkáně se mu zřejmě zalíbila již v době jeho studií, kdy se také spřátelil s Izetbegovićem a dalšími bosenskými panislamisty. V roce 1987 založil organizaci *Third World Relief Agency* (TWRA), jejímž proklamovaným cílem byla podpora obnovy islámu ve východní Evropě a v Sovětském svazu. Za sídlo TWRA byla zvolena Vídeň, kde Fātih al-Hasanajn zastával na počátku devadesátých let funkci kulturního atašé na súdánské ambasádě.⁶² Jedním z praktických kroků v naplňování programu TWRA bylo v roce 1991 založení *Islámské rady pro východní Evropu*, v níž byl Fātih al-Hasanajn generálním tajemníkem a poslední

⁶² Fātih al-Hasanajn a jeho bratr Sukarno al-Hasanajn byli členové súdánské Národní islámské fronty, v té době vládnoucí islamistické strany v Súdánu.

jugoslávský *reis-ul-ulema* Jakub Selimoski předsedou. Činnost rady byla financována saúdskou IIRO (International Islamic Relief Organisation), po vypuknutí války v Bosně však nebyla rada již nikdy svolána.⁶³ Organizace TWRA byla ale aktivována na začátku bosenské války za přispění hlavních představitelů bosenského panislamistického proudu, zejména Aliji Izetbegoviće, Hasana Čengiće a Irfana Ljevakoviće. Byli to lidé, kteří byli již dříve ve styku s al-Hasanajnem v Sarajevu a kteří měli i mnohé další kontakty v muslimských zemích.⁶⁴ TWRA byla transformována v prostředníka islámské finanční pomoci bosenským muslimům, a to zdaleka ne jen humanitární pomoci, ale především pomoci vojenské. V letech 1992-95 prošlo skrze TWRA přes její účty u Erste bank asi 350 milionů amerických dolarů určených na nákup výzbroje pro bosenskou (prakticky ale bosňáckou, tedy bosensko-muslimskou) armádu.⁶⁵ Peníze ze Saúdské Arábie, Pákistánu, Súdánu, Íránu, Turecka, Malajsie a Bruneje byly použity na nákup zbraní a TWRA byla využita pro obcházení zákazu dovozu zbraní do zemí bývalé Jugoslávie. Fātih al-Hasanajn opustil Rakousko 1994, když se rakouské úřady začaly zabývat praním peněz a pašováním zbraní přes TWRA. Odešel do Istanbulu, TWRA ale fungovala dále. Al-Hasanajn se nadále s Izetbegovićem v Istanbulu i v Sarajevu. Dodnes není jasné, zda byla TWRA podporována přímo súdánským režimem nebo zda pracovala zcela nezávisle s nanejvýš morální podporou Súdánu.

Bosenští panislamisté se za pomoci TWRA snažili usměrnit co největší část islámské pomoci pro bosenské muslimy tak, aby si zajistili monopol na svůj program válečné a poválečné „reislamizace“ bosňácké společnosti. Vládnoucí Izetbegovićova Strana demokratické akce (SDA, vedená panislamisty), Armáda Bosny a Hercegoviny (de facto pouze bosňácká), Islámské společenství Bosny a Hercegoviny (vedené od roku 1993 Cerićem a tudíž panislamisty) a TWRA tvořily nerozdělitelnou pevnou síť a paradigma bosňácké politiky, s jehož dědictvím se Bosna a Hercegovina potýká dodnes.

Přes al-Fātihovu organizaci se ale bosenští panislamisté v podstatě zapojili také do světových islámských militantních sítí, o kterých se v té době mnoho nevědělo a které upoutaly zesílený zájem až o několik let později. TWRA a Fātih al-Hasanajn byli totiž ve spojení například se slepým šejchem ʿUmarem ʿAbd ar-Rahmānem, odsouzeným za první útok na WTC v roce 1993 a také s Usāmou bin Lādinem, který zřejmě zaslal na účty

⁶³ V této radě zasedali i představitelé československé muslimské náboženské obce. Viz např. Jiří BEČKA, Miloš MENDEL, *Islám a české země*, 178.

⁶⁴ Například Hasan Čengić měl již od návštěvy Íránu začátkem osmdesátých let velmi dobré styky s íránským režimem a po roce 1990 byl hlavním íránským „koněm“ na bosňácké politické scéně.

⁶⁵ Viz např. článek *Šta sve veže SDA i agenciju za pranje oplačkanog novca* [Co všechno spojuje SDA a agenturu pro praní uloupených peněz] v časopisu *Bosenskohercegovački Dani*, č. 122, 1.10.1999.

TWRA peníze.⁶⁶ Organizace sice uskutečnila v Bosně i několik civilních projektů, většina ze získaných prostředků však směřovala na nákup výzbroje. Po válce již nebyla TWRA aktivní a nepokoušela se nadále v BaH působit. Aktéři vojenských dodávek do Bosny (Hasan Čengić, Irfan Ljevaković) ovšem působili a působí v poválečné bosenské politice a dnes platí za „válečné zbohatlíky“.

U dalších typů organizací budou figurovat i jednotlivé muslimské země, a je třeba mít na paměti, jakou politiku a jaké cíle která z nich sledovala v souvislosti se šířením a podporou islámu v zahraničí. Jako tradiční rivalové v oblasti islámských aktivit na Balkáně proti sobě stály Saúdská Arábie a Súdán. Také Írán se snažil do světa exportovat svou islámskou revoluci, ale s jejím šířitským charakterem by na Balkáně neměl velký úspěch, a tak využíval dobrých vztahů s nepřítelem svého nepřítele, tedy se Súdánem. Na úrovni jednotlivých států tedy byli vzájemnými konkurenty na jedné straně saúdské a na druhé straně íránské a súdánské organizace. Většina z nich ale oficiálně vystupovala jako nevládní organizace, což jednak maskovalo zájmy režimů zmíněných muslimských zemí a jednak se tím konkrétně v bosenském konfliktu obcházela rezoluce OSN o zákazu prodeje zbraní do zemí bývalé Jugoslávie, kterou všechny muslimské země podepsaly.

2. Íránské aktivity. Írán měl a má v oblasti zahraničních islámských aktivit na Balkáně specifickou úlohu. O svůj „misionářský“ vliv ve světě tradičně soupeřil se Saúdskou Arábií a jeho aktivity byly označovány jako „export islámské revoluce“. Podle všeho se však o tento export na Balkán nesnažil.

Během bosenské války byl Írán zapojen do systému bosenských panislamistů a TWRA. Nepodnikal tedy v Bosně úplně na vlastní pěst a své aktivity koordinoval s oficiálním bosenským vedením ovládaným SDA.⁶⁷ Bosenští panislamisté měli dobré vztahy s Íránem už od osmdesátých let, kdy někteří z nich navázali určité kontakty během poloilegální návštěvy Íránu v roce 1981 při příležitosti konference o sblížení sunny a ší'ity.⁶⁸ Významná role, kterou pak Írán hrál ve vyzbrojování bosensko-muslimské armády, se tím do jisté míry vyjasňuje. Někteří lidé z této delegace později určovali bosenskou zahraniční politiku v devadesátých letech.

⁶⁶ Viz zmíněný článek v časopisu *Bosenskohercegovački Dani*, č. 122, 1.10.1999. °Umar °Abd ar-Rahmān chtěl přes TWRA do evropských mešit šířit nahrávky se svými radikálními proslovy.

⁶⁷ Koncem října 1992 byla při návštěvě předsedajícího předsednictva (=prezidenta) Bosny a Hercegoviny Aliji Izetbegoviće v Teheránu dohodnuta přeprava íránských zbraní do Bosny přes Záhřeb. Přímo v Íránu pak transakce koordinovali bosenský velvyslanec Omer Behmen (z okruhu panislamistů) a chorvatský velvyslanec Osman Muftić (chorvatský muslim).

⁶⁸ Návštěvy se zúčastnili Hasan Čengić, Omer Behmen, Ismet Kasumagić, Edhem Bičakčić, Husejn Živalj. Kontakt s Íránskými úřady jim zprostředkoval Teufik Velagić, člen komunisty rozpuštěné bosenské panislamistické organizace Mladí muslimové, žijící od čtyřicátých let ve Vídni.

Írán byl největším dodavatelem zbraní pro bosenskou (bosňáckou) armádu v době, kdy na dodávky zbraní do zemí bývalé Jugoslávie platilo embargo OSN. Navenek se o dodávky zbraní staraly nevládní organizace, aby tak mohl Írán dostát svým mezinárodním závazkům, plynoucích z platnosti embarga. TWRA byla pro tuto službu vhodným prostředníkem a krycím manévrem. Íránský režim přitom dodávky zbraní bosenským muslimům oficiálně nikdy nepřiznal. Západní země a Clintonova administrativa ale v tomto případě íránské aktivity tolerovali.⁶⁹ Už od podzimu 1992 přivážela letadla na záhřebské letiště tuny lehkých zbraní, které byly pomocí úplatků Chorvatsku a HVO (bosensko-chorvatským jednotkám) dováženy do muslimy kontrolovaných oblastí Bosny a Hercegoviny.⁷⁰ Značnou roli v této přepravě hrál Hasan Čengić a jeho rodina, která ovládala logistické ústředí bosenské (bosňácké) armády ve středobosenském městečku Visoko. Odhaduje se, že polovinu zbraní dodaných bosenským muslimům během války tvořily íránské dodávky a Írán tak podstatnou měrou ovlivnil rozložení sil v Bosně v době před podepsáním Daytonských mírových dohod. Kromě zbraní se v Bosně od konce roku 1992 angažovali také íránští vojenští poradci z řad Revolučních gard (*pasdaránů*). Jejich počet je reálně odhadován na několik stovek a účelem jejich mise bylo dohlížet nad dodávkami a distribucí zbraní, reaktivovat domácí (bosenský) zbrojní průmysl a cvičit některé jednotky bosenské armády, zvláště ty, které byly tvořeny „věfíci“ muslimy a přímo svázaný se stranou SDA.⁷¹ Íránský vliv lze označit za (íránským) státem kontrolovaný a bosenskou stranou chtěný a vítaný. Íránci se nikdy nepouštěli do samostatných a „divokých“ akcí, jak tomu bylo u jiných aktérů. Ideologický dopad íránského působení v bosenském konfliktu byl nulový. Íránská vojenská pomoc naopak posílila domácí „reislamizační“ koncepci vládnoucích bosenských panislamistů. Existují však mnohá podezření, že si Írán díky tomuto vlivu vytvořil v Bosně a Hercegovině základnu pro své zpravodajské služby, tj. že využívá některých bosňáckých představitelů k těmto účelům.

⁶⁹ Pikantní skutečnost, že USA v tomto případě spolupracují se zemí, kterou samy pokládají za největšího sponzora světového terorizmu, Clintonovi vyčetli republikánští kongresmani.

Poukazovali především na to, že si Íránci velmi pohodlně budují v Evropě předpolí pro export islámské revoluce a pro teroristické aktivity. Spojené státy daly Chorvatsku explicitně volnou ruku v transferu íránských zbraní do Bosny až v roce 1994, do té doby jej spíše mlčením přecházely.

⁷⁰ Chorvaté si ponechávali asi třetinu dodávaných zbraní pro sebe jako výkupné za umožnění těchto transferů pro bosenskou (bosňáckou) armádu. Viz Alireza BAGHERZADEH, *L'ingérence iranienne en Bosnie-Herzégovine*, 400.

⁷¹ Americké odhady tří až čtyř tisíc íránských instruktorů působících v Bosně jsou zřejmě velmi nadsazené. Viz *Tamtéž*.

Na skutečně humanitární pomoci Bosně z prostředků veřejných sbírek v Íránu se podílela například íránská polovládní organizace *Bonjād-e Mostaz'afān* [Nadace pro utlačované] a íránská pobočka organizace Červeného půlměsíce.⁷²

Zajímavé je, že v balkánských muslimských oblastech, kde neexistovaly osobní vazby jako v bosenském případě, nebyly íránské aktivity nijak výrazné. Íránci se například téměř neúčastnili islámské obnovy v Albánii, kde byla přítomnost jiných islámských organizací poměrně masivní. Výjimkou byla materiální pomoc albánským *bektāšijům* a dalším derviškým řádům, které jsou díky této pomoci viditelně „šícizovány“. Pro své neortodoxní pojetí islámu a záměrnou izolovanost od oficiálního sunnitského Islámského společenství Albánie neměly dervišské řády šanci dosáhnout na pomoc islámských organizací, z nichž většina je ideologicky spojena se salafistickým ortodoxním islámem. Na Kosovu se islámské humanitární akce účastní *Iranian Relief Committee*.

3. Saúdská Arábie zaujímá přední místo v objemu finanční pomoci muslimských zemí na Balkáně. Přestože jsou mnohé humanitární organizace jednoznačně saúdského původu, nemají status vládních organizací. V některých případech za nimi ale stojí například význační členové saúdské královské rodiny, takže jejich postup je možné považovat za oficiální politiku saúdského státu. Speciálně pro Bosnu byl v roce 1992 vytvořen princem Salmānem ibn 'Abd al-'Azīzem *Vysoký saúdský výbor pro Bosnu a Hercegovinu*.⁷³ Tentýž princ založil podobnou organizaci pro Afghánistán už během afghánské války. Výbor se v dubnu 1992 zúčastnil mezinárodní konference o pomoci uprchlíkům z Bosny a Hercegoviny a ustavil v Záhřebu a později v Sarajevu radu *Koordinace islámských humanitárních organizací*. V roce 1995 se v ní sdružovalo 11 organizací a byl to jediný koordinovaný postup islámských humanitárních organizací v Bosně. Největší saúdskou humanitární organizací je ale již zmíněná IIRO, známá mezi balkánskými muslimy pod zkráceným názvem *Igasa*. Byla založena jako odnož světové islámské ligy (*Rābitat al-'ālam al-islāmī*) se sídlem v Džiddě, vytvořené v roce 1978. IIRO zároveň v Džiddě předsedá sdružení charitativních organizací *Ladžnat al-ighāta al-'amma* [Všeobecný výbor pro pomoc]. Tyto saúdské organizace jsou zaměřeny vedle humanitární pomoci také na upevňování a šíření islámu wahhábovského směru. IIRO již v roce 1991 financovala vznik Islámské rady pro východní Evropu, kterou organizovala

⁷² Celý název organizace je *Bonjād-e mostaz'afān va džanbazān* [Nadace pro utlačované a pro válečné invalidy]. Vznikla v roce 1979 a o deset let později jí byla svěřena starost o tisíce válečných invalidů z íránsko-irácké války. Dnes je obrovským konglomerátem a největší holdingovou společností na širším Blízkém východě (po islámské revoluci jí byla svěřena velká část zkonfiskovaného majetku), zaměstnávající asi 200 tisíc lidí. Její rozpočet se rovná desetině íránské státního rozpočtu. Připravuje webové stránky www.iran-bonyad.org.

⁷³ Vysoký saúdský výbor pro pomoc BaH údajně poskytl během války a po ní pomoc ve výši 600 milionů amerických dolarů. Viz <http://www.balkanpeace.org/hed/archive/jan02/hed4589.shtml>.

TWRA. Cílem těchto saúdských organizací během bosenské války bylo na prvním místě udržet muslimské obyvatelstvo a tím i islám v Bosně. Obě se staraly o největší počet bosňáckých uprchlických táborů v Chorvatsku a Slovinsku, kde se souhlasem UNHCR zajišťovaly potraviny, léky, psychologickou podporu (zvláště znásilněným ženám) nebo vyučování pro děti. IIRO ale také zajišťovala v Záhřebu zbraně pro Bosňáky. Dnes je největší saúdskou (a vlastně i islámskou) humanitární organizací a je považována za poměrně seriózní podnik. Na Balkáně působí dosud kromě Bosny také na Kosovu a v Albánii a příležitostně také v Republice Makedonii, kde však nemá trvalé sídlo.

Zdá se, že aktivity těchto organizací, které lze považovat za oficiální saúdské podniky, směřovaly primárně k zachování islámu a k pomoci muslimům v Bosně, přičemž upřímná humanitární pomoc byla jejich nedílnou součástí. Tyto organizace v Bosně nešířily salafistické či fundamentalistické učení islámu nějakými nátlakovými způsoby. Mezi oficiálnější saúdské organizace lze zařadit také *SJRC (Saudi Joint Relief Committee)*, působící na Kosovu.

4. Džihádisté. Termín *džihádisté* je novotvar, kterým francouzský politolog Gilles Kepel začal nazývat značně neformální finančně-militaristickou síť, v rámci americké zahraniční a bezpečnostní politiky později ztotožněnou s organizací al-Qā'ida. Její vojenská část sestává z muslimských žoldáků, kteří byli nejdříve naverbováni pro válku v Afghánistánu v polovině osmdesátých let 20. století, aby se účastnili džihádu proti sovětské armádě. Hlavní zásluhu na organizaci tohoto džihádu měla Saúdská Arábie, podpořená tehdy z velmocenských důvodů USA. Proto je Spojeným státům dnes správně připomínáno, že si tyto militantní islamisty vytvořily samy. V souvislosti s afghánskou válkou byly vytvořeny dva typy nevládních organizací: ty, které *džihádisty* verbovaly a ty, které se o ně starali na bojišti a poskytovaly humanitární pomoc také strádajícímu místnímu obyvatelstvu. K první skupině patřila organizace *Maktab al-chadamāt* [úřad služeb], založená v polovině osmdesátých let Usāmou bin Lādinem a Palestincem ʿAbdallāhem ʿAzzāmem v pákistánském Pešāvaru. Jednalo se v podstatě o náborové středisko budoucích *džihádistů*. K druhému typu pak patřil již zmíněný Výbor pro podporu Afghánistánu, založený guvernérem Rijádu princem Salmānem ibn ʿAbd al-ʿAzizem nebo tehdy již nějakou dobu existující Světová islámská liga *Rābita*.⁷⁴

Pro účast *džihádistů* (v bosenské válce ale známých spíše pod arabským názvem *mudžáhidé*) v bojích v Bosně a Hercegovině je ale důležité, že konec afghánské války

⁷⁴ Světová muslimská rada *Rābita* byla založena už v roce 1962 jako nevládní organizace, zaměřená na šíření islámu a obranu islámské věci. Jedná se o jednu z nejstarších islámských nevládních organizací, má statut pozorovatele při Organizaci islámské konference i při Organizaci spojených národů.

časově odpovídá začátku války v Bosně. Osudy veteránů z Aghánistánu jsou různé, nicméně část z nich si zajistila „práci“ stejného charakteru a ve jménu stejné myšlenky: ozbrojeného boje za islámskou věc (ovšem za určitou odměnu). Bojiště v Čečensku, Kašmíru či v Bosně se nabízela v pravou chvíli. Již zmíněný ʿAbdallāh ʿAzzām založil na základě afghánských zkušeností v roce 1992 pobočku *Maktab al-chadamāt* v Záhřebu, která distribuovala *mudžáhidy* do jednotlivých oblastí střední Bosny. Stejně činnosti se ovšem věnovala i TWRA a organizace *al-Muwafaq*.⁷⁵ Výcvikem procházeli tito *džihádisté* /*mudžáhidé* buď ještě v domovských oblastech (ve výcvikových táborech v Súdánu a na afghánsko-pákistánských hranicích) nebo až v nově zřízených táborech v Bosně.⁷⁶ Tam se k nim přidávali i někteří bosenští bojovníci. *Mudžáhidé* za sebou měli různou minulost. Část z nich byli již zmínění afghánští veteráni, původem většinou ze Saúdské Arábie, Egypta, Jemenu či Alžíru. K nim se přidali členové jiných ozbrojených islámských skupin, jakými byly alžírská GIA, egyptská *al-Gamāʿa al-islāmīya* [Islámská skupina] apod. Účastnili se i iránské bojovníci: iránské *pasdaráni* a příslušníci libanonského Hizballáhu. Kromě toho, i když v menších počtech, přicházeli i noví dobrovolníci, mnozí z nich ze západní Evropy a dokonce i původem Evropané, Bosňáky přišli podpořit i někteří muslimové z jiných částí Balkánu (Albánci).

Celkem se bojů v Bosně a Hercegovině zúčastnilo asi 4-6 tisíc *mudžáhidů*. Přestože šlo o (možná nečekanou) odpověď na Cerićovu záhřebskou výzvu k *džihádu*, nebyli velitelé bosenské armády ani představitelé oficiálního bosenského Islámského společenství z přítomnosti těchto bojovníků příliš nadšeni. V prvních fázích války se jednotky *mudžáhidů* chovaly zcela autonomně a nepodřídily se bosňáckému velení. IZ zase mělo strach, že naruší jeho monopol na „reislamizaci“ bosenských muslimů zaséváním radikálního islámu. V obou případech byly obavy na místě: velení *mudžáhidů* se ve městě Travniku ujal afghánský veterán saúdského původu Abū ʿAbd al-ʿAzīz a po nějakou dobu se programově odmítal podříditi velení bosenské armády. V jednotkách, kde sloužili *mudžáhidé* i bosenští bojovníci, docházelo ke střetům ohledně náboženských praktik. *Mudžáhidé*, vyšší ze salafistického prostředí, byli iritováni bosenskými bojovníky, kteří například praktikovali súfijský obřad *zikr*. Koncem roku 1993 byli *mudžáhidé* zapojeni do organizační struktury bosenské armády a alespoň formálně začali podléhat

⁷⁵ Pod záštitou TWRA organizoval příchod *džihádistů* do Bosny Irfan Ljevaković, jeden z hlavních představitelů bosenských panislamistů a válečný ministr vnitra BaH.

⁷⁶ Známa je existence výcvikových táborů v Pobrežje (předměstí Zenice), v Mehurići (u Busovače), v obci Železno polje (u Žepče), v Tešanji a Konjici. Viz Jérôme BELLION-JOURDAN, *Les réseaux transnationaux islamiques en Bosnie-Herzégovine*, 443.

jejímu velení. V rámci Armády BaH byl vytvořen oddíl *El Mudžahid*, kam přešli všichni cizí bojovníci a také bosenská bojovníci salafistického smýšlení. I přes kritické názory některých bosenských politických a armádních kruhů na účast *mudžahidů* ve válce byli tito veřejně oceňováni Izetbegovićem i Islámským společenstvím. Po skončení války pak byla část z bojovníků vyznamenána, zároveň však museli na nátlak Západu Bosnu opustit. Většina z několika tisícovek *džihádistů* tak do února 1996 učinila. K financování a „servisu“ *mudžahidů* opět posloužil již vyzkoušený afghánský model. Různé „humanitární“ organizace, které shromažďovaly prostředky většinou v Saúdské Arábii, případně dalších ropných arabských zemích, otevřely své pobočky nejčastěji v Záhřebu a odtud distribuovaly peníze či zbraně na určená místa v Bosně.

5. Nevládní islámské organizace. Většina zahraničních islámských organizací, působících na Balkáně, vystupovala jako nevládní. Zatímco ale ve výše uvedených případech byl vztah organizace k té které zemi nebo vládě zřejmý, budou do této kategorie zařazeny ty organizace, kde taková vazba není jasná nebo není žádná. V některých případech lze jen tušit, že za nimi stojí určitý vládní režim, jindy se jedná o sdružení vzešlá naopak z opozičních islamistických kruhů. Mezi těmito organizacemi je nejvíce těch, na něž padlo podezření (v některých případech potvrzené) z praní špinavých peněz a financování extremistických a teroristických skupin. Cíle těchto organizací na Balkáně byly rovněž velmi diferencované: od čisté humanitární pomoci všem postiženým bez rozdílu náboženství až po krytí příslušníků militantních islámských hnutí a převody peněz těmito skupinám. Některé tyto organizace pocházejí z muslimských zemí, jiné ale mají svá ústředí v Západní Evropě či ve Spojených státech. Následující odstavce nejsou vyčerpávajícím přehledem všech těchto organizací, nýbrž ukázkou původu a aktivit těch významnějších z nich.

Al-Haramajn [Dvě posvátná města; rozuměj: Mekka a Madína] byla saúdská organizace, která zahájila svou činnost v roce 1988 v pákistánském Karáčí. Základna se později přesunula do Rijádu. Vytvořila síť poboček po celém světě, mimo jiné i ve Spojených státech. Byla zaměřená jednoznačně na export rigidního saúdského wahhábizmu a myšlenek známého saúdského duchovního ibn Bāze. Během bosenské války se i ona účastnila v Záhřebu zajišťování zbraní pro bosňáckou armádu. *Al-Haramajn* měla pobočky i na Kosovu a v Albánii. Organizace pracovala v souladu s doktrínou a náboženskou ideologií saúdského režimu, byla však jednou z hlavních obviněných z napojení na světovou teroristickou síť. Na žádost Spojených států od ní dal saúdský režim ruce pryč. V roce 2002 byla Spojenými státy prohlášena za teroristickou organizaci a zákrokem Saúdské Arábie byla tato organizace rozpuštěna. V Bosně a Hercegovině podporoval *al-Haramajn* některé „vehabijské“ aktivity, jako byla bosenská

organizace *Džemijjetul Furqan* nebo letní tábory pro islámskou mládež v obci Falanovo brdo na Jablanickém jezeře.

Ladžnat al-ighāta al-insānija [Výbor pro humanitární pomoc] byla zřízena jako odnož egyptských lékařských odborů v roce 1985 pro válku v Afghánistánu. Odbory jsou v Egyptě již dlouhá léta ovládány opozičním a pololegálním islamistickým hnutím Muslimských bratrů a proto i *Ladžna* v zahraničí vystupovala proti Mubáarakovu režimu. Jde o typický příklad organizace, kterou založila opoziční islamistická hnutí. V roce 1995 byla v Egyptě zakázána a egyptská vláda zmrazila její účty. Oficiálně byla obviněna z krytí a podpory radikálních militantních islamistických organizací v Egyptě *al-Gamā'a al-islāmīja* a *al-Džihād*. Také ona se podílela svoji pobočkou v Záhřebu na dodávkách zbraní do Bosny. Z jejích civilních humanitárních projektů vyniká například rekonstrukce sarajevské továrny na léky *Bosnalijek* po skončení bosenské války. Kromě Bosny se zřejmě již na Balkáně více neangažovala.

Al-Muwafaq je nevládní organizace původem ze Saúdské Arábie, mnohokrát obviňovaná z podpory terorizmu. Jedním ze šesti spoluvlastníků byl saúdský podnikatel Jāsīn Qādi, kterého v říjnu 2001 Spojené státy uvedly na seznam osob podporujících terorismus a který má významný podíl v bosenské *Vakufské bance*. Už v roce 1995 se objevily zprávy, nakonec nepotvrzené, o souvislostech pojících tuto organizaci s teroristickými aktivitami v Africe. Během bosenské války se *al-Muwafaq* podílel na posílání zahraničních islámských dobrovolníků do Bosny prostřednictvím své záhřebské pobočky. Jejím ředitelem a tudíž koordinátorem aktivit *al-Muwafaqu* v BaH byl Tunisian Šafīq ʿIjādī, nacházející se rovněž na seznamu osob podporujících terorismus. ʿIjādī byl už v roce 1995 obviněn ze zpronevěry prostředků *al-Muwafaqu* a vyšetřování odhalilo mnohé nejasné finanční transakce přes jeho osobní účty. Podle sdružení *Koordinace islámských humanitárních organizací* v Záhřebu činila výše humanitární pomoci *al-Muwafaqu* Bosně v roce 1995 necelého čtvrt milionu německých marek.⁷⁷ V roce 1997 *al-Muwafaq* zrušil své bankovní účty a ukončil činnost jak v Bosně, tak i v Albánii.

Džamʿijjat ihjā' at-turāt al-islāmī [Společnost pro oživení islámského dědictví] je kuvajtská organizace, která je členem *Světové islámské rady pro daʿwu a ighātu* (pro islámskou misi a pomoc). Již z členství v radě napovídá, že v náplni práce této organizace je kromě humanitární pomoci také šíření islámu. Funguje nezávisle na kuvajtském státu. V Bosně působila během války ve městě Zenica ve střední Bosně od roku 1993 a těšila se

⁷⁷ Podrobnější informace o nejasných finančních transferech ʿIjādīho uvádí Esad Hećimović v článku *Blokada na Putu Mladih muslimana* v časopisu *Dani*, č. 284, 22.11.2002. Podle údajů uvedených v článku šla podstatná část humanitární pomoci *al-Muwafaqu* v roce 1995 na podporu fungování škol v oblasti Tuzly.

zde přízni Saliha Čolakoviće, pokládaného za významného představitele bosenských salafistů. Organizace například v roce 1994 podporovala v okolí Zenice více než 700 sirotků 50 německými markami měsíčně. Materiální podporu dospělým ale podmiňovala splňováním různých „islámských předpisů“ podle svých představ, jako bylo nošení islámského závoje u žen, plnovousu u mužů a účastí na náboženské výuce. Organizace byla spojena s *mudžáhidy* a rozšiřovala radikální brožury, jejichž autorem byl ʿImād al-Masrī, *mudžáhid* cvičící bojovníky ve výcvikovém táboře v Podbrežje na předměstí Zenice. V roce 1994 tato organizace založila v Zenici Balkánské islámské centrum, které mělo pokračovat v islamizačních aktivitách v regionu. V dubnu 1995 byla bosenskými úřady donucena upustit od praxe, kdy jako podmínku poskytnutí humanitární pomoci kladla opuštění *hanafijského madhabu*. Organizace působí také na Kosovu a v Albánii.

Taibah (Tajjiba) je nevládní organizace s ústředím ve Washingtonu, která většinu humanitárních prostředků shromažďuje sbírkami v Saúdské Arábii. Už v roce 1996 se ocitla na seznamu islámských organizací s extremistickými vazbami a po září 2001 byla pod silným tlakem USA donucena uzavřít své pobočky v Bosně a Hercegovině a na Kosovu kvůli podezření z podpory terorizmu. V omezené míře funguje nadále, včetně washingtonského ústředí a pobočky v Albánii. S *Tajjibou* je poměrně úzce svázána organizace *Global Relief Foundation (GRF)*, prohlášená v říjnu 2002 Spojenými státy za teroristickou organizaci. GRF má některé personální vazby s dřívější organizací *Maktab al-Chadamāt*, která během války v Afhánistánu nepřímo asistovala zrodu al-Qāʿidy. GRF byla obviněna ze spojitosti s útoky na americké ambasády v Keni a Tanzánii a z podpory hnutí Tálebán. *Tajjiba* zřejmě zastupovala zájmy GRF v Bosně poté, co byly pobočky GRF bosenskými úřady uzavřeny. Jeden ze zaměstnanců *Tajjiby*, Mustafa Adir, byl členem tzv. *Alžirské grupy* (viz níže). Vazby *Tajjiby* na organizace GRF a *Džemijetul Furqan* byly zřejmě příčinou uzavření jejich poboček v BaH. GRF dnes již není na Balkáně aktivní.

Benevolence International Foundation (BIF) -v listopadu 2002 Americké ministerstvo financí označilo BIF včetně jejích odnoží v Kanadě a BaH za podporovatele terorizmu. BIF v Bosně investovala v Zenici do vybudování krejčovské dílny a jedné další firmy. Ředitel bosenské pobočky BIF (pod místním názvem *Bosanska Idealna Futura*) Munib Zahiragić byl obžalován z toho, že jako agent AID (muslimské tajné služby ve službách strany SDA) pomáhal Mamdūhu Mahmūdu Salāmovi, který se zřejmě podílel na atentátech na ambasády USA v Africe, v útěku z Bosny před americkými vyšetřovateli 3 měsíce po útocích. Bosenské úřady přinesly důkazy o provázanosti ředitele BIFu Enaama Arnaouta s Usámou bin Lādinem. BIF také spojen s Muhammedem Bajazidem, dalším z obviněných z příprav útoků na americké ambasády v Africe. BIF skrývala finanční výdaje za falešný soupis sirotků v BaH. Nástupnickou organizací po zákazu činnosti BIF

se stal *Vezir* se sídlem v Travniku, který vede Safet Durguti, působící jako učitel na travnické medrese.⁷⁸

Muslim Aid je příkladem nevládní islámské humanitární organizace, založené v západní Evropě. Vznikla roku 1985 jako sdružení britských islámských organizací řízené Jusufem Islamem, což je muslimské jméno britského konvertity a bývalého popového zpěváka Cata Stevense. Organizace má velmi dobrou reputaci a neměla nikdy problémy s obhajováním čistoty své činnosti. V Bosně se věnovala jen humanitární pomoci a později po válce rozjížděla i některé mikroekonomické projekty. Jedná se o relativně malou organizaci, která nemá na Balkáně stálé pobočky.

Islamic Relief je další nevládní organizací se sídlem ve Velké Británii. Byla založena v roce 1984 Hānīm al-Bannā, egyptským studentem medicíny v Birminghamu. Na Balkáně se během bosenské i kosovské války věnovala humanitární pomoci, později podporovala například fungování islámských škol. Uskutečňuje i některé mikroekonomické projekty. Dodnes je aktivní v Bosně, na Kosovu i v Albánii.

III.bc Aktivity organizací a jejich vztahy s balkánskými vládami

III.bca Bosna a Hercegovina

O příchodu a aktivitách mezinárodních islámských organizací během bosenské války bylo pojednáno v předešlé kapitole. Na tomto místě bude sledován vývoj po skončení války v roce 1995 a současná situace. Výše vypracovaná typologie účastníků islámské pomoci bosenským muslimům zůstala víceméně v platnosti i po válce. Hlavní bosenští protagonisté, zapojení za války do transferu zbraní z islámských zemí přes TWRA, zůstali i po válce na význačných politických postech Bosny a Hercegoviny. TWRA sice zanikla, někteří bosenští panislamisté se však na válečných transakcích slušně obohatili a dnes bývají označováni jako „váleční zbohatlíci“. Jejich typickým představitelem je Hasan Čengić.⁷⁹ Stal se nejdříve ředitelem humanitární organizace

⁷⁸ Některá zajímavá fakta o vyšetřování aktivit zahraničních islámských organizací v Bosně a Hercegovině po září 2001 přinesl rozsáhlý seriál Esada Hećimoviće v bosenském týdeníku *Dani* v číslech 284-287 (22.11.-13.12.2002).

⁷⁹ Hasan Čengić sice opustil vysoké státní funkce v roce 1996, zůstal ale nadále vlivným politikem v SDA, poslancem parlamentu a členem *saboru* (nejvyšší rady) bosenského Islámského společenství. Svě za války získané jmění investoval. Přes pobočku TWRA nazvanou Organizace

Nadace pro pomoc muslimům BaH, založené v březnu 1996 mimo jiných Fātihem al-Hasanajnem. Nadace byla ale jen pláštikem pro podnikatelské aktivity al-Hasanajna a Čengiće. Proti Čengićovi později zahájil vyšetřování soudní tribunál v Haagu, ale nedospěl zatím k jeho obvinění. Dodnes je Hasan Čengić poslancem bosenského parlamentu a obecně je podezříván z nekalých obchodů společně s al-Hasanajnem, především z černého obchodu s pohonnými hmotami a se zbraněmi.⁸⁰ Linie bývalé TWRA již po válce explicitně nefigurovala na jevišti islámských humanitárních organizací, nicméně skupina lidí s ní svázaných se díky vlivu, kterému se těšili v bosenské poválečné politice, podílela na dalším účinkování různých mezinárodních islámských organizací v zemi. Pro připomenutí: lidé kolem TWRA, špička vládnoucí muslimské strany SDA a rozhodující osoby v bosenském Islámském společenství tvořili během války i po ní jednu skupinu, vycházející z okruhu panislamistů a procesu „Islámské deklarace“. Lidé spojení za války s TWRA měli silné vztahy s Íránem a proto se jejich působení ve vysokých politických funkcích stalo trnem v oku poválečné politiky USA, které se obávaly využívání Bosny a bosenské politiky íránskými tajnými službami. Na americký nátlak byl proto v roce 1996 zbaven ministerské funkce Hasan Čengić a demisi podal také Bakir Alispahić, ředitel tajné služby AID (*Agencija za informaciju i dokumentaciju*), prakticky nástroje vládnoucí bosňácké strany SDA.

Přestože se Spojené státy snažily zbavit poválečnou Bosnu veškerého dědictví přítomnosti *mudžáhidů*, zůstal vliv těchto islámských bojovníků v Bosně a Hercegovině patrný i po roce 1995. Příčinou bylo právě obsazení rozhodujících pozic v bosenském bezpečnostním aparátu lidmi, kteří byli s mezinárodní islámskou pomocí svázáni. Zpravodajská služba AID byla vytvořena v lednu 1996 z iniciativy SDA a sloužila v praxi jako politická policie SDA, přestože oficiálně se zabývala sběrem informací o válečných zločinech a jejich předáváním do Haagu (Chorvaté a Srbové si vytvořili vlastní služby). Klíčové pozice v AID zastávali Bakir Alispahić a Irfan Ljevaković, důležitý představitel TWRA a zapálený zastánce účasti *mudžáhidů* v bosenském konfliktu. AID byla odpovědná přímo Izetbegovićovi a úzce spolupracovala s íránskými tajnými službami.⁸¹ Do AID byli dokonce rekrutováni někteří *mudžáhidé*. Během války a těsně po ní bylo některým z těchto zahraničních žoldáků, „islámských bojovníků“, uděleno bosenské státní

pro pomoc muslimům BaH založil firmu BIO (= *Bosanska investiciona organizacija*), která v roce 1999 získala od Islámského společenství monopol na přepravu muslimských poutníků do Mekky.

⁸⁰ Viz např. bosenský týdeník *Dani* č. 390, 3.12.2004.

⁸¹ Jednou ze špinavých akcí AID byl připravovaný atentát na Fikreta Abdiće, odpůrce bosňácké válečné strategie pod vedením SDA, v chorvatské Rijece v roce 1996. Čtyři muži a jedna žena, kteří měli atentát provést, byli trénováni íránskými specialisty. Viz bosenský týdeník *Dani* č.179, 3.11.2000.

občanství, většinou na základě toho, že se oženili s bosenskými muslimkami.⁸² Počty těchto případů a oprávněnost získání občanství v té době dnes prošetřují bosenské úřady.⁸³ Jiní *mudžáhidé*, kteří měli za války vazby na islámské humanitární organizace, v Bosně zůstali jako jejich zaměstnanci. Celkově se odhaduje, že po roce 1995 zůstaly v zemi řádově stovky těchto bojovníků. Zajímavým jevem v této souvislosti bylo vytvoření jakýchsi vzorových islámských vesnic ve střední Bosně, kde se bývalí *mudžáhidé*, většinou arabského původu, usadili se svými bosenskými manželkami a dětmi v domech, které během války opustilo místní nemuslimské obyvatelstvo. V těchto vzorových islámských komunitách žili za přísného dodržování šaría a velmi ortodoxní náboženské praxe, kterou si přivezli ze svých rodných zemí.⁸⁴ Zahraniční *mudžáhidé* byli zapleteni do několika poválečných násilných incidentů v Bosně. Nejznámějšími případy jsou vražda jistého Egyptana v Zenici a pumový atentát v Mostaru v roce 1997.⁸⁵ Pachatelé těchto činů si odpykávají trest v bosenských věznicích. Z některých veteránů se stali obyčejní kriminálníci, páchající loupeže apod. Celkově však nebyly po válce zaznamenány žádné konkrétní teroristické aktivity bývalých *mudžáhidů*, přestože obavy z jejich působení v zemi byly veliké. Konflikty byly spíše rituálního rázu, kdy se neshodovali s místními muslimy ve svých náboženských zvyklostech a praktikách, což občas vyvolávalo ze strany bosenských muslimů odsouzení.

Téma aktivit zahraničních islámských organizací a usazených zahraničních veteránů v Bosně rozvířily útoky na WTC v září 2001. Počátkem roku 2002 bylo šest bývalých *mudžáhidů* pochytno bosenskou policií a bez vyšetřování předáno americkým úřadům, které tvrdily, že šestice zadržených představuje „významnou a věrohodnou hrozbu pro americké a jiné západní zájmy v Bosně“.⁸⁶ Tato skupina je mediálně nazývaná

⁸² Už v roce 1993 slíbil tehdejší bosňácký ministr vnitra Irfan Ljevaković (jehož zásluhou se mnozí *mudžáhidé* do Bosny dostali) bosenské občanství všem cizím bojovníkům, kteří budou v Bosně bojovat nejméně dva roky. Na držitele bosenského občanství se pak nevztahovaly podmínky Daytonské smlouvy, že všichni cizí bojovníci musí BaH opustit.

⁸³ Viz např. BBC Monitoring Service 26.1.2005: *Bosnian Authorities Probing 700 Foreigners with terror links*.

⁸⁴ Takovými obcemi byly například Guča Gora u Travniku, Bočinja u Maglaje nebo Željezno polje u Žepče. V Bočinji žilo po válce 300 takových rodin, ale v rámci procesu návratu uprchlíků byly domy koncem devadesátých let vráceny Srbům, proto odtud museli mnozí z bývalých *mudžáhidů* odejít. Někteří Srbové jim však svůj majetek prodali a do Bočinje se již nevrátili.

⁸⁵ V lednu 1997 byl před Balkánským islámským centrem v Zenici zabit Egyptan, který konvertoval k ší'e, sunnitským Tunisem, což bylo záminkou pro sérii represálií bosenské policie. Za útok náloží v autě v chorvatské části Mostaru téhož roku byli odsouzeni dva arabští váleční veteráni, kteří si dodnes odpykávají trest v zenické věznici.

⁸⁶ Šestice (Bensayah Belkacem, zatčen na základě zpráv tajných služeb, že telefonoval s Usámou bin Ládinem, Mustafa Adir, Sabir Lamar, správce Vysokého saúdského výboru pro pomoc BaH, Muhamed Nehle, Lachdar Bumedien a Budelah Hadz) byla pochytna bosenskou policií kvůli údajně přípravě útoku na ambasády USA a Velké Británie v Sarajevu. Poté, co se podezření

„Alžírská grupa“, neboť pochytaní Arabové byli převážně alžírského původu. Pět z této šestice byli pracovníci islámských humanitárních organizací v Bosně. Všichni skončili a dodnes jsou zadržováni v americkém táboře na Guantanamu. Tato akce zvedla v Bosně vlnu kontroverze. Mnozí bosenští muslimové považovali a považují vydání za nezákonné a za zradu mezinárodní islámské pomoci Bosňákům. K této akci došlo v době, kdy byla u moci Sociálnědemokratická strana (SDP) na čele se Zlatkem Lagumdžijou, která je v bosenské politice odpůrcem SDA a všech jejích islámských vazeb. Dodnes část veřejnosti, stejně jako organizace bránící lidská práva, protestuje proti vydání „Alžírské grupe“ a žádá po vládě, aby byli zatčeni na Guantanamu osvobozeni a vráceni do Bosny.⁸⁷ Ze strachu před podobným osudem mnozí další zahraniční veteráni Bosnu po roce 2001 opustili a zanechali po sobě své nezaopatřené rodiny.⁸⁸ V zemi jich dodnes zůstal jen malý počet a jejich vliv v bosenské společnosti je nulový. Přítomnost *mudžáhidů* v bosenské válce však rozšířila jejich praktiky a radikální vnímání islámu i na místní bosňácké borce, kteří se s nimi účastnili války v *mudžáhidských* jednotkách. Tito „domácí *mudžáhidé*“, kteří se po ukončení války cítili bosenskou vládou zneuznaní, si vytvořili svoji organizaci a stali se základem dodnes viditelných skupin či hnutí, nazývaných bosenskou společností „*vehabije*“. Jejich hlavní organizací byla dodnes fungující *Aktivna islamska omladina* (AIO) [Aktivní islámská mládež], založená v roce 1996 v Zenici válečným veteránem Adnanem Pezem. AIO byla ve druhé polovině devadesátých let velmi konfliktní a stojí zřejmě dokonce za atentátem na jednoho z agentů AID Nedžada Ugljena.⁸⁹ Nikdy nebylo jasné a ani se neprokázalo, že by tato organizace byla financována ze zahraničí. Postupně se k veteránům přidávala i mládež, která již nebyla přímo zasažena válkou a dnes funguje

nepotvrdilo, byli propuštěni a okamžitě poté zajati jednotkami SFOR a předáni americkým úřadům bez jakéhokoliv konkrétního obvinění. Většina z nich je alžírského původu, někteří mají bosenské občanství, jiní nikoliv. Mnozí Bosňáci proti jejich vydání protestovali (dosud pociťují vděk za pomoc, kterou jim *mudžáhidé* během války poskytli) a panuje přesvědčení, že se šestice Arabů stala obětními beránky protiteroristické politiky po září 2001. Nátlakovou skupinu za jejich osvobození a návrat do Bosny vedou jejich bosenské manželky. Viz např. bosenský měsíčník *SAFF*, č. 132, 15.11.2004, s.32-33.

⁸⁷ Čas od času se konají v Sarajevu demonstrace za navrácení vydaných „Alžířanů“ a cílené na vládu, aby v tomto směru učinila kroky. Viz např. časopis *Saff*, č.137, 1.2.2005, s.33-5.

⁸⁸ O těchto ženách a rodinách viz např. článek *Mali Bosanski Arapi* v bosenském týdeníku *Slobodna Bosna*, č. 418, 18.11.2004, s.18-21.

⁸⁹ Šlo o atentát na agenta AID, tajné služby strany SDA, Nedžada Ugljena. Věřil se, že v té době fungovala uvnitř AID nezávislá skupina, ovládaná právě lidmi kolem Peza, tedy válečnými veterány, která měla v tajné službě značný vliv. Dosud nejasná vražda pomocníka šéfa AID (v té době a do roku 2000 byl šéfem Kemal Ademović) rukou jiného agenta AID Edina Garaplije byla zřejmě jejich akcí. Viz bosenský týdeník *Dani* č. 179, 3.11.2000.

AIO jako kulturní a misionářská organizace. Blíže o ní bude pojednáno v následující podkapitole.

Kromě AIO vznikly i další bosenské „*vehabijské*“ organizace. V roce 1997 zaregistrovala skupina mladých muslimů v Sarajevu občanské sdružení „pro podporu pravdy a odvracení lži“ *Džemijjetul Furqan*. Kromě otevření poboček v dalších městech sdružení organizovalo též letní tábory v obci Falanovo brdo na Jablanickém jezeře, které byly mnohdy podezřívány z toho, že slouží jako teroristické výcvikové tábory pro „*vehabije*“. Na těchto táborech se sjížděly děti a mládež z rodin válečných veteránů a náplní byly kromě sportovních aktivit přednášky o islámu a islámská výchova. Na kempy na Falanově brdu přispívala velkou sumou organizace *al-Haramajn*, která se ocitla na černé listině USA po září 2001 a která následně ukončila své aktivity. Tábory na Falanově brdu však byly pod dohledem mezinárodních jednotek SFOR a žádná teroristická výuka se nepotvrdila. Jeden děsivý případ však přece vyvolal obavy z možných následků šíření radikálních či „*vehabijských*“ myšlenek. Na vánoční svátek 25. 12. 2002 zavraždil jeden z příslušníků organizace *Džemijjetul Furqan* a snad i AIO tři členy rodiny chorvatských navrátilců v obci Kostajnica, nedaleko místa konání táborů na Falanově Brdu. Obecně se věří, že za vraždou stojí radikální myšlenky, kterými byl vrah indoktrinován v těchto organizacích. Obě organizace však odmítly, že by byl vrah jejich členem.⁹⁰ *Džemijjetul Furqan* údajně přestala s činností v roce 2002, následně ale vznikly podobné a zřejmě nástupnické organizace *Sirat a Istikamet*. Zatímco v případě AIO se nepodařilo prokázat napojení na zahraniční islámské organizace, u *Furqanu* již takovéto spojení jednoznačně existovalo.

Po roce 1996 byly aktivity zahraničních islámských nevládních organizací v Bosně značně redukovány. Některé organizace odešly po válce úplně. Z profesionálního hlediska bylo důvodem vyklizení bosenské scény jejich zastínění západními humanitárními organizacemi se sofistikovanějšími projekty. Z bezpečnostního hlediska za jejich odchodem stálo napojení některých islámských humanitárních organizací na *mudžáhidy*. Takové organizace byly vyzvány k ukončení činnosti, jako například kuvajtská *Džam'ijat ihjā' at-turāt al-islāmī* [Společnost pro oživení islámského dědictví], sídlící v Zenici a provozující tamtéž Balkánské islámské centrum, které muselo být rovněž uzavřeno. Aktivní zůstaly nadále v Bosně především velké saúdské polostátní organizace

⁹⁰Viz článek na:

http://www.mediadiversity.org/Bosnian_Serbian_Croatian/beta%20clanci/Strasna%20opomena.htm

IGASA/IIRO a Vysoký saúdský výbor pro pomoc Bosně a Hercegovině. Jejich novým programem se stala rekonstrukce válkou zničené Bosny.

Po poválečné vlně redukce aktivit a odchodu islámských organizací byly dalšími mezníky atentáty proti americkým ambasádám v afrických městech Nairobi a Dár es-Salámu v roce 1998 a útoky na WTC v New Yorku v září 2001. Bosenské úřady a mezinárodní správa v Bosně zahájily intenzivní kontroly a prošetřování všech organizací i jednotlivců, kteří měli původ v asijských a afrických muslimských zemích. Spojené státy mezitím postupně vypracovávaly nové seznamy islámských humanitárních organizací, které se podílely (rozuměj: mohly podílet) na podpoře teroristických aktivit a doporučovaly je k zanesení do podobného seznamu Spojených národů. Na seznamu se objevily i některé organizace působící v BaH. Finanční policie BaH kontrolovala po září 2001 následující organizace:

- Global Relief Foundation (GRF)
- Taibah International Aid Association (Taibah, také Tajjiba)
- Al Haramayn al Masjid al Aqsa Charity Foundation
- Al Haramayn Islamic Foundation (al-Haramajn)
- Benevolence International Foundation (BIF)
- Human Appeal International
- Občanské sdružení pro podporu pravdy a odvracení lži "Džemmijetul Furqan"
- International Islamic Relief Organization (IIRO-Igasa)
- Vysoký saúdský výbor pro BaH
- Občanské sdružení "Organizacija aktivne islamske omladine" (AIO)⁹¹

Ani jedna z nich neměla v pořádku účetnictví. To samo o sobě nic neznamenalo, neboť pořádek není v zemích původu většiny těchto organizací právě silnou stránkou. Určité tresty byly za tyto prohřešky uplatněny, nikoliv však absolutní zákaz činnosti. Finanční policie ale poukazovala na fakt, že někteří jedinci z Ministerstva práce, sociálních věcí a uprchlíků znemožňovali jejím inspektorům prošetřování organizací. O tom, že se bosenské úřady pustily do kontrol organizací s velkou vehemencí (důležité je, že se tak dělo za sociálně-demokratické vlády), svědčí i protesty oficiálního Islámského společenství v čele s Mustafou Cerićem proti plošnému zastrahování všech islámských

⁹¹ Viz článek *Blokada na Putu mladih muslimana* v bosenském týdeníku *Dani* č. 284, 22.11.2002.

organizací, na jejichž pomoci bylo v Bosně a Hercegovině celkově závislých 150 tisíc lidí, především válečných sirotků a uprchlíků.⁹²

Na novém americkém seznamu organizací, financujících světový terorismus, se po roce 2001 postupně ocitly *Benevolence International Foundation (BIF)*, *Global Relief Foundation (GRF)* a *Al-Haramain Foundation*, které byly aktivní v Bosně a Hercegovině. Na seznam byly přidány také dvě domácí organizace, *Bosanska idealna futura (BIF)* a *Vežir*. V květnu 2004 dodalo ministerstvo financí USA na seznam také organizace *Džemijetul Furqan* (domácí), *al-Mesjed al-Aqsa* a *Tajjiba (Taibah –zahraniční)*. Všechny tyto organizace následně své úřady v Bosně a Hercegovině zavřely, ať už dobrovolně, nebo na nátlak státních institucí. Podrobnější informace o některých uvedených organizacích byly uvedeny v kapitole III.bb. Prošetřování finančních toků, které by mohly sloužit k podpoře terorizmu, se týkalo také bosenských bank. V případě *Vakufské banky* byly nalezeny náznaky, že jejích služeb využívaly osoby, označené za podporovatele terorizmu. Na žádost USA byly u této banky zablokovány některé účty, např. saúdského podnikatele Jásína Qādiho, který byl spolujednatel organizace *Muwafaq*. Vakufskou banku ovládá z velké části saúdský kapitál. Prověrce byla podrobena i banka *BBI (Bosnia Bank International)*, která jako jediná v Bosně pracuje podle principů islámského bankovníctví a kterou založila Islámská rozvojová banka ze Saúdské Arábie. Svoji činnost ukončil také polostátní *Vysoký saúdský výbor pro pomoc BaH*, ten však oficiálně z důvodů reorganizace humanitární činnosti v samotné Saúdské Arábii.

Poté, kdy bosenské úřady ukončily činnost přibližně desítky islámských organizací po roce 2001, zůstaly v zemi aktivní některé prověřené a relativně důvěryhodné islámské humanitární organizace, jako je *Islamic Relief* z Birminghamu, *Human Appeal* ze Spojených arabských emirátů nebo saúdská *IIRO/Igasa*.

III.bcb Albánie

Do Albánie přicházely různé zahraniční islámské organizace postupně od roku 1991. Zpočátku byly jejich aktivity poměrně chaotické, každá si prováděla vlastní projekty bez nějaké celoalbánské koordinace a často také bez spolupráce s místními úřady. Velmi těžká ekonomická situace země spolu s vládou Saliho Berishy, který byl spolupráci

⁹²<http://www.mediareviewnet.com/BOSNIAs%20Islamic%20community%20accuses%20govt%20of%20discrimination.htm>

s islámskými zeměmi pragmaticky nakloněn, činila Albánii pro různé islámské aktivity příhodnou půdou. V roce 1992 Albánie jako jediná evropská země (také jediná země v Evropě s nadpoloviční většinou muslimského obyvatelstva) vstoupila do Organizace islámské konference (OIC; vstup byl veden spíše pragmatickými než ideologickými důvody). ³⁴ zahraničních islámských organizací pocházely z arabských zemí, další pak z Turecka, Západní Evropy a také Íránu. Nikdy se přitom netajily tím, že jim jde vedle humanitární a ekonomické pomoci zároveň o misionářské působení, pojaté tak, že se muslimským Albáncům, kteří byli připraveni o svou víru Hoxhovým režimem, musí na cestě k jejímu opětovnému nalezení pomoci. Tuto misionářskou aktivitu je třeba vidět v souvislostech misionářských působení dalších náboženských směrů. Katolíci a různé křesťanské sekty v tomto ohledu v Albánii rozhodně nezaostávaly: trh „prázdných duší“ byl po pádu ateistického komunistického režimu nenasycený. Humanitární projekty islámských organizací obsahující materiální pomoc chudým a potřebným byly často spojovány s náboženskou výukou a instruktáží k náboženské praxi. Strategii mnoha organizací bylo, aby lidé pochopili, že být dobrým (tzn. navenek nápadným) muslimem znamená mít materiální výhody. Rodiny tak občas dostávaly příspěvky za to, že posílaly děti do koránských škol, že jejich dcery nosily závoj, studenti byli někdy vedeni k nošení plnovousu. Jistý řezník dokonce dostal příspěvek za to, že prodával *halal* maso (z rituálně zabitých zvířat) a vyvěsil si to na firemní štít.⁹³ Zajímavý byl také fenomén sňatků arabských „humanitárců“ a kazatelů, kteří si brali Albánky a vytvářeli tak „modelové islámské rodiny“. Jednalo se většinou o dívky z chudých vesnických rodin ze severu Albánie. Rodiny těchto dívek získávaly materiální výhody. Velký objem pomoci islámských organizací směřoval přímo na islámské projekty, buď ve formě podpory nově znovuustaveného albánského Islámského společenství (IS), anebo v soukromých akcích typu výstavby mešit apod.

I přes tuto nápadně náboženskou orientaci se nedá islámským organizacím upřít významný podíl na pomoci Albánii překonat nejhorší ekonomické období v první polovině devadesátých let. Zatímco západní pomoc se soustředila na vládní instituce, islámská pomoc směřovala primárně na venkov a malá města. Finanční příliv přes islámské organizace byl relativně velký a hrál významnou roli v platební bilanci Albánie. Postupem doby se albánské úřady snažily vnést do působení těchto organizací pořádek. Humanitární pomoc začala být realizována v součinnosti s jednotlivými albánskými ministerstvy (školství, zdravotnictví, sociálních věcí), respektive s albánským Islámským společenstvím. V případě sirotků dnes například stát centrálně shromažďuje údaje a

⁹³ Viz Rajwantee LAKSHMAN-LEPAIN, *Albanie: les enjeux de la réislamisation*, 154.

registruje tyto děti. Informace pak za účelem poskytnutí pomoci předává zahraničním islámským organizacím, které například v roce 1996 finančně podporovaly pět tisíc albánských sirotků. Část organizací se sdružila do *Rady pro koordinaci arabských nadací*, která v roce 1996 čítala třináct členů. Rada aktivně fungovala přibližně do roku 2001. Dnes již existuje jen papírově, především kvůli celkovému snížení objemu prostředků a pomoci. Pro představu o organizacích, které se účastnily „islámské“ pomoci Albánii, poslouží následující seznam členů zmíněné rady z roku 1996. Níže bude uveden pro porovnání seznam islámských organizací působících v Albánii v roce 2005.

1. Abu Dhabi Welfare Org. (SAE)
2. Al-Haramajn (Saúdská Arábie)
3. IIRO (Saúdská Arábie)
4. Islamic Relief Agency (Súdán)
5. Islamic Relief (Velká Británie)
6. Islamic World Commitee (Kuvajt)
7. Ad-Da'wa al-islāmija (Libye)
8. Muwafaq Foundation (nadnárodní)
9. Revival of Islamic Heritage association (Kuvajt)
10. Qatar Charitable Society (Katar)
11. Islamic Waqf (Nizozemí)
12. Taibah International Aid Association (USA /Saúdská Arábie)
13. World Assembly of Muslim Youth (tato organizace není autorovi práce známa)

Organizace z této rady vynaložily například v roce 1996 celkem 27,2 milionů amerických dolarů (13,3 na výstavbu, 4,2 na humanitární pomoc, 2,6 na vzdělání, 2,5 na zdraví, 2,5 na sociální aktivity atd.). Pro srovnání: významný americký donátor a mecenáš George Soros tehdy ve stejné době vynaložil v Albánii 12 milionů dolarů.⁹⁴ Mimo tuto radu působily v zemi další méně známé, radikálnější organizace, s původem především v Libyii, Súdánu a také organizace spojené s tureckou islámskou stranu Refah Partisi. Také íránské a další turecké organizace působily v Albánii mimo tuto radu. Íránci ale vedle zmíněné nepříliš velké pomoci *bektāšijūm* využívali spíše kulturního oddělení své ambasády, jehož funkci plní nadace *Saadī Širāzī*, k propagaci Íránu a íránské kultury v Albánii. Írán se snaží o akademickou spolupráci s Albánií a poskytuje například stipendia albánským studentům na íránské univerzity. Tyto kulturní aktivity Íránu bývají

⁹⁴ Rajwantee LAKSHMAN-LEPAIN, *Albanie: les enjeux de la réislamisation*, 153.

často spojovány s pronikáním íránských zpravodajských služeb do regionu. V Albánii působila íránská humanitární organizace *Výstavbový džihád* (alb. *Xhihad i ndërtimëve*), která se zabývala mikroekonomickými projekty. Turecko se zase až na několik islámských organizací, zmíněných níže, snaží pronikat do Albánie spíše politicky a vojensky (silné historické vazby a strategická poloha Albánie). Hnutí *Fethullaha Gülena* založilo v Albánii několik škol, které jsou však spíše nenáboženského charakteru.

V Albánii, podobně jako v Bosně, působí také několik bank s kapitálem z arabských zemí: Islámská rozvojová banka, Arabsko-albánská islámská banka (AAIB) a Malaysian Inter-commercial Bank s malajským kapitálem.⁹⁵ První dvě jmenované banky praktikují zásady „bezúročného“ islámského bankovníctví. Islámská rozvojová banka ze Saúdské Arábie nabídla hned v roce 1992 široké investice do albánského hospodářství, v čemž tehdy zůstaly západní peněžní ústavy pozadu. V té době také Albánie vstoupila do OIC. V současnosti se aktivity zahraničních islámských organizací v Albánii zaměřují na několik hlavních oblastí:

- financování islámských škol
- financování aktivit Islámského společenství (Albánské IZ je téměř zcela závislé na této pomoci)
- podpora sociálně slabým (sirotci, chudé rodiny)
- praktické kurzy pro veřejnost zdarma (či za symbolické poplatky)

Následující aktuální seznam (2004) islámských organizací oficiálně zaregistrovaných na vládním Výboru pro náboženské záležitosti (*Komiteti shtetëror për kultet*) obsahuje 19 položek.⁹⁶

LISTA E SHOQATEVE ISLAMIKE 2003-2004 NE KOMITETIN SHTETËROR PER KULTET

Názvy organizací jsou přesně přepsány z albánského seznamu:

⁹⁵ Islámská rozvojová banka působí v Albánii od roku 1993 a financuje například stavbu nemocnice v Drači, zavlažování nížin v Korči a další hospodářský projekt na severovýchodě země. AAIB byla s velkou slávou otevřena v červenci 1994. Po nepokojích v roce 1997 ji socialistická vláda odebrala licenci, znovu ale začala fungovat v únoru 1998.

⁹⁶ Seznam získal autor po usilovném pátrání od Ilira Kuly, šéfa vládního Výboru pro náboženské záležitosti, v Tiraně dne 18. 4. 2005. Celý název tohoto výboru zní: *Republika e Shqipërisë, Këshilli i ministrave, Komiteti shtetëror për kultet*.

1. Katari
2. Komiteti i Botes Islame (ILO)
3. Vakefi Islamik
4. Drita –Qendra el-Furkan
5. Islamik Reliev
6. Sema
7. Komiteti i Bashkuar Kuvajtjan per Bamiresi
8. IIRO
9. Taiba International
10. Gjysme Hena e Kuqe
11. Xhemati Musliman Ahmadia
12. Al Haramain –larguar nga Shqiperia
13. Ringjallja e Trashegimnise Islame
14. Munanzamati - larguar nga Shqiperia
15. Istanbul
16. Vakefi Shqiptaro-Turk
17. Instituti Musliman i Ndihmave (MWI)
18. Mexhli Inshat Elulum
19. OWAMI –nuk eshte paraqitur asnjehere

Všechny registrované organizace musí každoročně odevzdávat zprávy o činnosti zmíněné Vládní radě pro náboženské otázky a také vykazovat finanční příjmy a výdaje na finančních úřadech. Činnost těchto organizací je tedy albánskými úřady pozorně sledována. Pro představu o aktuálních albánských aktivitách uvedených organizací navštívil autor této práce albánské pobočky některých z nich. Na základě rozhovorů s jejich představiteli je možné pro ilustraci aktuálního stavu uvést následující.

Organizace *Tajjiba* (v anglickém přepisu *Taibah*; na seznamu pod č. 9) v Albánii dodnes aktivně působí, přestože byla již v roce 1996 zařazena CIA na seznam humanitárních organizací operujících na Balkáně, které mají extremistické vazby.⁹⁷ Po září 2001 tlak na *Tajjibu* ještě zesílil a její pobočky byly v mnoha zemích, mimo jiné i v Bosně a Hercegovině a na Kosovu, uzavřeny. *Tajjiba* má ústředí ve Washingtonu a v Albánii působí od roku 1993. V oblasti podpory islámu realizovala projekty pomoci albánskému Islámskému společenství ve formě platů imámům (dnes finančně podporuje 30-40 duchovních) a provozování vzdělávacího střediska pro kvalifikaci mladých imámů

⁹⁷ Viz např. článek Esada Hećimoviće *Al Ka'idina perionica novca i u Sarajevu?!* [al-Qā'idina pračka peněz v Sarajevu?!] v bosenském týdeníku *Dani* č. 326, 12. 9. 2003.

ve městečku Bulqizë v hornaté střední Albánii (dodnes prošlo tímto kurzem asi 200 albánských imámů). Bulqizë je centrem albánských aktivit *Tajjiby* a součástí vzdělávacího střediska jsou také bezplatné jazykové a počítačové kurzy a kurzy praktických řemesel. Takových vzdělávacích středisek (ovšem bez kurzů pro imámy) realizovala *Tajjiba* v Albánii několik. V humanitární oblasti podporuje *Tajjiba* v ekonomicky slabých oblastech severovýchodní a východní Albánie ve spolupráci s dalšími nevládními i vládními organizacemi několik desítek sirotek a chudých rodin (v roce 2000 to bylo 60 sirotek a 50 rodin). Součástí humanitárních aktivit jsou i mikroekonomické projekty, například „akce kráva“, kdy je chudým rodinám darováno toto hospodářské zvíře. V Bulqizë se *Tajjiba* podílí také na vládních projektech pomoci školám a školkám a v roce 1999 během konfliktu na Kosovu tu postavila tábor pro 1600 kosovských uprchlíků. Kromě stálých projektů podniká *Tajjiba* v Albánii i sezónní akce typu „ramadánových balíčků“ pro chudé rodiny či finanční podpory některým studentům (řádově jedincům).

Podle slov šéfa albánské pobočky *Tajjiby* se v důsledku propírání organizace v souvislosti s terorizmem snížily příjmy (dárci se bojí problémů plynoucích ze spolupráce s *Tajjibou*) a tudíž i objem pomoci. Problémem je i zpoždování zásilek peněz z centra ve Washingtonu kvůli přísným inspekcím. I dnes ale *Tajjiba* vynakládá na své stálé projekty v Albánii asi 20 tisíc amerických dolarů měsíčně plus další částky na společné a sezónní projekty a zaměstnává přes 50 lidí, z nichž jen 3 jsou Arabové (včetně šéfa), ostatní Albánci.⁹⁸

Kuvajtský *Výbor islámského světa* (Islamic World Committee, ar. *Ladžnat al-‘ālam al-islāmī*, na seznamu má č. 2) působí v Albánii rovněž od roku 1993 a pobočky má také v Bosně a na Kosovu. Také tato organizace se ocitla na zmíněném seznamu CIA a byla obviňována z vazeb na Muslimské bratrstvo v Kuvajtu a na Írán. Jedná se o nevládní organizaci, zastřešenou kuvajtskou *Organizací pro společenskou reformu* (Social Reform Society, ar. *Džame‘ijat al-islāh al-idžtimā‘ī*). Podle slov šéfa albánské pobočky spolupracuje s kuvajtským Ministerstvem náboženských věcí a zdrojem financí jsou bohatí kuvajtské podnikatelé. V Albánii nyní v humanitární oblasti podporuje 1550 sirotek (dříve to bylo více) 25 americkými dolary měsíčně a 30 chudých rodin. V náboženské sféře financovali stavbu nebo rekonstrukci 28 mešit a jsou jednou z organizací, které kompletně financují islámské střední školy (*medresy*), konkrétně ženskou část *medresy* v Durrësu (Drači), a to již od roku 1993. Dříve přispívala i na platy 26 imámů, dnes již nikoliv. Veškerá náboženská pomoc je podle ředitele albánské pobočky organizace koordinována s albánským Islámským společenstvím a v případě platů imámů to například fungovalo

⁹⁸ Vyčerpávající informace získal autor během velmi srdečného rozhovoru s Muhammadem ‘Abd az-Záhirem (Egyptan), ředitelem pobočky *Tajjiby* v Tiraně, dne 20. 4. 2005.

tak, že IZ požádalo tiranskou pobočku organizace a ta poslala žádost do ústředí k posouzení. Do roku 2004 provozovali také kulturní centrum s kurzy jazyků, počítačů atd. v jihoalbánské Korči, pro malý zájem ale bylo zavřeno. Dříve také vypomáhali finančně studentům v zahraničí. V plánu mají poskytování rozvojových úvěrů a mikroekonomické projekty typu „akce kráva“. Ročně vynakládá organizace v Albánii asi 0,5 milionu amerických dolarů. Mají zde 5 zaměstnanců v ústředí (4 Albánci a šéf Egypťan) a 10 místních spolupracovníků, kteří dohlížejí na pomoc sirotkům.⁹⁹ Další zajímavé projekty uskutečňuje kosovská pobočka této organizace a bude o nich pojednáno níže.

V Albánii od roku 1991 dodnes působí také jedna z největších islámských humanitárních organizací, saúdská IIRO (International Islamic Relief Organization, na seznamu č. 8). Pobočky má také v Bosně a na Kosovu. Podporovala sirotčince ve Škodře a Sarandě, jednu z tiranských poliklinik, kde ve spolupráci s ministerstvem zdravotnictví hradila platy lékařů. V roce 1997 uskutečnila kampaň proti AIDS. V době kosovské krize v roce 1999 zřídila a spravovala tři uprchlické tábory (v Kukësi, Kavaja a Skrapan). Dodnes podporuje 2000 sirotků v 16 albánských městech v koordinaci s Ministerstvem sociálních věcí a vládním Výborem pro náboženské otázky. Podle zástupce organizace je kritériem výběru potřebnost, nikoli náboženská příslušnost dítěte. Finančně částečně podporují různé praktické kurzy, školy a podnikají též sezónní ramadánové akce apod. Ústředí IIRO v Saúdské Arábii financuje potřebným studentům studia na saúdských univerzitách všech oborů na úrovni bakaláře. Také IIRO poskytuje finanční pomoc albánskému Islámskému společenství a financovala stavby mešit.¹⁰⁰

Ostatní organizace, uvedené v seznamu, je třeba alespoň stručně identifikovat. U dvou z nich je uvedena poznámka, že nejsou v Albánii aktivní: u *al-Haramajn* (zřejmě nejpropíranější islámská humanitární organizace v souvislosti s podporou terorizmu) a u *Munanzamati*, za jejímž názvem se pravděpodobně skrývá libyjská státní misijní organizace *Munazzamat ad-da'wa al-islāmīja*. *Al-Haramajn* byla pravděpodobně nucena uzavřít své kanceláře na nátlak USA, jak tomu bylo i v ostatních zemích. Organizací *Katari* pod číslem 1 se myslí *Katarská charitativní společnost* (Qatar Charitable Society, ar. *al-Džam'īja al-chajrīja al-qatarīja*). Na seznamu CIA z roku 1996 je obviňována z napojení na alžírské ozbrojené skupiny a na palestinské hnutí Hamás. Dnes financuje provoz tiranské *medresy*, druhé největší islámské školy v Albánii. Vakefi

⁹⁹ Informace získal autor na základě osobního rozhovoru s °Abd al-°Azīzem Ibrāhīmem, ředitelem albánské pobočky Výboru islámského světa, v Tiraně dne 20. 4. 2005.

¹⁰⁰ Informace o IIRO získal řešitel v jejím tiranském ústředí během osobního rozhovoru s albánským zástupcem ředitele pobočky. Zde už byli mnohem méně vstřícní než v předchozích případech. Rozhovor proběhl dne 18. 4. 2005.

Islamik pod číslem 3 je albánský název organizace *al-Waqf al-islāmī* (Islámská náboženská nadace, známá též pod anglickým názvem Islamic Waqf), která má sídlo v Nizozemku a byla rovněž intenzivně prošetřována v souvislosti s podporou militantních hnutí. V Albánii například od roku 1994 financuje *medresy* v jihoalbánských městech Berati a Gjirokastra. *Islamic Relief* pod číslem 5 je již zmiňovaná organizace se sídlem v Británii, v Albánii financuje provoz mužské části *medresy* ve Škodře. Turecká organizace *Sema* pod číslem 6 zase hradí náklady na provoz *medres* v Kavaja a Čërriku, kde si ale oproti jiným *medresám* prosadila, že budou mít společné albánsko-turecké vedení.¹⁰¹ Kuvajtský spojený výbor pomoci (Kuwait Joint Relief Committee, ar. *al-Ladžna al-kuwajtija al-muštaraka li-'l-ighāta*) figuruje na seznamu pod číslem 7 a Organizace červeného půlměsíce pod číslem 10. Společnost Ahmadíja (11) je známá islámská sekta zaměřená na islámskou misionářskou činnost a není tedy humanitární organizací v pravém slova smyslu. Představiteli ortodoxního islámu je odsuzována za sektářství. Svě centrum s mešitou má nedaleko od Tirany u dálnice směrem na Drač. Číslo 13 patří již zmiňované *Společnost pro oživení islámského dědictví* se střediskem v Kuvajtu a společnost Istanbul (15) je turecká organizace, která v Albánii financuje ženskou *medresu* ve Škodře a nechala také zrekonstruovat objekt mužské *medresy* v Drači. Původ a aktivity společností uvedených na seznamu pod čísly 16-19 se autorovi nepodařilo zjistit.

III.bcc Kosovo, Republika Makedonie, Sandžak

Válečný konflikt na Kosovu v letech 1998 a 1999 byl zatím poslední příležitostí pro masivní nástup islámských organizací na Balkáně. Až do vypuknutí války byly jejich aktivity na Kosovu, stejně jako v Sandžaku, naprosto minimální. Oba regiony byly součástí Miloševićem ovládané zbytkové Jugoslávie a politické prostředí zde pro činnost takovýchto organizací nebylo právě nejvhodnější. Na Kosovu se angažovaly organizace, které už byly přítomny v Albánii, některé ale přišly až v době konfliktu. Jak už bylo zmíněno v odstavci o Albánii, některé islámské humanitární organizace zřizovaly a provozovaly tábory pro kosovské uprchlíky na území Albánie.

V důsledku mezinárodní správy, která byla na Kosovu zavedena v roce 1999, se zde působící islámské organizace záhy dostaly pod kontrolu úřadů. Všechny nevládní

¹⁰¹ Turecký ředitel *medresy* v Kavaja odmítl sdělit autorovi jakékoli informace o škole a turecké organizaci s tím, že potřebuje povolení od předsedy albánského Islámského společenství a že informace pak bývají zneužívány k pošpinění činnosti těchto islámských humanitárních organizací.

organizace se musí zapsat na *Registračním centru nevládních organizací UNMIKu* (United Nations Mission in Kosovo) a každoročně tam podávat zprávu o své činnosti a hospodaření. Několik islámských humanitárních organizací opustilo po roce 2001 také Kosovo, a to na základě jejich obecného obvinění z podpory terorizmu, jak tomu bylo u organizace *al-Haramajn*. V roce 2005, kdy proběhl průzkum a sbírání podkladů pro tuto studii, byly na Kosovu aktivní tyto zahraniční islámské organizace:

1. Islamic Relief
2. Waqf al-Birr
3. Global Relief Foundation (GRF)
4. Mercy –USA for Aid and Development
5. International Islamic Relief Organisation (IIRO)
6. Taiba Islamic Aid Association
7. Human Appeal
8. al-Waqf al-islámí
9. Islamic World Committee –Social Reform Society
10. Saudi Joint Relief Committee for Kosova
11. Anadolu Kalkinma Vakfi
12. Revival of Islamic Heritage Society
13. Iranian Relief Committee
14. Muslim Hope
15. Muslim Hands
16. World Assembly of Muslim Youth
17. Sheikh Eid bin Mohd. Al-Thani Charity Association
18. Helping Hand Kosova
19. Handicap International
20. Islamic Council of North America
21. Kuwait Joint Relief Committee
22. Liasion Office of Malaysia
23. Munazzamat ad-Da'wa al-Islámíja
24. Qatar Charitable Society
25. Turkish Coordination Office
26. Turkish Red Crescent

Seznam je sestaven z přehledu *Registračního centra nevládních organizací UNMIK* (United Nations Mission in Kosovo), aktualizovaného naposledy v březnu 2005 a

z přehledu kontaktů na humanitární organizace, který autorovi poskytl úřad HCIC. Aktivita některých humanitárních organizací, jako Saúdského spojeného výboru pro pomoc (*Saudi Joint Relief Committee -SJRC*), pomalu spějí k závěru, podle slov jeho představitelů proto, že „mise již byla splněna“. Jiné organizace chtějí ve své pomoci Kosovanům pokračovat.¹⁰² Již několikrát zmiňovaná kuvajtská *Islamic World Committee -Social Reform Society* provozuje v současné době asi největší islámský humanitární projekt na Kosovu, tzv. Kuvajtskou humanitární vesničku u východokosovského města Podujevo. Podle slov ředitele projektu jsou hlavním zdrojem finančních prostředků bohatí kuvajtská podnikatelé a od roku 2000 zde byly vynaloženy asi 3 miliony amerických dolarů. Ve vesničce našlo přístřeší 130 rodin ze sociálně nejslabších vrstev obyvatelstva, přičemž jejich výběr probíhá ve spolupráci s místní kosovskou správou. Národnost či náboženství nejsou údajně pro organizaci kritériem a proto zde bydlí i několik srbských a romských rodin. Organizace se věnuje i dalším klasickým aktivitám, jako je podpora sirotků, provozování kulturního centra s různými vzdělávacími kurzy v Podujevu, včetně kurzů základů islámu, které jsou ale podle slov ředitele projektu připravovány ve spolupráci s oficiálním kosovským Islámským společenstvím.¹⁰³

Podobně jako v Albánii, také na Kosovu se islámské humanitární organizace věnovaly vedle skutečně humanitární pomoci, zahrnující zásobování potravinami a léky, pomoc nemocnicím a školám a podporu chudým a sirotkům také „kulturnímu“ programu, jehož součástí bylo mnohdy utvrzování a vyučování víry. V kulturních centrech se vedle kurzů cizích jazyků, počítačů a šití vyučovala a vyučuje také arabština a základy islámu, v provizorních školách zřízených v uprechlických táborech byly rovněž na programu hodiny náboženství. Nutno dodat, že mezi Kosovany není o podobné kurzy nijak výrazný zájem a že jejich návštěvnost opadá.

Války v Kosovu se na rozdíl od bojů v Bosně a Hercegovině neúčastnily organizované jednotky *mudžáhidů*. Existují zprávy o účasti jednotlivců, tento fenomén byl ale v kosovském konfliktu zcela okrajový. Přesto i zde se, stejně jako v ostatních sledovaných balkánských zemích, radikální islám typu „*vehabije*“ mezi určitou, početně však malou částí muslimské mládeže ujal. Žádná výraznější organizace typu bosenské AIO však na Kosovu dosud nevznikla. Celkově vzato bylo působení mezinárodních islámských

¹⁰² Zástupce SJRC v Přištině v osobním rozhovoru dne 18.3.2005 autorovi sdělil, že se na Kosovu věnovali všem formám humanitární činnosti, včetně poskytování stipendií pro studenty. Ne však na školy v Saúdské Arábii, ale pro studenty studující na univerzitě v Přištině, případně odjíždějící studovat na egyptský al-Azhar. Dnes už organizace pouze dokončuje projekty výstavby domů a mešit.

¹⁰³ Informace o projektu Kuvajtské humanitární vesničky získal autor na základě osobního rozhovoru s ředitelem projektu Rašidem Džarūmem (původem Alžířan, v osmdesátých letech vystudoval v Záhřebu elektrotechniku a od té doby žil v Jugoslávii) v Podujevu dne 2.4.2005.

organizací na Kosovu mnohem „spořádanější“, než byl jejich divoký nástup během bosenské války a na počátku devadesátých let v Albánii. V současnosti se tyto organizace na Kosovu řídí jasnými pravidly, platnými pro veškeré nevládní organizace, což umožňuje kontrolu jejich činnosti. Zahraniční islámská humanitární pomoc na Kosovu se od roku 2000 postupně snižuje.

Republika Makedonie představovala pro mezinárodní islámské organizace podobně obtížné prostředí, jako předválečné Kosovo nebo Sandžak. Makedonská vláda se na islámské aktivity dívala vždy velmi podezřívavě (tyto aktivity byly v očích makedonských úřadů také spojovány s albánským separatizmem) a teprve vlna uprchlíků z Bosny a Hercegoviny v letech 1992-1995, kteří v Republice Makedonii našli dočasné útočiště, umožnila větší angažovanost islámských humanitárních organizací. Vstřícného přijetí se tyto organizace dočkaly také od tehdejšího *reis-ul-ulemy* makedonského Islámského společenství Sulejmana Rexhepiho.¹⁰⁴ Několik organizací však bylo záhy makedonskými úřady vypovězeno. Začátkem roku 1995 bylo vyhoštěno 17 členů organizací *al-Haramajn* a *al-Waqf al-islāmī*, protože mezi Bosňáky uprchlími do RM údajně prováděli náboženskou propagandu, což charakteru těchto dvou organizací docela dobře odpovídá. Téhož roku byla v Republice Makedonii zakázána také saúdská *IIRO-Igasa*, která zde do té doby polooficiálně působila zcela svobodně. Důvodem zákazu byly propagandistické materiály a zbraně, které se u jejich pracovníků měly najít a údajný výcvik bojovníků na území Republiky Makedonie před jejich odchodem na frontu do BaH. V Republice Makedonii působila také IHH (*Internationale Humanitäre Hilfe*), založená v roce 1992 v německém Freiburgu, která měla vazby na tureckou Refah partisi.¹⁰⁵ I dnes jsou v Republice Makedonii některé zahraniční islámské organizace aktivní, své spíše sporadické působení však řídí z poboček v Albánii a na Kosovu.¹⁰⁶

Vzhledem k přetrvávající rezervovanosti až fobii většinových Makedonců a makedonských politiků z islámských aktivit je působení mezinárodních islámských organizací velmi omezené a bedlivě střežené. Zprávy v makedonském tisku o Albáncích napojených na světové teroristické sítě jsou většinou přehnané a snad i účelově

¹⁰⁴ Sulejman Rexhepi stanul v čele makedonského Islámského společenství v roce 1991.

Absolvoval šarí'u a právo na Kuvajtské univerzitě. Poté, co ve funkci nahradil *Torbeše* Jakuba Selimoskiho, usiloval údajně o albanizaci makedonského IZ. Za jeho vedení se také dostalo ke slovu poněkud radikálnější směřování IZ, což ale nelze věrohodně dokázat a pravděpodobnější je to, že stejně jako dnes se pojmu „radikalizace“ používalo k očernění politických protivníků.

¹⁰⁵ Viz Nathalie CLAYER, *L'islam, facteur des recompositions internes en Macedoine et au Kosovo*, 197.

¹⁰⁶ Tištěný zpravodaj IIRO *Bulletin IIROSA* z 10.12.2004 uvádí na straně 7 pomoc 9 240 chudým rodinám v Republice Makedonii, kterým byla distribuována materiální humanitární pomoc (bez jasnějšího časového vymezení). Na snímku ve zpravodaji je vidět, že jedna z akcí proběhla v prosinci 2003.

vymyšlené. Neexistují ani důvěryhodné důkazy o tom, že by albánským povstalcům v roce 2001 pomáhaly organizace či bojovníci z muslimských zemí. Muslimové v Republice Makedonii jsou dosud ve svých náboženských praktikách velmi tradiční a o to méně akceptují nové islámské proudy, jako je tomu například v Bosně. Přesto i tady existují mladí stoupenci „*vehábizmu*“. Okolí je často vnímá jako uzavřené sektáře, spojené s kriminální činností (pašováním).

Sandžak je z pohledu aktivit zahraničních islámských organizací oblastí nejméně zajímavou, protože tu nenastala žádná situace typická pro nástup humanitárních organizací, tj. válečný konflikt či chudoba. Žádná z mezinárodních islámských organizací nemá přímo v Sandžaku pobočku, některé však podporují aktivity oficiálního Islámského společenství, a to buď přes ústředí (*rijaset*) v Sarajevu, pod které sandžačtí muslimové spadají, anebo přímo přes *Mešihat* (tedy pobočku IZ) Sandžaku, v jehož čele stojí dlouhodobě Muamer Zukorlić, duchovní považovaný některými pozorovateli za stoupence radikálnějšího směru islámu. I v Sandžaku existují stoupenci „*vehábizmu*“, kteří mají svá nevelká sdružení a kteří mají navíc vazby a vztahy s „*vehábiji*“ v Bosně a Hercegovině, ať už z důvodů jazykové a kulturní blízkosti, nebo přímo rodinných vazeb (v devadesátých letech došlo ke značné emigraci Sandžaklijů do Bosny, především do Sarajeva).

Islámské mezinárodní a zahraniční organizace, působící na Balkáně, se věnovaly širokému spektru aktivit. V převážné většině ale byly tyto aktivity spojeny se záměrem zachovat a upevnit islám v tomto regionu, případně „reislamizovat“ ztracené muslimské duše. Organizace používaly a používají různé, někdy velmi sofistikované metody. Mezi ty hrubější patřilo podmiňování poskytnutí humanitární pomoci bosenským muslimům ve válečné nouzi praktikováním islámu v podobě nošení hidžabu u žen, posílání dětí do koránských kurzů apod. Nenásilným přístupem k *da'wě* jsou naopak projekty těchto organizací v Albánii a na Kosovu, kde zřizují výuková centra s praktickými kvalifikačními kurzy počítačů, angličtiny či šití za mírný nebo žádný poplatek. Vedle toho jsou účastníkům těchto kurzů nabízeny zdarma hodiny islámu a arabštiny. Organizace se těmito výukovými centry snaží působit na účastníky tak, aby si uvědomili, že jsou muslimové a aby se začali o islám zajímat. Nákup a pašování zbraní islámskými organizacemi pro Bosňáky během bosenské války lze těžko spojovat s humanitární akcí, odůvodňováno ale bylo pomocí napadeným a bránícím se bratrům –muslimům (nelze zapomínat na fakt, že zatímco bosensko-srbská armáda byla vyzbrojována z Jugoslávie a bosensko-chorvatská z Chorvatska, neměli Bosňáci v době embarga na dovoz zbraní jinou možnost, než právě pašování přes tyto organizace). Na druhou stranu existuje celá řada mnohdy kvalitních projektů, na nichž je znát upřímný zájem těchto organizací a lidí v nich

pracujících o skutečnou humanitární pomoc, jako je finanční podpora sirotkům a chudým rodinám. Převážná část prostředků ale směřuje do „islámské věci“, i když dnes již převážně ve spolupráci s oficiálními Islámskými společenstvími balkánských zemí. Financování *medres*, rekonstrukce a výstavba mešit, platy imámům –to je důležitá materiální pomoc, kterou Islámská společenství od zahraničních organizací stále získávají. Ovlivní-li tato bezprostřední materiální podpora další směřování balkánského islámu ještě není zcela jasné,určité náznaky v podobě „přitvrzení“ islámského teologického kurzu ale již existují.

III.c Domácí islámský aktivizmus

Domácí islámský aktivizmus tak, jak byl definován v úvodu této kapitoly, se objevil na balkánské muslimské půdě již v období těsně před druhou světovou válkou. Jeho nejznámějším projevem bylo hnutí a později organizace *Mladi muslimani* [Mladí muslimové], které vzniklo na samotné počátku války a které se inspirovalo stejnojmennou egyptskou organizací *Gamā'at aš-šubbān al-muslimīn*.¹⁰⁷ Hnutí bylo svou povahou aktivistické a svým ideologickým zaměřením panislamistické. Důležitým aspektem tohoto hnutí je, že jeho zakladatelé a členové byli mladí studenti laických vysokých škol, kteří předtím absolvovali běžné střední školy, především gymnázia, nikoliv náboženské *medresy*. Nepocházeli ani z *ulemských* rodin.¹⁰⁸ Mladí muslimové kritizovali strnulou *ulemu* a tradiční *hodži* (imámy), kteří nedokázali reagovat na společenské proměny a neuměli proto udržet bosenské muslimy u víry. Cíle hnutí nebyly zprvu politické. Jeho aktivisté se snažili především mezi muslimskou mládeží propagovat islámské hodnoty a islámský způsob života, což prováděli usilovnou přednáškovou a osvětovou činností. Během války se také věnovali dobročinným aktivitám a pomáhali muslimům *muhadžirům* (válečným uprchlíkům). Na ideologické rovině byl jejich utopickou představou projekt jakési světové muslimské federace, Islamistánu.¹⁰⁹ Proto se bosenský islámský a politický směr, který z Mladých muslimů vzešel, nazývá panislamistickým. Mladí muslimové například s nadšením sledovali vznik muslimského Pákistánu v roce 1947 a podobnou autonomii či vlastní stát si představovali i pro balkánské muslimy.

Hnutí pokračovalo v aktivitách konspirativním způsobem ještě několik let po válce. V bosenské společnosti nemělo nijak velkou popularitu a politicky nepředstavovali pro komunistický režim žádnou reálnou hrozbu (hlavní aktivisté hnutí byli studenti ve věku kolem 20 let), nicméně procesy s příslušníky hnutí v letech 1947 a 1949 z nich udělaly symbol muslimského protikomunistického odporu.¹¹⁰ Někteří z odsouzených byli popraveni, mnozí si odpykali dlouholeté vězeňské tresty. Hnutí bylo rozmetáno a aktivity částečně pokračovaly v podzemí.¹¹¹ Z hlediska nedávného politického vývoje v Bosně je

¹⁰⁷ Xavier BOUGAREL, *L'islam bosniaque, entre identité culturelle et idéologie politique*, 82.

¹⁰⁸ Jména některých důležitých představitelů Mladých muslimů se v práci již objevila, např. Alija Izetbegović, Omer Behmen, Teufik Velagić.

¹⁰⁹ Mehmedalija BOJIĆ, *Historija Bosne i Bošnjaka*, 238-9.

¹¹⁰ K politickým okolnostem těchto poválečných procesů viz Ladislav HLADKÝ, *Bosenská otázka*, 230.

¹¹¹ Dosud jedinou monografií o Mladých muslimech je práce Sead TRHULJ, *Mladi muslimani*.

důležité, že se během sedmdesátých a osmdesátých let někteří Mladí muslimové znovu aktivizovali, oslovili i zástupce mladé generace a v důsledku dalšího politického soudního procesu proti nim v roce 1983 v souvislosti s Izetbegovićovou *Islámskou deklarací* se stali v očích muslimské veřejnosti disentem a opozicí proti chátrajícímu komunistickému režimu.¹¹² Zde začala jejich cesta do čela bosňácké politické reprezentace v podobě Strany demokratické akce, která se po zrušení systému jedné strany stala národnostní stranou bosenských Muslimů.

Islámskému aktivizmu se pochopitelně příliš nevedlo během komunistického období, kdy muselo být všechno ohlídáno, včetně „svobodně“ praktikovaného náboženství, nad jehož aktivity a projevy mělo monopol státem kontrolované Islámské společnosti. Právě toto období pozastavilo mezi balkánskými muslimy na čtyřicet let vývoj náboženského aktivizmu, který se v ostatním muslimském světě rychle rozvíjel. Již během osmdesátých let ale v Sarajevu začínají náznaky nových podobných aktivit. Například pravidelný přednáškový cyklus v malé sarajevské mešitě Tabacki mesdzid, který pořádal tehdy mladý Hasan Čengi, nadchnutý pro myšlenky starých panislamistů. Mezi mládež, tentokrát ovšem především studenty sarajevské *medresy*, tu šířil panislamistické myšlenky a vytvářel tak novou generaci bosenského panislamistického proudu.¹¹³ Někteří autoři, sledující společenskou situaci v Sarajevu koncem osmdesátých let, pozorovali skupinky mladých lidí, kteří se živě zajímali o islám, četli náboženskou literaturu a oblékali se podle islámských zvyklostí. Cornelia Sorabji je nazvala „reformovanými muslimy“ a stavěla je do opozice k „tradičním muslimům“. Rozdíl mezi nimi jadrně definovala: „Reformovaní muslimové kladou navíc důraz na potřebu aktivně si zvolit (víru) a ne se pouze narodit v islámu“. Atmosféru mezi těmito novými aktivními mladými muslimy popsala takto: „V a kolem mužské i ženské *medresy* vyrostla malá subkultura odhodlaných mladých muslimů, nadšených do učení se arabštině a lačných po informacích o islámu a islámském světě. Některé z mladých žen přijaly oblékání v islámském stylu, který vyjadřoval jejich životní postoj a všechny se vyhýbaly různým projevům západní módy –krátkým sukním či tílkům bez rukávů, které byly oblíbené u jejich módu sledujících vrstevníků“.¹¹⁴ Je tedy zjevné, že již v osmdesátých letech v Jugoslávii existoval společenský potenciál pro nový rozvoj islámského aktivizmu, k jeho uskutečnění ale bylo třeba politických změn.

¹¹² K procesu „Islámská deklarace“ v roce 1983 viz Ladislav HLADKÝ, *Bosenská otázka*, 230-5.

¹¹³ Xavier BOUGAREL, *L'islam bosniaque, entre identité culturelle et idéologie politique*, 85.

¹¹⁴ Cornelia SORABJI, *Mixed Motives: Islam, Nationalism and Mevluds in an unstable Yugoslavia*, 116-7.

III.ca Islámská sdružení

V počátcích společensko-politické liberalizace Jugoslávie a nástupnických států zasáhla Bosnu a Hercegovinu válka, která v oblasti náboženského aktivizmu představovala velmi specifické období chaosu a snah různých zahraničních organizací, které přiblížila předchozí kapitola. Po uklidnění situace s koncem bosenské války v roce 1995 se islámských aktivit chopili i místní, převážně mladí věřící. Svým aktivizmem, nezávislým na činnosti či rozhodování Islámského společenství, se realizovali v oblasti šíření a utvrzování islámu (*da'wa*), v humanitární akci, ženských sdruženích nebo vydávání a šíření náboženských informací a literatury. Přehled domácího islámského aktivizmu bude omezen pouze na Bosnu a Hercegovinu.

Výrazným organizovaným aktivistickým počinem byl vznik organizace *Aktivna islamska omladina (AIO)* [Aktivní islámská mládež] v Zenici v roce 1995.¹¹⁵ Za jejím vznikem stáli demilitarizovaní bosňáčtí borci z oddílu El Mudžahid, kteří se během války inspirovali rigidním pojetím islámu u svých zahraničních spolubojovníků –*mudžahidů* a chtěli tento typ islámu šířit nadále v Bosně. Typickým znakem bylo, že stoupenci tohoto směru a příslušníci AIO nebyli nábožensky vzdělaní a před zapojením se do *mudžahidských* jednotek byli nábožensky velmi vlažní.¹¹⁶ Měli vystudované běžné světské, většinou střední školy, někteří ale absolvovali i fakulty, například fakultu politických věd, přírodovědeckou apod. V nemnohých publikovaných rozhovorech členové této organizace přiznávali, že „k islámu přistoupili“ až nedávno, před několika málo lety“.¹¹⁷ Společným rysem většiny původních členů AIO bylo, že ve válce přišli o blízké příbuzné.

Hlavním a deklarovaným cílem AIO bylo a je neustále a organizovaně pokračovat v *da'wě* v bosenské společnosti i po skončení bosenské války. Postupně byly založeny pobočky organizace v mnoha městech v Bosně a Hercegovině. Okolí začalo těmto

¹¹⁵ Organizace nebyla nějakým divokým spolkem, nýbrž byla řádně zaregistrovaná jako občanské sdružení u okresního soudu v Zenici.

¹¹⁶ Adnan Pezo (nar. 1973), v letech 1997-2000 šéf AIO, studoval před válkou vojenskou leteckou akademií v Mostaru, byl aktivním členem komunistických mládežnických organizací a před začátkem bosenské války neměl údajně ani ponětí, jak se muslimové modlí.

¹¹⁷ Jeden z mála úspěšných „průniků“ médií do života a praktik příslušníků a stoupců AIO uskutečnil týdeník *BH Dani*, který otiskl reportáž a rozhovory v čísle 72, 30.3.1998 pod názvem *Kur'an je naš ustav* [korán je naše ústava]. V té době ještě neměly islámské organizace na Balkáně takové problémy s bezpečnostními složkami, jako o něco později. Další takto otevřený rozhovor či reportáž z prostředí AIO se v bosenském tisku již neobjevila.

aktivistům říkat „*vehabije*“ a tento termín v Bosně či na Balkáně již zdomácněl.¹¹⁸ Jsou jím označováni muslimové, kteří se shlédli v prísnejších a fundamentalistických formách islámu a kteří to svým zevnějškem také dávají okolí najevo. Sami ale pojmenování „*vehabije*“ odmítají, jak to vyjádřil například bývalý předseda AIO Pezo: „U nás *vehabije* nejsou. My se sami považujeme za ty, kteří jdou cestou původního islámu. Nikdy o sobě neřeknu „jsem *vehabija*“. Pro mě to nic neznamená.“¹¹⁹ Stoupenci a příslušníci AIO chodí s dlouhým plnovousem, čepičkou na hlavě a zkrácenými kalhoty pod kolena. Jejich ženy, které si berou ve velmi mladém věku, nosí po svatbě *nikaby* (ar. *niqāb*, tj. závoj přes obličej). Většinou také pocházejí z nábožensky vlažného prostředí a islám „přijaly“ až ve studentském věku. Existují dokonce náznaky, že se bosenští „*vehabije*“ žení a vdávají podle arabských zvyků, tj. berou si za ženy svoje sestřenice, což je běžně na Balkáně považováno za incest.¹²⁰ V manželství žijí podle pravidel „původního islámu“, jak prohlašují. Nenechávají například chodit své ženy do zaměstnání, kde pracují muži nebo na prohlídky k lékařům-mužům. Přednášky, které AIO organizuje, jsou buď jen pro muže, případně oddělené zvlášť pro muže a zvlášť pro ženy. O radikálních představách AIO o společnosti a státu svědčí Pezova odpověď na dotaz, jaké státní zřízení by podle něj mělo být v Bosně a Hercegovině: „Islámské, založené výlučně na principech šari‘y. Dnes takové země, jaká byla v době Proroka, na tomto světě (*dunjaluku*) není. Nejvíce se vzoru, o kterém hovořím, blíží Saúdská Arábie.“¹²¹

AIO organizovala různé přednášky s islámskou tematikou, kurzy islámu a také například letní tábory, kde se děti a mládež učily žít podle „původních islámských předpisů“. Příslušníci organizace se občas zviditelňovali na různých demonstracích v Sarajevu, například při protestech proti ruskému postupu ve válce v Čečensku, provoláváním výzev k džihádu a podobně, což vždy vyvolalo v bosenské společnosti kontraverze.¹²² Po útocích na americké ambasády v afrických metropolích Nairobi a Dar Es Salámu v roce 1998 a ještě více po útocích na WTC v roce 2001 zesílila kontrolní opatření proti islámským organizacím a AIO se stala v očích bosenské společnosti spíše

¹¹⁸ Jedná se o bosenskou zkomoleninu názvu puritánského hnutí *wahhābizmu*, jehož ideologie převažuje například v dnešní Saúdské Arábii.

¹¹⁹ Tamtéž.

¹²⁰ Viz např. poznámky profesora sarajevské Fakulty islámských věd Rešida Hafizoviće k fenoménu „*vehabije*“ v Bosně, publikované v chorvatském deníku *Slobodna Dalmacija* dne 6.5.2006.

¹²¹ Viz zmíněný článek v *BH Dani* č.72.

¹²² *BH Dani* č.147, 24.3.2000, článek *Predizborni poziv na džihad* [Předvolební výzva k džihádu].

podezřelou skupinou fanatiků.¹²³ Organizace se uzavřela do sebe, nepřipouštěla k sobě média a nedávala o sobě příliš vědět. V aktivitách *da'awy* nicméně v tichosti pokračovala a pokračuje. Po roce 2000 se ústředí AIO přesunulo ze Zenice do Sarajeva a zároveň se regionální pobočky začaly transformovat v *Omladinske kulturne centri* (OKC), které dnes fungují v asi deseti městech Bosny a Hercegoviny. Tato centra jsou vybavena knihovnami, počítačovou technikou, případně dětskými koutky a organizují nejčastěji kurzy islámu, cizích jazyků a počítačů. Podle informací na webových stránkách organizace se kurzů ve všech pobočkách účastnily tisíce mladých lidí. Deklarovanými cíly OKC jsou „probuzení povědomí o příslušnosti k islámu, buzení národní kultury, tradice a zvyků Bosňáků, které jsou v souladu se šari'ou, boj proti všem druhům špatné morálky, efektivnější a modernější přístup k *da'awě*, její kvalitativní usměrňování skrze připravené aktivity a zaujímání co nejlepší pozice ve společnosti.“¹²⁴ AIO organizuje i další akce, jako jsou setkání bosňáckých studentů islámských fakult nebo islámské tábory pro bosňáckou diasporu. Vydává také své knižní tituly. Původně vydávala také časopis *Saff* (název znamená arabsky řadu věřících muslimů při modlitbě), který se později osamostatnil, nicméně dosud představuje názorově blízké médium (viz následující podkapitola). Financování aktivit AIO je závislé na pomoci od zahraničních islámských organizací, což přiznal ve výše zmíněném rozhovoru sám bývalý předseda Pezo. Soudě dle informací na jejích webových stránkách a občasných zpráv o její činnosti na stránkách časopisu *Saff* se AIO sice nenápadně, ale soustředěně na poli *da'awy* v Bosně velmi snaží. Vůči široké veřejnosti, zvláště pak zájmu novinářů je ale organizace nadále velmi uzavřená a aotorovi se přes opakované pokusy nepodařilo s jejími představiteli navázat kontakt.

Vedle AIO vznikly v Bosně a Hercegovině i další organizace, blízké „*vehabijskému*“ pojetí islámu, jako bylo již zmíněné občanské sdružení „pro podporu pravdy a odvracení lži“ *Džemijjetul Furqan*, organizace *Sirat*, *Istikamet* anebo *Vežir*. O nich se ale ví velice málo, pravděpodobně měly krátké trvání a jen velmi omezený společenský vliv. Existují ale i další aktivistická sdružení, která mají ve svém programu islámskou *da'awu* v Bosně a která se ale nehlásí k takto rigidnímu směru islámu, jako AIO. Jako příklad lze uvést například neformální sdružení *Džemat Tabačkog mesdžida*, které pořádá v této malé měsitě v centru starého Sarajeva pravidelné každotýdenní přednášky různých aktivistů i učených zástupců *ulemy* na různá islámská témata.¹²⁵ Svoji činností

¹²³ To odráží i články v jednom z nejlivnějších bosenských společenských týdeníků *BH Dani*. Zatímco v roce 1998 přinesl časopis ještě celkem zajímavou (výše citovanou) a objektivní reportáž o AIO, v následujících letech to byly vždy články tuto organizaci a příslušné hnutí odsuzující.

¹²⁴ Viz webové stránky AIO www.aio.ba.

¹²⁵ Program přednášek, přepis *chuteb* různých sarajevských imámů a diskuzní fórum prezentují na své webové stránce www.tabacki.com.

tak sdružení navazuje na již zmíněný kroužek, který se na stejném místě scházel v osmdesátých letech pod vedením Hasana Čengíce. Malá a mnohem méně organizovaná sdružení, než je AIO, fungují i v dalších bosenských městech. V Zenici například působí občanské sdružení *Selam*, jehož jádro tvoří profesori Islámské pedagogické akademie a které pořádá různé přednášky a vydává časopis *Novi Horizonti* salafistického ražení. V Mostaru zase funguje škola koránu zvaná *Darul-Kur'an El-Mustarije*, která pořádá kurzy recitace a učení koránu pro všechny věkové kategorie. Spolupracuje přitom s některými šejchy z egyptského al-Azharu.¹²⁶

Další oblastí, ve které se na Balkáně realizují místní islámští aktivisté a v níž se mnohé naučili od zahraničních islámských organizací během bosenské války je humanitární činnost. Výrazná je například organizace *Pomoć*, sídlící ve středobosenském městečku Visoko. Někteří pozorovatelé soudí, že organizaci založili aktivisté spojení s AIO a bosenskou „*vehabiji*“.¹²⁷ Soudě podle vzezření jejich zaměstnanců na fotografiích z humanitárních akcí se tento předpoklad zdá pravděpodobný (dlouhé vousy, čepičky, zkrácené kalhoty). Aktivita organizace *Pomoć* jsou zaměřeny na pomoc muslimským uprchlíkům na území Bosny, kteří se dosud nemohli vrátit do svých domů, případně těm, kteří se už vrátili, ale nemají prostředky na „rozjezd“ normálního života. Své záměry organizace deklaruje tak, že „svými aktivitami ulehčuje a pomáhá nejohroženějším kategoriím naší společnosti, sirotkům, matkám-samoživitelkám, *muhadžirům* (běžencům) a chudákům“.¹²⁸ *Pomoć* vyhláší sbírky na jednotlivé projekty prostřednictvím tisku nebo rozhlasového vysílání a zdá se, že je v tomto směru poměrně úspěšná. Jednou z akcí organizace je také zabíjení *kurbanu*, podobně, jako to činí *medresy*. Lidé si buď zaplatí zabít zvířete, anebo přímo darují část masa ze svého *kurbanu*. *Pomoć* takto získané maso distribuuje těm, kteří si nemohou dovolit vlastního berana.¹²⁹ Potravinové ramadánové balíčky jsou běžnou součástí aktivit této humanitární organizace. Organizuje ale také speciální akce, jako je „Kurban pro východní Bosnu“ v prosinci 2005, zaměřená na pomoc muslimským navrátilcům do oblastí, kde jsou přírodní i politické podmínky velmi nepříhodné, nebo do stejné oblasti směřovaná akce „Udržitelný návrat“, kdy jsou shromažďovány prostředky na nákup zemědělské techniky, semen a sazenic pro navrátilce, aby mohli začít hospodařit. Organizace bezpochyby

¹²⁶ Viz časopis *Saff*, č. 165, 3.3.2006, s. 17.

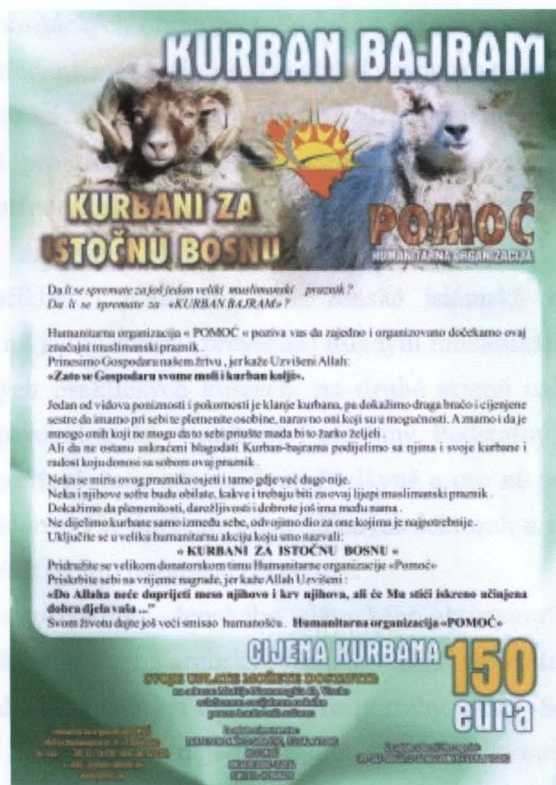
¹²⁷ Například komentář k aktivitám „*vehabije*“ v Bosně v knize Hasan Ali SEKKAF, *Vehabizam/selefizam*, 158.

¹²⁸ Uváděné informace o humanitární organizaci *Pomoć* jsou převzaty z jejích webových stránek www.pomoc.ba.

¹²⁹ Na *Kurban bajram* v prosinci 2005 například rozdělili 3 tuny masa, 52 lidí si zaplatilo a nechalo si organizací zabít a naporcovat zvíře. Při speciální akci „*Kurban pro východní Bosnu*“ se jim podařilo shromáždit dokonce 10 tun masa, které rozdělili dvěma tisícům rodin.

spojuje svou humanitární činnost s *da'wou*, jak je vidět i z jejich webových stránek, frekventovaně proložených hadíty a koránskými verši. Ostatně, typ pomoci je velmi podobný, jaký nabízely a nabízejí zahraniční islámské „humanitárky“ v Bosně i jiných částech Balkánu.

Obr. 26–Plakát islámské humanitární organizace Pomoc



Typickou akcí islámských humanitárních organizací je rozdělování masa z *kurbanu* mezi chudé a potřebné. Akce „Kurban pro východní Bosnu“, k jejíž podpoře vyzývá tento plakát, byla v roce 2005 určena muslimským navrátilcům do oblasti Podriní, odkud byli muslimové vyhnáni během bosenské války. Zaplacení 150 eur si rodina, která chtěla přispět, koupila berana, organizace ho za ní zabila a naporcovala, 1/3 masa jí dala a zbytek využila k humanitárním účelům.

Jinou humanitární organizací, řízenou tentokrát z bosňácké diaspory, je *Sadake* (od ar. slova *sadaqa*, znamenajícího dobrovolný příspěvek muslimů na dobrou věc) se sídlem v Mnichově. Také ona je zaměřena výhradně na pomoc muslimům, prostředky však

shromažďuje spíše mezi Bosňáky žijícími v zahraničí. Oproti *Pomoći* se zaměřuje spíše na konkrétní rodiny a lidi, kteří například trpí nějakou nemocí a nemohou si uhradit lékařskou péči. Mezi drobnými akcemi byla například i sbírka na dívku, která žije v zapadlé bosenské vesnici a rodiče nemají na to, aby jí každý den platili jízdné na autobus do školy. Zajímavým projektem je výstavba vývažovny pro chudé zvané *Imaret* v hercegovském Trebinje, kam se po válce vrátili spíše jen staré generace muslimů, které mají problém se o sebe materiálně postarat. Akce darování krávy chudým rodinám, kterou provádějí zahraniční islámské „humanitárky“ třeba v Albánii, je rovněž v repertoáru těchto bosňáckých organizací. *Sadake* není zřejmě spojena s „vehabijským“ hnutím tak, jako *Pomoć*, nicméně její webové stránky jsou rovněž prodchnuty islámskými tématy.¹³⁰ Svoji humanitární sekci *Sabur* má také níže zmíněné ženské islámské sdružení *Kewser*, která sbírá prostředky na pomoc sirotkům, chudým rodinám, ale také na stipendia pro chudé středoškolské studentky a členky sdružení.¹³¹

Specifickým směrem islámského aktivizmu v Bosně a Hercegovině (ale pravděpodobně například i v Albánii) jsou ženské islámské vzdělávací a zájmové organizace. Snaží se na jedné straně (převážně) mladým muslimkám poskytnout možnost dokvalifikace v různých praktických kurzech, na druhé straně nabízejí jakési duchovní zázemí a také třeba psychologické poradenství pro ženy. Podstatný je klubový či spolkový charakter těchto organizací, ženy zde najdou přítelkyně a pro ně pohodlnou atmosféru a to vše je naplněno islámským duchem přesvědčených lektorek a učitelek. Kurzy islámu bývají nedílnou součástí těchto organizací či center.

Nejtypičtějším příkladem „ženského islámského aktivizmu“ v Bosně je sarajevská organizace *Nahla* (název znamená arabsky „včela“).¹³² Sídlí ve větším rodinném domě nad centrem Sarajeva, jehož interiér byl upraven pro potřeby výuky. Sdružení vzniklo v roce 2000 jako nevládní organizace a u jejího zrodu stála jeho dosavadní ředitelka Sehija Dedović. Sehija není typickým islámským laikem, vystudovala totiž ženskou *medresu* v Sarajevu a následně dokonce Fakultu islámských věd v Ammánu v Jordánsku.¹³³ Nicméně rozhodla se pro vlastní aktivity mimo oficiální islámské struktury v zemi, podle svých slov hlavně proto, že Islámské společenství dosud nemá rozvinuté aktivity v práci se

¹³⁰ Webové stránky www.sadake.de.

¹³¹ Autorovi práce se bohužel nepodařilo z časových důvodů osobně kontaktovat zástupce těchto humanitárních organizací, aby zjistil původ a vzdělání lidí, kteří za nimi stojí. Nicméně na základě dostupných informací je přesvědčen, že se nejedná o lidi z okruhu oficiální *ulemy* a že je tedy na místě tyto aktivity zařadit mezi formy islámského aktivizmu.

¹³² Tato organizace má i své informacemi nabitě webové stránky www.nahla.ba.

¹³³ Sehija Dedović, dnes kolem pětatřiceti let, pochází z tradiční nábožensky založené rodiny z Hercegoviny. Podle svých slov doma dodržovali všechny náboženské předpisy, ale nikdo dětem neuměl vysvětlit, proč to dělají. Proto se rozhodla pro islámská studia.

ženami. Ostatní zaměstnankyně *Nahly* nejsou ale původně nábožensky založené a většinou nemají žádné náboženské vzdělání. K islámu se dostaly postupně samy ze svého rozhodnutí, některé až během svého působení v *Nahle*.¹³⁴

Nahla má přibližně 3 000 členek, které platí členské poplatky. V jejím programu jsou praktické kurzy jako angličtina nebo výpočetní technika, „ženské“ a rodinné kurzy o životosprávě, komunikaci s dítětem, problémech v rodině a náboženské kurzy specializované na „práci se začátečníky, výuku koránu a budování islámské osobnosti“.¹³⁵ Členky sdružení pak podnikají společné výlety a sportovní akce a „tuží“ tím tak kolektiv. Zatímco praktické předměty učí externí specialisté, náboženské vyučují absolventi sarajevské Fakulty islámských věd.¹³⁶ Ředitelka Dedović charakterizovala hlavní cíle sdružení jako podporu morálních hodnot ve společnosti, vzdělávání žen, jejich vzdělávání také o víře a ve víře a rozbíjení předsudků o islámu, které jsou podle ředitelky v Bosně velmi rozšířené. O islámských kurzech *Nahly* řekla: „Záměrem náboženských kurzů je naučit ženy o víře tak, aby se mohly svobodně rozhodnout, zda budou sledovat nábožensky založený život, či nikoliv. Vysvětlit jim, že podle islámských principů lze žít v každé společnosti a v každé době a naučit je, jak aplikovat tyto principy na dnešní situaci“.¹³⁷ *Nahla* organizuje své „Školy islámu“ také v dalších bosenských městech, např. v Tuzle nebo Zenici.

Účastnice kurzů jsou převážně ve věku 20-35 let, většina z nich přichází kvůli cenově dostupným praktickým kurzům (kurzy v *Nahle* jsou tak na polovině průměru kurzů v jiných centrech) a většinou jsou to vysokoškolačky. Členky užívají i jiných výhod, například levného přístupu k internetu v učebnách centra. Účastnice islámských kurzů nemají žádné formální islámské vzdělání, nanejvýš chodily jako děti do *mektebu*. Většinou jsou z nábožensky „chladných“ či „nevěřících“ rodin a o islámu se učí od začátku. Málo které z nich také nosí *hidžab*. Podle ředitelky nosilo z 35 účastnic právě běžícího kurzu islámu na začátku 3-5 *hidžab*, v průběhu kurzu si jej obléklo ještě asi 10 dalších.

¹³⁴ Sekretářka *Nahly* a zároveň *dāʿjīa*, tedy učitelka *daʿwy* –islámského misionářství Azra Ibrahimović například vystudovala běžnou střední školu v Sarajevu. Koncem střední školy se začala zajímat o islám, přátelit se s věřícími vrstevníky a nosit *hidžab*, kvůli čemuž se dostala do rozporu se svými rodiči, kteří víru nepraktikovali. Nakonec se rozhodla vystudovat fakultu islámských věd (půlku absolvovala v Ammánu a půlku v Sarajevu).

¹³⁵ Citace z www.nahla.ba.

¹³⁶ Do roku 2005, tedy během pěti let existence centra *Nahla*, prošlo oběma stupni kurzu islámu asi 600 účastnic. Rovněž 600 účastnic absolvovalo kurz angličtiny, 250 kurz arabštiny apod. Viz ženský islámský časopis *Bosanska Sumejja*, č.18, prosinec 2005, s.18.

¹³⁷ Tyto citáty, stejně jako podrobnější informace včetně osobních údajů, jsou založeny na osobním rozhovoru autora s ředitelkou *Nahly* Sehijou Dedović v Sarajevu dne 9.3.2006.

Nahla si sama vydala skripta pro náboženské kurzy.¹³⁸ Financování centra je zajištěno členskými příspěvky a platbami za kurzy, příležitostně i sponzorskými dary. Ve stadiu započetí výstavby byla v době výzkumu zcela nová budova Nahly v Novém Sarajevu, na jejíž stavbu se ředitelce podařilo zajistit finance od arabské ženské organizace.¹³⁹ Centrum *Nahla* v nové budově chce ředitelka více profilovat jako centrum rodinného poradenství.

Podobnou ženskou islámskou organizací je *Sumejja*, která vydává také stejnojmenný časopis, který bude blíže zmíněn v následující podkapitole. *Sumejja* má své hlavní sídlo v bosenské Tuzle a pobočky má v Travniku, Gradačcu a několika dalších místech v Bosně. V Sarajevu funguje ženské islámské sdružení *Kewser* (ar. *al-Kawtar*, znamená hojnost a je to název jedné z koránských súr), které pořádá pro muslimky kurzy arabštiny, perštiny a angličtiny a také kurzy četby koránu a *hifzu* (učení se koránu nazpaměť). Kromě toho se *Kewser* orientuje na „intelektuální“ dimenzi islámu a pořádá různé přednášky a diskuze k ženským a žensko-islámským tématům.¹⁴⁰ Zakladatelka a šéfka sdružení Sadika Avdić pochází z tradiční nábožensky založené rodiny ze střední Bosny, nicméně s výjimkou jedné nemají její spolupracovnice žádné formální islámské vzdělání. Podle jejích slov jsou oficiální islámské instituce pasivní v boji se společenskými zly, proto musí tuto roli plnit islámští aktivisté.¹⁴¹ Sadika Avdić, obdivovatelka Ghándího, vyjádřila svůj postoj k islámu tak, že člověk musí mít možnost volby, zda se stane věřícím muslimem, či nikoliv. *Kewser* vydává několikrát do roka ženský islámský časopis *Zehra*, o němž bude řeč níže.

Asociace *Fatma BiH* je zase kombinací ženské islámské organizace a sdružení zaměřeného na *da'wu*. Byla založená už během bosenské války a dnes působí i v Republice Srbské, tedy srbské části Bosny a Hercegoviny, kam se pomalu vracují i bosňáčtí uprchlíci. Soustředí se na osvětu a přednášky a hlavním jejím cílem je „ukázat

¹³⁸ Škola islámu, provozovaná *Nahlou*, má dva stupně. Skripta pro první stupeň, vydaná v roce 2005, obsahují kapitoly věnované klasickým islámským disciplinám *akaid* (dogmatika), *fikh* (islámská právní věda), korán, islámské tradice a *ahlak* (islámská morálka). Skripta pro 2. stupeň, vydaná v roce 2003 obsahují kapitoly *tefsir* (interpretace koránu), islámské manželství a rodina, *da'wa* (islámské misionářství), historie islámu, *ahlak* (islámská morálka) a *tedžwid* (správná recitace koránu). V kapitole *da'wa* jsou probírány i moderní *dā'ijové* a islámské směry a hnutí, jako jsou wahhábizmus, Muslimské bratrstvo nebo *Džamā'ate islāmī*.

¹³⁹ Ředitelka během rozhovoru uvedla jen „kuvajtská ženská organizace“, zřejmě se jedná o *Ladžnat an-nisā' al-kuwajtīja*. K financování projektu ze strany této organizace došlo na základě navázání osobních kontaktů ředitelky na jedné konferenci o rodině, pořádané v Kuvajtu.

¹⁴⁰ Časopis *Zehra*, č.22, únor/březen 2005, s.35-6.

¹⁴¹ Autor uskutečnil osobní rozhovor se šéfkou sdružení *Kewser* Sadikou Avdić v Sarajevu dne 10.3.2006.

přímou cestu každé matce, jak namísto svých každodenních aktivit dá přednost správné výchově dítěte“.¹⁴²

III.cb Islámský aktivistický tisk

Některé ze zmíněných aktivistických organizací se zároveň věnují nějaké formě publikační činnosti, buď vydávání časopisu anebo publikaci islámsky zaměřené, převážně překladové literatury. Jediným periodikem oficiálního Islámského společenství v Bosně a Hercegovině, určeným široké muslimské veřejnosti, je čtrnáctideník *Preporod*. Další tituly IZ, jako je *Glasnik Rijasetu* nebo *Novi Muallim*, jsou odborněji zaměřené. V případě *Glasniku* jde o „zaměstnanecký“ či „podnikový“ časopis IZ, *Novi Muallim* je zase zaměřen na otázky náboženské výchovy a výuky a určen tak především náboženským učitelům. Ostatní islámsky zaměřené tituly jsou vydávány různými sdruženími a jsou tedy dílem náboženských aktivistů.

Nejčtenějším a nejúspěšnějším z „nezávislých“ islámských periodik je časopis *Saff* s podtitulem „Islamski omladinski časopis“. Vznikl ve druhé polovině devadesátých let jako časopis organizace AIO a přinášel mnohdy velmi radikální islámské pohledy na světovou politiku, *chutby* imámů ze Saúdské Arábie atd. Časopis se ale za několik let osamostatnil a dnes nemá přímé spojení s AIO, přestože i nadále o aktivitách této organizace informuje a celkovým zaměřením jí je velmi blízký. *Saffu* se očividně daří, z původně měsíčníku se stal čtrnáctideník, rozšířil se počet strana a dnes vychází v kvalitním barevném provedení na křídovaném papíru. Běžně je k dostání na stáncích s tiskem v celé FBiH a jeho náklad postupně stoupal až na dnešních cca 10 tisíc výtisků každého čísla (což je asi poloviční náklad, než má oficiální a direktivně distribuovaný časopis *Preporod*).¹⁴³

Saff se profiloval jako islámský časopis, který ale nepřináší jen teologická témata, ale komentuje také domácí a zahraniční politiku, mnohdy velmi šťavnatým způsobem. Svou dikcí a tónem si nezádá s podobnými periodiky například v arabských zemích a v komentářích k událostem na Blízkém východě se to hemží pojmy „Sionista“, „křížák“

¹⁴² Časopis *Preporod*, č.805, 1.6.2005, s.27.

¹⁴³ Některé „interní“ údaje o časopisu *Saff* získal autor práce během osobního rozhovoru s jeho současným šéfredaktorem Kemalem Bakovićem v Sarajevu dne 4.3.2005.

apod.¹⁴⁴ Dnes má časopis několik stálých rubrik, jednou z nich je *hutba* (ar. *chutba*) na prvních stránkách každého čísla, která se zabývá aktuálními politickými tématy. *Hutby* do *Saffu* píše lidé, kteří jsou považováni za stoupence „*vehabije*“ v BaH.¹⁴⁵ V islámské části časopisu má své místo také rubrika *Pitanja i odgovori* [otázky a odpovědi], za jejíž názvem se skrývají *fetvy* (kvalifikované poradenství islámských právníků) na otázky čtenářů. Odpovědi dává buď *Šerijatski savjet časopisa*, anebo muftí *Saffu*, kterými jsou lidé platicí na bosenské islámské scéně rovněž za stoupence „*vehabije*“.¹⁴⁶ Občas jsou probírána i islámská témata velmi technického charakteru, jako je obsah vepřového tuku v jisté polévce z pytlíku na bosenském trhu apod.¹⁴⁷ Mezi islámskými tématy se často objevují i překlady *huteb* či *fetv* islámských autorit z celého muslimského světa. Obzvláště oblíbeným je saúdský šejch Salmān ibn Fahd al-^cAwda, se kterým jsou ve styku někteří bosňáčtí studenti studující v Saúdské Arábii. S těmito studenty *Saff* rovněž spolupracuje.¹⁴⁸ Inzerce knižních titulů od wahhábistických autorit, v první řadě Ibn Tajmīje, a přetiskování částí překladů jejich děl bezpochyby ukazují na ideologické pozadí časopisu a jeho redakce. Rozsáhlou komentátorskou aktivitu v *Saffu* vyvolávají překotné události v muslimských zemích, jako byl útok Spojených států na Irák v roce 2003 a následná válka v zemi. Na svých stránkách časopis publikoval překlad rozsáhlé *fetvu* „*ulemy* Saúdské Arábie“ pod titulkem „Obrana proti americké agresi proti Iráku je džihádem povinným pro každého schopného muslima.“¹⁴⁹ Z událostí v Republice Makedonii v roce 2001, kdy makedonská vláda zasahovala proti albánským vzbouřencům, udělal *Saff* „věc islámu“ a další z útoků proti islámu a muslimům na Balkáně, přestože

¹⁴⁴ V č.165 ze 3.3.2006 na s.33 *Saff* například pod titulkem *Križar iz Banovića* [Křížák z obce Banovići] odhaluje bosenský mladík, který bojuje v řadách americké armády v Iráku.

¹⁴⁵ Nejčastějšími *hatiby* *Saffu* jsou Abdusamed Nasuf Bušatlić, člověk bez jakéhokoliv náboženského vzdělání (a „zlí jazykové“ tvrdí, že bez vůbec jakéhokoliv vzdělání –viz Hasan Ali SEKKAF, *Vehabizam /salafizam*, 157-9) a Nezim Halilović „Muderris“, který zastává některé důležité funkce v oficiálním IZ, je zároveň hlavním *hatibem* v „saúdské“ mešitě Kralje Fahda na sarajevském sídlišti Alipašino polje a je považován za „*hatiba vehabijů*“.

¹⁴⁶ Nejčastěji odpovídá na dotazy věřících Safet Kuduzović, který absolvoval islámská studia v Jordánsku a mezi bosenskými „*vehabijů*“ platí za jednoho z největších počítelců, zabývajících se tématy jako je postoj islámu k hubbě, plnovousu či tabáku anebo „důležitou“ otázkou, zda je nošení jehly šitých oděvů *halal* či *haram*. Svě *fetvy* v Bosně distribuuje na kazetových nahrávkách. Dalším současným muftím *Saffu* je Semir Imamović, absolvent islámských studií v Madīně, který platí za jednu z náboženských autorit bosenských „*vehabijů*“.

¹⁴⁷ *Saff* č.55, červenec 2001, s.34-5 v rubrice *Skandalozno*.

¹⁴⁸ Viz např. článek *Saudijska Arabija: Druženje bosanskohercegovačkih studenata sa istaknutim alimima* [Saúdská Arábie: Družení BaH studentů s významnými islámskými duchovními] v: *Saff*, č.165, 3.3.2006, s.16-17.

¹⁴⁹ *Saff* č.133, 1.12.2004, s.12-14. V *Saffu*, čísle 134 z 15.12.2004 na stránkách 48-51, byl zase otištěn překlad rozhovoru se saúdským šejchem Nāsirem al-^cUmarem pod titulkem „*To, co se děje ve světě, je důkazem úpadku Ameriky*.“ Šejch al-^cUmar je kritikem saúdského režimu za jeho přátelskou politiku vůči Západu a za svoji kritiku si odseděl několik let v saúdském vězení.

objektivně hrál islám v makedonském konfliktu prakticky nulovou roli.¹⁵⁰ V oddíle věnovaném domácí politice zastává *Saff* silně nacionalistické názory a neustále připomíná „genocidu“ spáchanou na Bosňácích Srby a Chorvaty, „četnické“ a „ustašovské“ úskoky, které dosud provázejí domácí (bosenskou) politickou scénu atd. Právě díky těmto nacionalistickým postojům získal *Saff* na popularitě a po zániku některých jiných nacionalisticky (ne však islámsky) orientovaných časopisů na sebe zřejmě v poslední době přetáhl i jejich čtenáře.¹⁵¹ Časopis také často připomíná různé válečné zločiny (samozřejmě jen ty, které byly spáchány na muslimech) a sleduje situaci *mudžahidů*-veteránů, kteří v Bosně bojovali a v zemi pak zůstali. Časopis a AIO s nimi jsou ostatně ideologicky spojeni. Na mušce *Saffu* jsou často osudy Alžírské grupy, skupiny *mudžahidů* z Bosny zadržovaných na americké základně Guantanamo. Nedávno se v časopisu objevila rubrika nazvaná *Zelena transferzala*, zabývající se muslimskými regiony na Balkáně.¹⁵² Součástí každého čísla jsou také zprávy z různých koutů „islámského světa.“ Přestože v osobním rozhovoru s autorem šéfredaktor *Saffu* tvrdil, že nemají žádnou materiální podporu ze zahraničí, časté otiskování překladů *fetv* islámských autorit saúdského původu toto tvrzení může zpochybňovat. Na druhou stranu se zdá, že si časopis získal skutečně značnou popularitu a je tedy možné, že je dnes schopen samofinancování.

Jiným islámským aktivistickým časopisem, vycházejícím v Bosně, jsou *Novi Horizonti*. Vydává jej sdružení *Selam* v Zenici, kolem kterého se seskupili představitelé tzv. *selefijs*, jak je bosenské prostředí nazývá. Fyzicky jsou to především profesoři Islámských pedagogických akademií v Bihaći a Zenici a učitelé na *medrese* v Travniku. Mnohá jejich jména a islámské vzdělání, které absolvovali byla probrána v kapitole věnující se balkánskému školství. *Novi Horizonti* vycházejí jako měsíčník a oproti *Saffu* neoslovují nejširší veřejnost, nýbrž jsou koncipovány úžeji teologicky. K dostání jsou také spíše ve specializovanějších prodejnách s islámskými „potřebami“ a literaturou, než na běžných novinových stáncích. Také *Novi Horizonti* mají svoji rubriku *Fetvi*, kde na dotazy věřících odpovídá Šukrija Ramić, děkan IPA v Zenici. Časopis se často věnuje tématům rodiny a problematice postavení žen podle islámu. Reformistické postoje „zenické“

¹⁵⁰ Pod titulkem *Posljednji rat protiv muslimana na Balkanu* [Poslední válka proti muslimům na Balkáně] komentoval *Saff* události v Republice Makedonii v č.55, červenec 2001, s.39-44.

¹⁵¹ Někdy během roku 2005 přestal vycházet nacionalisticky podbarvený časopis *Ljiljan* [Lilie], který vznikl počátkem devadesátých let jako časopis bosňácké politické strany SDA. Přibližně ve stejnou dobu zmizel ze stánků s tiskem také poněkud bulvární, ale podobně orientovaný časopis *Walter*.

¹⁵² Pojem „zelená transverzála“ byl používán především srbskými politiky před a v průběhu bosenské války. Označovali jím pás muslimského osídlení na Balkáně vedoucí od Istanbulu přes dnešní jižní Bulharsko, Republiku Makedonii, Albánii, Kosovo, Sandžak do Bosny a na sever do Bihaće. Ve své absurdní rétorice poukazovali na snahy balkánských muslimů založit si v tomto prostoru islámský stát a vytvořit tak předpolí pro islámské pronikání do Evropy.

skupiny se odrážejí i zde, například v kladném postoji časopisu k otázce mnohoženství.¹⁵³ Otázka legalizace mnohoženství v Bosně se čas od času objeví i na půdě bosenského parlamentu.¹⁵⁴ Příspěvatelé časopisu se také s oblibou pouští do útoků na „společenská zla“, především na prostituci, alkohol a homosexualitu.¹⁵⁵ Časopis také pravidelně v každém čísle přináší překlad některého dílu programu „Šari‘a a život“ televize al-Džazíra, kde mediálně zřejmě nejznámější muslimský duchovní Jūsuf al-Qaradāwī odpovídá na dotazy muslimů z celého světa. Al-Qaradāwī je vůbec oblíbencem časopisu, který často otiskuje také úryvky z *tafsírů* tohoto učence. *Novi Horizonti* se velmi okrajově zabývají domácí nebo zahraniční politikou a zůstávají tedy specializovaným, spíše teologickým časopisem, odrážejícím reformistické postoje okruhu lidí z jeho redakce a ze sdružení *Selam*.¹⁵⁶ Vedle těchto hlavních „nezávislých“ islámsky zaměřených časopisů se objevují i naprosto okrajová periodika s islámským obsahem, která jsou veřejnosti velmi málo známá a mají zřejmě většinou jen krátké trvání. Většinou nesou podtitulek *omladinski časopis* [časopis pro mládež] nebo *islamski omladinski časopis* [islámský časopis pro mládež] a svým obsahem mají blíže k salafistickému směru, podobně jako časopis *Novi Horizonti*.¹⁵⁷ Také muslimové bližší sufizmu vydávají některá periodika, která byla již v souvislosti s derviškými řády zmíněna, konkrétně *Semerkand* a *Kelamu ‘l šifa’*.

Stejně, jako existují islámská ženská sdružení, objevily se i časopisy určené pro ženy –muslimky, které se zajímají o víru a o islámský způsob života. Časopisy jsou spojeny přímo s těmito sdruženími. Nejrozšířenějším ženským islámským časopisem v Bosně je *Zehra*, které se podařilo, podobně jako *Saffu*, dostat do prodeje na běžných

¹⁵³ Viz *Novi Horizonti* č.65, březen 2005, s.8-12, kde Halil Mehtić obhajuje islámskou možnost polygamie. Mehtić je považován za *salafistu*, zastával funkci *muftiho* Zenického *muftiluku*, zřejmě kvůli svým postojům a vazbám na Saúdskou Arábii byl ale z tohoto postu Islámským společenstvím v roce 1996 sesazen.

¹⁵⁴ Počátkem roku 2005 například přišel s podobnou iniciativou poslanec parlamentu FBiH Mirsad Hasanović. Viz *Saff* č.139, 1.3.2005, s.43.

¹⁵⁵ Na homosexualitu například útočí na základě citátů z koránu a z *hadíťů* Halil Mehtić v *Novi Horizonti* č.68, duben 2005, s.17-20.

¹⁵⁶ Občas jsou i do teologických úvah časopisu „propašována“ politická témata, týkající se převážně útoků Západu nebo Izraele proti „islámskému světu“. V komentáři nazvaném *Benu Kurejza našega doba* [Banū Qurajza naší doby] v *Novi Horizonti* č.66 z února 2005 na s.45 je například odsuzována izraelská politika vůči Palestincům, v jiných článcích je zase probírána válka v Iráku. Hamid Indžić zase v článku o úloze ženy v muslimské společnosti vyzdvihuje „rolí muslimky a její podpory spravedlivému boji palestinského a iráckého národa“ v č.67 z března 2005 na s.51.

¹⁵⁷ Autor se v poslední době v Sarajevu setkal se „soukromými“ časopisy *Select* s podtitulem „islámský časopis pro mládež pro vědeckou a duchovní podporu“, jehož první číslo vyšlo počátkem roku 2006 a *Mozaik*, který zřejmě vychází již několik let. Oba jsou ale velmi amatérského provedení a dají se koupit jen ve specializovaných obchodech s náboženskou literaturou.

stáncích s tiskem a vymanit se tak z úzkého okruhu specializovaných „islámských“ obchodů. *Zehra* je svým obsahem klasický ženský společenský časopis, zabývající se hodně tématy rodiny, zdraví, stravy, školství atd. Na titulní stránce každého čísla je vždy nějaká dáma ve slušivé *mahramě* (*mahrama* je výraz, používaný v Bosně pro ženský muslimský šátek, zvaný též *hidžab*). Tento „islámský“ módní doplněk je vůbec důležitým prvkem, který prolíná obsah celého časopisu. Pravidelná rubrika, představující Bosňáčky nosící *hidžab*, se jmenuje *Mahramom uokvireno lice* [šátkem zarámovaný obličej]. Pravidelně se také v *Zehře* objevuje reportáž z úspěšné bosňácké rodiny, která žije podle islámských morálních principů a kde žena vždy nosí *hidžab*. Představovány jsou ale i Bosňáčky bez *hidžabu*, především úspěšné lékařky, vědkyně, profesorky atd. Součástí časopisu jsou i vyloženě islámská témata, spíše ale kulturního než teologického charakteru. Časopis přináší při příležitosti náboženských svátků také různé zajímavosti o tradičních zvycích a také různé „islámský“ nezávadné kuchařské recepty. Z počátečního nákladu 1000 výtisků v začátcích vycházení časopisu se dnes dostali na úroveň asi 3000 výtisků, což není na malém bosenském trhu úplně málo.¹⁵⁸

Podobné zaměření má také další ženský islámský časopis *Sumejja*, který vydává stejnojmenné ženské sdružení. Je zřejmě méně znám a rozšířen, než *Zehra*. Na svých stránkách zveřejňuje různá islámská témata, rozhovory s úspěšnými muslimkami, ekologická témata, otázky zdraví a výchovy dítěte a také ukázky z módních přehlídek a inzeráty bosenských firem, které vyrábějí „islámské“ ženské oblečení. Součástí *Sumejje*, která má podtitul „časopis pro ženu a rodinu“, je také oddíl pro děti s lehkým náboženským obsahem.

Tisk je bezpochyby jedním z nástrojů, kterým islámští aktivisté v Bosně realizují islámskou *da'wu*. Zaměřením časopisů se snaží přiblížit se širšímu okruhu čtenářům, a tak spojují islámskou náplň a tón časopisů s „neislámskými“ tématy politiky, sportu, kultury nebo rodinného života. V každém případě se některé z těchto aktivistických časopisů již poměrně pevně etablovaly na bosenském mediálním trhu.

¹⁵⁸ Informaci získal autor od šéfredaktorky Sadiky Avdić během výše zmíněného osobního rozhovoru.

III.cc Další formy islámského aktivizmu

Islámští aktivisté se v moderní společnosti balkánských zemí realizují i jinými formami šíření islámu a *da'wy*. Velmi rozšířeným a dostupným médiem se i pro ně stal internet a při „surfování“ webem lze dnes najít desítky stran s islámskou tematikou, které mají svůj původ na Balkánu. Problémem u internetu je, jak už bylo uvedeno, že není dost dobře možné jednoduchými metodami zjistit, jak jsou jednotlivé stránky populární, kolik mají uživatelů a jaký tedy mají myšlenky, šířené tímto způsobem, společenský dosah. S vědomím těchto nedostatků budou zmíněny alespoň některé zajímavé a přinejmenším zdánlivě dost navštěvované stránky s islámskou tematikou, vztahující se k islámu v Bosně a Hercegovině.

Zřejmě nejvýraznějšími webovými stránkami s uvedenými kritérii jsou www.islambosna.ba. Autorovi se podařilo setkat se s jedním z jejich tvůrců, asi dvacetiletým Farukem. Stránky se hlásí k hnutí Muslimských bratří a v záhlaví také mají typický emblém této organizace: otevřený korán a dva zkřížené meče v kroužku s nápisem *Muslimansko bratstvo Bosna*. S tímto emblémem se čas od času v bosenských městech objevují také plakáty, vyzývající například k bojkotu izraelského zboží, nesoucí heslo *Islam je rješenje* apod.¹⁵⁹ Podobně si tito aktivisté, kteří se prezentují jako stoupenci myšlenek Muslimského bratrstva, vydávají ve vlastní režii islámské publikace přeložené z arabštiny. Dosud pod „značkou“ *Muslimansko bratstvo* vyšlo několik překladů spisů al-Qaradāwīho a knížka o Hasanu al-Bannā, zakladateli egyptského Muslimského bratrstva. Podle Farukových slov stojí ale za tímto „hnutím“ a za uvedenými webovými stránkami jen malá skupinka mladých aktivistů, kteří nemají žádné velké finanční prostředky a všechno dělají jen ve volném čase. Všichni jsou přitom studenty běžných vysokých škol a nemají tudíž žádné formální islámské vzdělání.

Stránky www.islambosna.ba poskytují zajímavý vhled do především neformálního islámského dění v Bosně. Ideově se hlásí k odkazu egyptského Muslimského bratrstva a často citují a přinášejí překlady prací hlavních ulemů, vycházejících z tohoto hnutí, jako jsou Muhammada al-Ghazzālī a Jūsuf al-Qaradāwī.

¹⁵⁹ „Islám je řešení, v arabském originále *al-islām huwa 'l-hall*, je politickým heslem Muslimských bratří v Egyptě i jiných arabských zemích.

Kromě „islámského poradenství“ v podobě *fetv*, které vydává „Rada pro fetvy Islambosna“ nabízí formou předem postavených otázek uživatelů rozhovory se zástupci různých islámských proudů a institucí v Bosně. Využíváno je také otevřené diskuzní fórum, kde se muslimská mládež dohaduje o různých formách islámu a jejich vhodnosti pro balkánské prostředí. Stránky poskytují také bohatou nabídku odkazů na jiné *weby* s balkánskou islámskou tematikou a v neposlední řadě různé „praktické“ záležitosti pro muslimy, jako je překlad koránu, hadíty, časy modliteb, zprávy z „islámského světa“ apod. Bodobně zaměřené stránky jsou například www.islam.dzemat.com, případně konkrétně na Sandžak zaměřené www.islamsandžak.com. Ženským islámským internetovým portálem původem z Bosny je například www.bosnjakinja.net a bosenští studenti studující na Islámské univerzitě v saúdskoarabské Madīně provozují internetovou stránku www.medinabosna.net. Balkánských webových stránek s islámskou tematikou je nepřeborné množství, a tak autor uvedl jen několik z těch, které jsou všeobecně známé, jako ukázkou.

Mezi aktivistické podniky lze zařadit také rozhlasovou stanici *Radio Naba* (od ar. slova *naba'* =zpráva), která vysílá z městečka Visoko a má z velké části islámský program. Vysíláním pokrývá celou střední Bosnu a lze jej poslouchat také přes internet na www.naba.ba.

K typickým projevům sociologických proměn náboženství v tom směru, který byl popsán, patří fenomén jakýchsi guru, kteří nebývají součástí oficiální církve nebo náboženského společenství, kteří ale svým charismatem přitahují většinou mladé lidi a přirozeným způsobem tak získávají náboženskou nebo sociální autoritu. V Bosně existuje několik imámů, kteří jsou známí po celé zemi a vyhledávaní například pro své zajímavé a rázné *chutby*. K nim patří například již zmíněný Nezim Halilović, zvaný Muderris. Je *chatibem* v obří mešitě Kralje Fahda, kterou na velkém sarajevském sídlišti Alipašino polje nechal postavit Saúdský výbor pro Bosnu a Hercegovinu.¹⁶⁰ Halilović je znám pro své velmi rázné *chutby*, ve kterých neopomíná z poměrně radikálních pozic komentovat domácí i světové politické dění. Sám ale zastává důležitou funkci v Islámském společenství, a je tak členem oficiální *ulemy*. K typu „guru“ by bylo možné spíše přirovnat osobu Sulejmana Bugariho, neobyčejně populárního imáma původem

¹⁶⁰ Mešita a islámské centrum *Kralj ibn Fahd* byla dokončena v roce 2001 a krátce na to byl Saúdský výbor pro Bosnu a Hercegovinu zrušen. Nicméně saúdský a salafistický vliv je v mešitě cítit stále.

z kosovského městečka Orahovac. Sám je sice také zaměstnancem Islámského společenství a absolventem sarajevské *medresy*, *ulema* se na něj ale dívá skrz prsty a považuje jej za nedouka. Bugarí stojí zcela mimo uvedené skupiny aktivistů a mimo jednotlivé islámské proudy a přitahuje příznivce především svým charizmatickým vystupováním a výkladem těch stránek víry, které se týkají mezilidských vztahů, vnitřního rozpoložení jednotlivce apod. Autor by se odvážil jeho přístup přirovnat k velmi známému současnému *dā'ījovi* (kazateli), Egyptanu °Amru Chālidovi. Také Bugarí často vystupuje v médiích (ke značné nelibosti Islámského společenství) a je zván na různá místa v Bosně na přednášky, na kterých se schází davy lidí. Jeho popularita je veliká a knížka *Vratimo se Gospodaru* [Vraťme se k Bohu] vyšla už v mnoha vydáních.¹⁶¹ O Bugarim je rovněž známo, že mnoho „nevěřících“ muslimů i nemuslimů obrátil na islám.¹⁶² Prezentuje se nyní již také na osobních webových stránkách www.sulejmanbugari.com.

¹⁶¹ Knížka vyšla u nakladatelství Connectum v Sarajevu, v době psaní práce již v osmém vydání.

¹⁶² Viz například rozhovor s čerstvým „Bugariho“ konvertitou, původně nevěřícím Chorvatem Abdulkerimem Mirkovićem v časopise *Select*, č.1, únor 2006, s.17.

ZÁVĚR

Vývoj islámu na Balkáně po pádu komunistických režimů zahrnuje tato tři základní paradigmata:

- a) ztrátu monopolu oficiálních Islámských společenství jednotlivých států na interpretaci islámu a kontrolu veškerých islámských aktivit v dané zemi
- b) transformace sociální dimenze tohoto náboženství v balkánských společnostech
- c) tíhnutí „nových muslimů“ k přísnějším a „čistším“ formám a výkladům islámu a jejich univerzalistické chápání islámu

Přestože oficiální Islámská společenství ztratila svůj monopol, který jim zajišťovaly komunistické režimy, snaží se udržet si i nadále rozhodující vliv na vývoj islámu v balkánských zemích. Staví se přitom do role ochránců „balkánského islámu“, tolerantního, umírněného a vycházejícího výlučně z *hanafijského madhabu*. „Nezávislá“ aktivistická islámská scéna, která se mohla z politických důvodů plně realizovat (a to ještě stále s určitými obtížemi) až po roce 1990, naopak často odmítá význam rozdílů mezi jednotlivými *madhaby* a tíhne k univerzálnějšímu, „čistšímu“ a přísnějšímu pojetí a výkladům islámu. V posledních letech se ale zdá, že se hrany mezi těmito dvěma póly začínají otupovat. Například Islámské společenství Bosny a Hercegoviny se pragmaticky otvírá spolupráci s „nezávislými“ aktivisty a přijímá do svých řad a do poměrně vysokých funkcí lidi, kteří z tohoto aktivistického a přísněji smýšlejícího prostředí pocházejí. Naopak aktivistické skupiny a hnutí, blízká tzv. *vehabiji* či *selefi*, zmírnily konfrontační tón směrem k Islámskému společenství a jsou ochotnější s ním spolupracovat například na vytváření programů svých náboženských kurzů. Toto otupění ostří bude ale mít za následek spíše příklon samotného bosenského Islámského společenství k přísnějším interpretacím islámu. V Albánii je tato orientace oficiální islámské instituce již zřetelná a je tu dána personálním složením téměř výhradně z mladých absolventů islámských fakult v arabských zemích.

Islámské náboženské školství představuje bezpochyby velmi významný prvek v projektu „reislamizace“ balkánských muslimských komunit. Je téměř zcela pod kontrolou oficiálních Islámských společenství, která se snaží „uchránit“ balkánské muslimy před ideologickým vlivem

konkurenčních organizací, ať už domácích či zahraničních. Islámské školy představují důležitý faktor pro formulaci balkánského islámu pro následující generace. V zemích bývalé Jugoslávie je kontrola islámských škol ze strany oficiálních IZ naprosto převažující. Kromě malých neformálních kurzů náboženství a koránu v těchto zemích dosud žádné soukromé, vyloženě náboženské islámské školy nefungují. Situace je poněkud odlišná v Albánii, kde se oficiální Islámské společenství po roce 1990 obnovovalo z ničeho a to v době, kdy již byla Albánie plná zahraničních (nejen) islámských misionářů a organizací, které vzaly „reislamizaci“ albánských muslimů do svých rukou. Dnes už je albánské IZ v lepší pozici, ekonomicky je však nadále zcela závislé na financích z islámských zdrojů v zahraničí, což umožňuje uplatňování ideologického vlivu těchto zahraničních aktérů.

Islámské společenství v Bosně a Hercegovině a v Sandžaku má už od komunistického období v ruce mocný nástroj, kterým si podchytává značné procento muslimské populace už v raném dětském věku. Jsou to tradiční základní islámské kurzy při mešitách, tzv. *mekteby*. Od sedmdesátých let začala být výuka v těchto „islámských katechizmech“ stále více centralizována a dnes bosenské ústředí IZ kontroluje obsah i kvalitu výuky všech těchto dříve víceméně autonomních islámských školiček. Vzhledem ke specifické atmosféře bosňácké postkomunistické společnosti se nelze divit, že usilovné lpění IZ na každoročním nárůstu počtu dětí přihlášených do *mektebů* připomíná závod o počet dětí v pionýrské organizaci v komunistické době. V Bosně a Hercegovině chodí pravidelně do *mektebů* přibližně 1/3 muslimských dětí odpovídajícího věku. V ostatních zemích není kontrola a centralizace *mektebů* ze strany ústředí IZ na takové úrovni, jako v Bosně. Dalším mocným nástrojem v ruce IZ je státem přiznaný monopol na organizaci hodin náboženské výuky na základních a středních školách, která byla dodnes zavedena pouze v Bosně a Hercegovině, Chorvatsku a Srbsku (důležité pro oblast Sandžaku). Stát v těchto případech učinil IZ zodpovědnou za program i přípravu učitelů tohoto předmětu. V Bosně a Hercegovině předmět navštěvuje téměř 100% muslimských dětí na základních a skoro 80% muslimských žáků na středních školách.

Nejvýraznějším islámským vzdělávacím zařízením na Balkáně jsou ale *medresy*, střední islámské školy. Během devadesátých let doznaly na Balkáně značného kvantitativního i kvalitativního rozmachu. V Albánii, Bulharsku a zemích bývalé Jugoslávie navštěvuje téměř pět tisíc studentů přes dvacítku těchto škol. Také všechny stávající *medresy* jsou v rukou oficiálních Islámských společenství, i když v Albánii je finančně a v některých případech i ideově ovládají zahraniční islámské organizace. Učitelé náboženských předmětů na těchto školách jsou dnes až

na výjimky místní lidé, většina z nich má ale tituly z islámských fakult v muslimských zemích. V jednotlivých balkánských státech jsou programy a učebnice *medres* sjednoceny a určovány IZ. Náboženské disciplíny jsou probírány spíše klasickým způsobem a soudobé a moderní islámské myšlení není v osnovách *medres* příliš zastoupeno. Charakter a účel *medres* se oproti komunistickému období zásadně proměnil. S kvantitativním růstem přestaly být fakticky i systémově pouhými teologickými učilišti pro potřeby IZ. Staly se z nich moderní střední školy, nabízející všeobecné střední vzdělání, které absolventům umožňuje pokračovat ve studiu na běžných světských fakultách. Se zmenšujícím se objemem teologického učiva stoupá dnes v *medresách* význam a důraz na islámskou morálku a islámskou výchovu, na níž tyto školy stavějí především a jejíž udržování je umožněno díky povinně internátnímu systému většiny *medres*.

Úlohu specializovaných náboženských škol převzaly od *medres* islámské fakulty, které vznikly ve všech sledovaných zemích s výjimkou Albánie. Rovněž všechny tyto fakulty jsou kontrolovány IZ. Hlásí se na ně absolventi *medres* s již vytříbeným zájmem o práci v islámském náboženském kádru a probíraná látka zahrnuje i moderní a soudobé islámské myšlenkové směry, včetně těch radikálnějších a fundamentalistických. Fakulty mají za úkol připravovat na svou práci budoucí *imamy*, profesory *medres*, učitele *mektebů* a náboženské výuky na státních školách. Několik stovek muslimských studentů z balkánských států ale nadále každým rokem studuje na islámských fakultách v cizích muslimských, především arabských zemích. Právě důvod ochrany „balkánského islámu“ proti vlivům radikálnějších proudů z Blízkého východu stál za založením islámských fakult na Balkáně. V Bosně jsou ale dnes některé z islámských fakult, konkrétně IPA v Bihaći a v Zenici, zaměřené na vytváření učitelského kádru pro náboženskou výuku na školách, „obsazené“ na profesorských místech právě absolventy zahraničních, většinou saúdských islámských fakult. Mezi „tradiční“ Fakultou islámských věd v Sarajevu a IPA je tak patrný rozdíl v ideové orientaci, odrážející celkový boj o budoucí podobu islámu v Bosně, resp. na Balkáně. IPA, blízká radikálnějšímu reformistickému a salafistickému proudu, přitom vzdělává učitele náboženské výuky ve školách, kterou navštěvuje již zmíněných téměř 100% muslimských dětí v Bosně. Vliv IPA na definici islámu v Bosně je tak potenciálně velmi významný.

Dosud je příliš brzy odhadovat či dokonce hodnotit, jaký význam budou mít nové balkánské islámské školy pro vytváření místní muslimské elity, ať už v politickém, společenském nebo náboženském smyslu. Jisté je, že například absolventi sarajevské *medresy* z komunistického období mají mnohé své zástupce v dnešním náboženském a politickém bosňáckém

establishmentu. Pokud jde o vliv těchto škol na budoucí podobu islámu na Balkáně, pak je jisté, že původní záměr postavit hráz pronikání radikálnějších proudů do Bosny zřízením místních islámských fakult neuspěl. Na *medresách* ani na islámských fakultách se ale nevyučují žádné radikální či společensky nebezpečné myšlenky. Souboj mezi dvěma proudy je spíše ideologickým (a částečně mocenským) soubojem mezi zastánci specifik „balkánského“ islámu a mezi exponenty puritánštějšího, reformistického a především univerzálního pojetí islámu. Vše nasvědčuje tomu, že druhý proud, stejně jako jinde v muslimském světě, postupně převáží.

Jiným, spíše nábožensko-sociálním zásahem do budoucí podoby balkánského islámu je transformace *medres*. Namísto pár desítek *imamů*, kteří každoročně opouštěli sarajevskou *medresu* v komunistickém období, maturuje dnes na bosenských *medresách* každoročně několik stovek laiků, kteří v převážné většině nebudou pokračovat v náboženské „kariéře“. Islámská výchova a prostředí *medres* z nich ale udělají islámsky uvědomělé osobnosti, které zasáhnou do různých oborů bosňáckého společenského života. Tyto nové generace absolventů *medres*, islámsky vychovaní a vzdělaní, ale nespojení s oficiálními islámskými institucemi, tak mohou významně přispět k laicizaci a individualizaci islámu a obohatit také sektor islámského aktivizmu v Bosně. V každém případě bude třeba počkat nejméně deset až dvacet let na možnost hlouběji analyzovat procesy, které jsou v současnosti v balkánském islámském vzdělávání nastartovány.

Důležitým prvkem ve vývoji a transformaci balkánského islámu v devadesátých letech 20. století jsou zahraniční a mezinárodní islámské organizace, které se věnovaly širokému spektru aktivit a které na sebe upoutaly značnou pozornost. V převážné většině byly tyto aktivity spojeny se záměrem zachovat a upevnit islám v tomto regionu, případně „reislamizovat“ ztracené muslimské duše. Organizace používaly a používají různé, někdy velmi sofistikované metody. Mezi ty hrubější patřilo podmiňování poskytnutí humanitární pomoci bosenským muslimům ve válečné nouzi praktikováním islámu v podobě nošení *hidžabu* u žen, posílání dětí do koránských kurzů apod. Nenásilným přístupem k *da'wě* jsou naopak projekty těchto organizací v Albánii a na Kosovu, kde zřizují výuková centra s praktickými kvalifikačními kurzy výpočetní techniky, angličtiny či šití za mírný nebo žádný poplatek. Účastníkům těchto kurzů jsou kromě toho nabízeny zdarma hodiny islámu a arabštiny. Organizace se těmito výukovými centry snaží působit na účastníky tak, aby si uvědomili, že jsou muslimové a aby se začali o islám zajímat. Nákup a pašování zbraní islámskými organizacemi pro Bosňáky během bosenské války lze těžko spojovat s humanitární akcí, odůvodňován ale byl nutností poskytnout pomoc napadeným a bránícím se bratrům muslimům (nelze zapomínat na fakt, že zatímco bosensko-srbská armáda

byla vyzbrojována z Jugoslávie a bosensko-chorvatská z Chorvatska, neměli Bosňáci v době embarga na dovoz zbraní jinou možnost, než právě pašování přes tyto organizace). Na druhou stranu existuje celá řada mnohdy kvalitních projektů, na nichž je znát upřímný zájem těchto organizací a lidí v nich pracujících o skutečnou humanitární pomoc, jako je finanční podpora sirotkům a chudým rodinám. Převážná část prostředků ale směřuje na „islámskou věc“, i když dnes již převážně ve spolupráci s oficiálními Islámskými společenstvími balkánských zemí. Financování *medres*, rekonstrukce a výstavba mešit, platy imámům –to je důležitá materiální pomoc, kterou Islámská společenství od zahraničních organizací stále získávají. Ovlivní-li tato bezprostřední materiální podpora další směřování „oficiálního“ balkánského islámu ještě není zcela jasné, určité náznaky v podobě „přitvrzení“ islámského teologického kurzu ale již existují.

Záměrem práce bylo postihnout proměny islámu jako autonomního fenoménu v prostoru jihovýchodní Evropy v době po pádu komunistických totalitních režimů v této oblasti. Zvláštní zřetel byl kladen na sociální a teologický aspekt těchto proměn. Zároveň měly být potvrzeny nebo vyvráceny poněkud plytké domněnky o radikalizaci balkánských muslimů v tomto období.

Vývoj sociologického aspektu islámu probíhal do konce druhé světové války na Balkáně v zásadě stejně, jako v jiných částech muslimského světa, i když lze pozorovat určité „zpoždění“ v příchodu či nástupu nových islámských směrů, dané geografickou i politickou periferností muslimů v této části světa. Jako příklad takového opožděného, leč uskutečněného příchodu nových myšlenkových proudů lze uvést ⁶Abduhovo islámské modernistické smýšlení, které našlo své žáky a příznivce například v Bosně o několik dekad později. Stejně tak první výrazné známky laického aktivizmu se objevily na Balkáně o něco později, než tomu bylo v srdci muslimského světa. Bosenské hnutí Mladí muslimové vzniklo přibližně deset let po založení egyptského Muslimského bratrstva.

V době komunistických diktatur v této části Evropy byly styky balkánských muslimů se širším muslimským světem na kulturní a náboženské úrovni buď zcela přerušeny, anebo podstatně omezeny a ztíženy. Tam, kde nebylo náboženství přímo zakázáno a lidé od náboženských praktik všemožně odrazováni (Albánie, Bulharsko), bylo alespoň „znárodněno“, postaveno pod téměř absolutní kontrolu režimu a usměrňováno do kýžených mezí (Jugoslávie). Veškeré islámské náboženské aktivity byly kontrolovány oficiálním Islámským společenstvím, v jehož rozhodujících funkcích působila *ulema*, která vycházela režimu v jeho požadavcích vstříc. Na soukromé či laické náboženské iniciativy, nezávislé na rozhodnutích Islámského

společenství, bylo z režimních pozic pohlíženo jako na rozvracení státu a z *ulemských* pozic jako na pokusy o narušení jednoty muslimů. V důsledku těchto omezení se islám na Balkáně zakonzervoval do tradicionalistického náboženství s absolutní autoritou oficiální *ulemy* a s minimální přitažlivostí pro mladé generace. Celkové politické změny v Jugoslávii postupně daly vzniknout zárodkům islámského aktivizmu a opozičním islámským proudům, které se začaly projevovat od počátku sedmdesátých let. Na teologické úrovni byly tyto aktivity „islámštější“, blíže k reformistickému a panislamistickému proudu, a to v opozici vůči strnulé, tradiční a vůči moci servilní *ulemě*.

Během této doby izolace balkánských muslimů prodělal „velký“ muslimský svět v náboženské rovině poměrně bouřlivý vývoj. Islám se v modernizujících se muslimských zemích vydal, podobně jako jiná náboženství například v Evropě, na cestu individualizace a laicizace víry. Tento proces s sebou nesl oslabení autority tradiční *ulemy* v určitých, moderních segmentech muslimské společnosti a také oslabení sociální role samotného náboženství. Objevila se naopak laická islámská hnutí a iniciativy. Mladí, „modernizovaní“ muslimové začali uvažovat o náboženství jako o životní volbě a ti, kteří se rozhodli pro „islámskou cestu“, inklinovali k přísněji a puritánštěji pojatému islámu, zásadově dodržujíc islámské předpisy a dávajíc někdy ostentativně na odiv svou náboženskou příslušnost. Tito laičtí muslimové vytvářejí různá sdružení a hnutí, zaměřená na šíření a upevňování islámu, na což váží různé humanitární či kulturní aktivity. Obecně a stručně lze tento laický islámský aktivizmus charakterizovat jako apolitický, ideově blízký reformistickému myšlení.

Na základě analýzy různých islámských aktivit, ale také vývoje důležitého aspektu oficiálního *ulemského* islámu, totiž formálního islámského školství, došel autor k závěru, že islám v Bosně svým způsobem dohání to, co se nemohlo ze společensko politických důvodů uskutečnit v předchozí době. V sedmdesátých a osmdesátých letech byl nejdříve obohacen vlnami mladých absolventů islámských fakult v muslimských zemích, koncem osmdesátých let začaly být například v Sarajevu aktivní také skupinky „reformovaných“ muslimů, kteří se islámu věnovali aktivně, dobrovolně a velkým nadšením a okolní společnosti to dávali rádi najevo. Tento zárodečný proces nabral výrazné tempo s pádem politických zábran náboženským aktivitám po roce 1990, byl ale také ovlivněn či urychlen příchodem různých islámských misionářů z východních muslimských zemí, mnohdy oblečených „v rouše beránčím“, čili pod pláštíkem humanitární pomoci. Jejich pomoc válkou či chudobou strádajícím balkánským souvěrcům byla většinou upřímná, stejně jako byly upřímná jejich misionářské snahy. Dnes je

etapa „divokého“ působení zahraničních islámských organizací na Balkáně již minulostí. Během devadesátých let ale začaly vznikat aktivistické islámské iniciativy z domácích balkánských zdrojů. Často za nimi stojí lidé bez formálního náboženského vzdělání, ale s o to větším aktivistickým nadšením. Osvojili si také praktiky zahraničních misionářů, když spojují *da'wu* (misionářství) s humanitární akcí, vzděláním, rekvalifikačními kurzy a podobně. Stejně jako jinde v islámském světě, také tito laičtí balkánští muslimové, kteří se vydali „stezkou přímou“ z vlastního rozhodnutí, inklinují spíše k přísnějším směrům islámu. Zůstávají ovšem apolitičtí a věnují se „islámské věci“ na základní společenské úrovni.

Studiem a analýzou současného islámského školství v balkánských zemích, které je téměř kompletně pod kontrolou oficiální (nicméně měnící se) *ulemy*, došel autor k závěru, že i vývoj v tomto sektoru napomáhá vytváření nového, laicizovaného islámu. Přestože specializované teologické předměty dvacítky balkánských *medres* obsahují klasickou a spíše tradičně pojatou látku, která sama o sobě ve studentech žádné aktivistické touhy nemůže probudit, směřuje měnící se charakter těchto škol k formaci poměrně početné vrstvy laických, ale teologicky vzdělaných muslimů a tím i potenciálních aktivistů. Na rozdíl od komunistického období (platí pouze pro Jugoslávii), kdy byly *medresy* jen specializovanými „učňáky“ pro vytváření náboženského kádru, produkují dnešní balkánské *medresy* každoročně stovky „islámsky“ vychovaných středoškoláků, z nichž většina pokračuje ve studiích na různých nenáboženských fakultách a zapojuje se tak do společenského života nikoli jako imámové, ale jako kvalifikovaní odborníci, intelektuálové a pravděpodobně i politici. Islámské povědomí a výchova z *medres* jim ale zůstane a budou jím ovlivněni i ve svém profesionálním a společenském životě. Toto původně *ulemské* „hájemství“ *medres* tak dnes produkuje laické a potenciálně vysoce kvalifikované přesvědčené muslimy.

Charakteristické pro „nové“, laické aktivistické muslimy na Balkáně, podobně jako jinde v muslimském světě, je tíhnutí k přísnějšímu dodržování islámských předpisů, pravidel islámské morálky a tím i k rigidnějším náboženským směrům a islámským autorům. Pokud se ponechá stranou súfismus a dervišské *tekije*, pak většina „nezávislých“ islámských aktivit v Bosně sleduje na teologické úrovni směry a výklady blízké islámskému reformizmu. V balkánském prostředí tak zastává opoziční postoj vůči oficiální *ulemě*, z níž většina se snaží hájit tradiční balkánský islám a zaštiťuje se přitom pojmem *hanafijský madhab*, který vydává za jediný tradiční *madhab* balkánských muslimů.

To, že balkánský islám přestal sledovat vývoj islámu v širším muslimském světě, bylo důsledkem nástupu komunistických diktatur k moci v této části Evropy a nikoliv odrazem odcizení se balkánských muslimů své kultuře nebo víře, jejich evropeizace, postupné dobrovolné ateizace apod. Analýza současného dění v oblasti islámských aktivit ukázala, že přestože byl tradiční islám ve smyslu tradičních věřících na Balkáně dlouhodobou ateistickou politikou komunistických režimů značně oslaben, současně probíhající procesy vracejí islám v balkánských zemích do širšího islámského dění. V souladu s nábožensko-sociálními trendy ve světě (nejen muslimském) zcela přichází o svou tradiční společenskou roli (to se ve velké míře stalo už během komunistických režimů) a stane se autonomním fenoménem, který bude oslovovat jen určitý segment muslimské společnosti. Ten ale bude náboženství a náboženské aktivity prožívat o to intenzivněji. Takto společensky transformovaný islám, dekulturalizovaný, deteritorializovaný a zbavený tradičních společenských funkcí, někteří autoři nazývají „globalizovaným islámem“.

Nelze tedy suše konstatovat, že balkánští muslimové se po roce 1990 radikalizovali. Islám na Balkáně zůstal víceméně izolován od zásadního celospolečenského dění, byl však znovu „zasazen“ do celkových nábožensko-sociálních procesů v širším muslimském světě a přispívá tak k vývoji zmíněného „globalizovaného islámu“. Tyto procesy doprovází i větší obliba přísnějších, „čistších“ a tak i „akademičtějších“ forem a výkladů islámu, rozhodně však ne forem extrémních či militantních. Aktivistický islám na Balkáně dosud nemá žádné politické ambice a nic nenasvědčuje tomu, že by se tak mělo v dohledné budoucnosti stát.

Bibliografie a reference

- ARJMAND, Reza.** Education and Empowerment of the Religious Elite in Iran. In: Holger DAUN a Geoffrey WALFORD. *Educational Strategies among Muslims in the Context of Globalization*. Leiden: Brill, 2004.
- ASDAR ALI, Kamran.** Planning Family in Egypt. New Bodies, New Selves. Cairo: AUC Press, 2002.
- BAGHERZADEH, Alireza.** *L'ingérence iranienne en Bosnie-Herzégovine*. In: Xavier BOUGAREL a Nathalie CLAYER (Eds.). *Le Nouvel Islam balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990-2000*. Paris : Maisonneuve & Larose, 2001.
- BALIĆ, Smail.** *Kultura Bošnjaka. Muslimanska komponenta*. Wien, 1973.
- BEČKA, Jiří a MENDEL, Miloš.** *Islám a české země*. Praha: Votobia, 1998.
- BENINCASA, Luciana.** *The Greek State, the Muslim Minorities of Western Thrace and Education: Shifts under Way?* In: Holger DAUN a Geoffrey WALFORD. *Educational Strategies among Muslims in the Context of Globalization*. Leiden: Brill, 2004.
- BOJIĆ, Mehmedalija.** *Historija Bosne i Bošnjaka*. Sarajevo: Šahinpašić, 2001.
- BOUGAREL, Xavier.** *L'islam bosniaque, entre identité culturelle et idéologie politique*. In: Xavier BOUGAREL a Nathalie CLAYER (Eds.). *Le Nouvel Islam balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990-2000*. Paris : Maisonneuve & Larose, 2001.
- BOUGAREL, Xavier a CLAYER, Nathalie** (Eds.). *Le Nouvel Islam balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990-2000*. Paris : Maisonneuve & Larose, 2001.
- BRINGA, Tone.** *Being Muslim the Bosnian Way. Identity and Community in a Central Bosnian Village*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- CLAYER, Nathalie.** *Islam, State and Society in Post-Communist Albania*. In: Hugh POULTON a Suha TAJI-FAROUKI (Eds.). *Muslim Identity and the Balkan State*. London: Hurst & Co., 1997.
- CLAYER, Nathalie.** *L'Albanie, pays des derviches: les ordres mystiques musulmans en Albanie*. Berlin: Harassowitz, 1990.
- CLAYER, Nathalie.** *Le bektachisme entre construction nationale albanaise et vision européo-centrée de l'islam*. In: Josiane BOULAD-AYOUB a Gian Mario CAZZANIGA, *Traces de l'Autre. Mythes de l'antiquité et Peuples du Livre dans la construction des nations méditerranéennes. Bibliotheca Alexandrina, le 19-21 avril 2003*, Pise-Paris, Edizioni ETS-Librairie philosophique J. Vrin, 2004, p. 169-188.
- CLAYER, Nathalie.** *L'islam, facteur des recompositions internes en Macédoine et au Kosovo*. In: Xavier BOUGAREL a Nathalie CLAYER (Eds.). *Le Nouvel Islam balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990-2000*. Paris : Maisonneuve & Larose, 2001.

- CLAYER, Nathalie.** *Mystiques, état et société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XV siècle à nos jours.* Leiden: Brill, 1994.
- CLAYER, Nathalie.** *Religion et nation chez les Albanais, XIXe – XXe siècles.* Istanbul: Les Éditions Isis, 2002.
- CRNOVRŠANIN, Harun a SADIKOVIĆ, Nuro.** *Sandžak. Porobljena zemlja.* Neu Isenburg: Crnovršanin Harun, 2001.
- ČEHAJIĆ, Džemal.** *Derviški redovi u Jugoslavenskim zemljama sa posebnim osvrtom na Bosnu i Hercegovinu.* Sarajevo: Orijentalni Institut u Sarajevu, 1986.
- ĆURIĆ, Hajrudin.** *Muslimansko školstvo u Bosni i Hercegovini do 1918.* Sarajevo: Veselin Masleša, 1983.
- ĆURIĆ, Hajrudin.** *Školske prilike muslimana u Bosni i Hercegovini 1800-1878.* Beograd: SANU, 1965.
- DAUN, Holger a WALFORD, Geoffrey (Eds.).** *Educational Strategies among Muslims in the Context of Globalization.* Leiden: Brill, 2004.
- DONIA, Robert J.** *Islam under the Double Eagle: the Muslims of Bosnia and Hercegovina (1878-1914).* New York: Boulder 1981.
- DUIJZINGS, Ger.** *Religion and the Politics of Identity in Kosovo.* London: Hurst & Co., 2000.
- EMINOV, Ali.** *Turkish and Other Muslim Minorities in Bulgaria.* London: Hurst & Co., 1997.
- GLENNY, Misha.** *Balkán 1804-1999. Nacionalizmus, válka a velmoci.* Praha: BB art, 2003.
- HADŽIĆ, Kasim.** *Gazi Husrev-begova medresa u Sarajevu u razdoblju od 1920. do kraja 1982.* In: *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, kniha IX-X, s. 263-279. Sarajevo: Gazi Husrev-begova biblioteka, 1983.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle.** *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement.* Paris: Flammarion, 1999.
- HLADKÝ, Ladislav.** *Bosenská otázka v 19. a 20. století.* Brno: Masarykova univerzita, 2005.
- HLADKÝ, Ladislav.** *Bosna a Hercegovina. Historie nešťastné země.* Brno: Nakladatelství Doplněk, 1996.
- HÖPKEN, Wolfgang.** *From Religious Identity to Ethnic Mobilisation: the Turks of Bulgaria before, under and since Communism.* In: Hugh POULTON a Suha TAJI-FAROUKI (Eds.). *Muslim Identity and the Balkan State.* London: Hurst & Co., 1997.
- IMAMOVIĆ, Mustafa.** *Historija Bošnjaka.* Sarajevo: Bošnjačka zajednica kulture Preporod, 1998.
- KARČIĆ, Fikret.** *The Bosniaks and the Challenges of Modernity. Late Ottoman and Hapsburg Times.* Sarajevo: El-Kalem, 1999.

- KARČIĆ, Fikret.** *Islamska obnova na Balkanu 1970. –1992.* In: Fikret KARČIĆ (ed.), *Muslimani Balkana, Istočno pitanje u XX vijeku.* Tuzla: Behram-begova medresa, 2001.
- KARČIĆ, Fikret.** *Muslimani Balkana, Istočno pitanje u XX vijeku.* Tuzla: Behram-begova medresa, 2001.
- KARIĆ, Enes.** *Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeća, tom 1.* Sarajevo: El-Kalem, 2004.
- KARPAT, Kemal H.** *Граѓанска права muslimana Balkana.* In: Fikret KARČIĆ. *Muslimani Balkana, Istočno pitanje u XX vijeku.* Tuzla: Behram-begova medresa, 2001.
- KARPAT, Kemal.** *The Turks of Bulgaria: the History, Culture and Political Fate of a Minority.* Istanbul: Les Éditions Isis, 1990.
- KONSTANTINOV, Yulian.** *Strategies for Sustaining a Vulnerable Identity: the Case of the Bulgarian Pomaks.* In: Hugh POULTON a Suha TAJI-FAROUKI (eds.). *Muslim Identity and the Balkan State.* London: Hurst & Co., 1997.
- LAKSHMAN-LEPAIN, Rajwantee.** *Albanie: les enjeux de la réislamisation.* In Xavier BOUGAREL, Nathalie CLAYER (eds): *Le Nouvel Islam balkanique.* Paris: Maisonneuve et Larose, 2001.
- MEMIĆ, Mustafa.** *Velika medresa i njeni učenici u revolucionarnom pokretu.* Skopje: Fonografika, 1984.
- NAHODILOVÁ, Lenka.** *Bulharofonní muslimové (Pomáci). Příspěvek k otázce etnické identity.* Nепublikovaná magisterská diplomová práce, obhájená na FHS UK v Praze 2001.
- NORRIS, Harry T.** *Islam in the Balkans: Religion and Society Between Europe and the Arab World.* Columbia: University of Carolina Press, 1993.
- НОВАКОВИЋ, Драган.** *Школство Исламске Заједнице. Школски систем Исламске заједнице на Југословенским просторима од 1878. до 1991. године.* Ниш: Јунир, 2004.
- PELIKÁN, Jan a spol.** *Dějiny Srbska.* Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2005.
- PINSON, Mark.** *The Muslims of Bosnia-Herzegovina. Their Historic Development from the Middle Ages to the Dissolution of Yugoslavia.* Harvard: Cambridge University Press, 1994.
- POPOVIC, Alexandre.** *Les Musulmans des Balkans a l'époque post-ottomane: histoire et politique.* Istanbul: Les Éditions Isis, 1994.
- POPOVIC, Alexandre.** *Les derviches balkaniques hier et aujourd'hui.* Istanbul: Les Éditions Isis, 1994.

- POPOVIC, Alexandre.** *Les ordres mystiques musulmans du Sud-Est européen dans la période post-ottomane.* In: Alexandre POPOVIC a Gilles VEINSTEIN (eds.). *Les Ordres Mystiques dans l' Islam. Cheminements et situation actuelle.* Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1986.
- POPOVIC, Alexandre.** *Un ordre de derviches en terre d' Europe: la Rifa' iyya.* Lausanne: L'Age d'Homme, 1993.
- POPOVIC, Alexandre.** *Les Musulmans Yougoslaves 1945-1989. Médiateurs et métaphores.* Lausanne: L'Age d'Homme, 1990.
- POPOVIC, Alexandre a VEINSTEIN Gilles** (eds.). *Les Ordres Mystiques dans l' Islam. Cheminements et situation actuelle.* Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1986.
- POULTON, Hugh.** *Changing Notions of National Identity among Muslims in Thrace and Macedonia: Turks, Pomaks and Roma.* In: Hugh POULTON a Suha TAJI-FAROUKI (Eds.). *Muslim Identity and the Balkan State.* London: Hurst & Co., 1997.
- POULTON, Hugh.** *Turkey as Kin-State: Turkish Foreign Policy towards Turkish and Muslim Communities in the Balkans.* In: Hugh POULTON a Suha TAJI-FAROUKI (Eds.). *Muslim Identity and the Balkan State.* London: Hurst & Co., 1997.
- POULTON, Hugh a TAJI-FAROUKI, Suha** (Eds.). *Muslim Identity and the Balkan State.* London: Hurst & Co., 1997.
- POULTON, Hugh a VICKERS, Miranda.** *The Kosovo Albanians: Ethnic Confrontation with the Slav State.* In: Hugh POULTON a Suha TAJI-FAROUKI (Eds.). *Muslim Identity and the Balkan State.* London: Hurst & Co., 1997.
- REDŽEPAGIĆ, Jašar.** *Razvoj prosvete i školstva albanske narodnosti na teritoriju današnje Jugoslavije do 1918.* Priština: Zajednica naučnih ustanova Kosova i Metohiji, 1968.
- ROY, Olivier.** *The Globalized Islam. The Search for a New Ummah.* New York: Columbia University Press, 2004.
- RYCHLÍK, Jan.** *Dějiny Bulharska.* Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2000.
- RYCHLÍK, Jan a KOUBA, Miroslav.** *Dějiny Makedonie.* Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003.
- SEKKAF, Hasan Ali.** *Vehabizam /selefizam. Ideološka pozadina i historijski korijeni.* Sarajevo: Srebreno pero 2005.
- SORABJI, Cornelia.** *Mixed Motives: Islam, Nationalism and Mevluds in an unstable Yugoslavia.* In *Muslim Women's Choices. Religious Beliefs and Social Reality*, edited by Camillia FAWZI EL-SOLH and Judy MABRO, 108-127. Oxford: Berg, 1994.
- СТОЯНОВ, Валери.** *Турското население в България между полюсите на етническата политика.* София: Лик, 1997.

- ŠESTÁK, Miroslav, TEJCHMAN, Miroslav, HAVLÍKOVÁ, Lubomíra, HLADKÝ, Ladislav, PELIKÁN, Jan.** *Dějiny jihoslovanských zemí*. Praha: Nakladatelství Lidové Noviny, 1998.
- ŞİMŞİR, Bilâl.** *The Turks of Bulgaria (1878-1985)*. London: Rustem & Brothers, 1988.
- TANASKOVIĆ, Darko.** *Présentation de cinq témoignages filmés sur les ordres mystiques yougoslaves*. In: Alexandre POPOVIC a Gilles VEINSTEIN (eds.). *Les Ordres Mystiques dans l' Islam. Cheminements et situation actuelle*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1986.
- TRALJIĆ, Mahmud.** *450 generacija*. Sarajevo: Gazi Husrev-begova medresa, 2000.
- TRHULJ, Sead.** *Mladi muslimani*. Sarajevo 1994.
- VICKERS, Miranda, PETTIFER, James.** *Albania. From Anarchy to Balkan Identity*. New York: NY University Press, 1997.
- WEITHMANN, M. W.** *Balkán. 2000 let mezi Východem a Západem*. Praha 1996.
- ZHELYAZKOVA, Antonina.** *Relations of Compatibility and Incompatibility between Christians and Muslims in Bulgaria*. Sofia: International Center for Minority Studies and Intercultural Relations, 1995.

Články

ALGAR, Hamid. *The Hamzeviyye: a deviant Movement of Bosnian Sufism.* In *Islamic Studies*, 36/3 (1997), s. 243-261.

LEDERER, Gyorgy. *Islam in Albania.* In: *Central Asian Survey*, 1994, 13 (3), s. 331-359.

SORABJI, Cornelia. *Islamic Revival and Marriage in Bosnia.* In: *JIMMA (Journal of Institut of Muslim Minority Affairs)* 2/1988, s. 333-336.

Seznam vyobrazení

Obr. 1 – Geografické rozložení balkánské muslimské populace	/25
Obr. 2 – Etnická mapa Bosny a Hercegoviny z roku 1991	/29
Obr. 3 – Etnická mapa Bosny a Hercegoviny v roce 1998	/30
Obr. 4 – Etnická mapa Sandžaku na základě censu z roku 1981	/32
Obr. 5 – Etnická mapa Černé Hory podle situace v roce 2003	/33
Obr. 6 – Etnická mapa Kosova podle situace v roce 1991	/35
Obr. 7 – Etnická mapa Republiky Makedonie podle situace v roce 2002	/37
Obr. 8 – <i>Atim (hatma)</i> , zakončení <i>mektebského</i> kurzu islámu	/54
Obr. 9 – Gazi Husrev-begova <i>medresa</i> v Sarajevu	/56
Obr. 10 – Nová budova Alauddinovy <i>medresy</i> v kosovské Prištině	/65
Obr. 11 – <i>Medresa</i> Gazi Isa-beg v Kondovu u Skopje	/67
Obr. 12 – „ <i>Mekteb</i> tě zve“	/70
Obr. 13 – Děti před <i>mektebem</i> v Novém Pazaru	/72
Obr. 14 – Gazi Isa-begova <i>medresa</i> v Novém Pazaru	/78
Obr. 15 – Islámské centrum s <i>medresou</i> v Záhřebu	/80
Obr. 16 – <i>Medresa</i> v Tiraně	/83
Obr. 17 – <i>Medresy</i> na Balkáně v roce 2005	/86
Obr. 18 – Chlapecká <i>medresa</i> ve Škodře v Albánii	/90
Obr. 19 – Fakulta islámských věd v Sarajevu	/110
Obr. 20 – Fakulta islámských věd v Kondovu u Skopje	/111
Obr. 21 – Islámská pedagogická akademie v Bihaći	/114
Obr. 22 – Funkční <i>qādrījská</i> Hadži Sinanova <i>tekije</i> v Sarajevu ze 17. století	/127
Obr. 23 – Baba Tair (Tahir) –šejch bektāšijské <i>tekije</i> Tetovu	/138
Obr. 24 – Mohutná ší'itská ikonografie dnešních bektāšijských <i>tekijí</i> v Albánii	/142
Obr. 25 – <i>Zikr</i> v bosenské <i>tekiji</i>	/145
Obr. 26 – Plakát islámské humanitární organizace Pomoc	/189

Použité fotografie jsou původními snímky autora této studie, mapky jsou upraveny na základě podkladů ze zdrojů uvedených v poznámkovém aparátu.

Seznam tabulek

Tab. 1 – Počty muslimů v jednotlivých balkánských zemích	/40
Tab. 2 – Učební plán sarajevské <i>medresy</i> mezi lety 1945 a 1960	/59
Tab. 3 – Učební plán jugoslávských <i>medres</i> po reformě v roce 1960	/60
Tab. 4 – Hlavní pravidelné přednášky na FIN v Sarajevu	/108
Tab. 5 – Rozvrh přednášek na IPA Zenica, směr „islámská náboženská výuka“	/116
Tab. 6 – Rozvrh přednášek na IPA Zenica, směr „sociální pedagogika“	/117
Tab. 7 – Přehled derviškých řádů na Balkáně a jejich současných aktivit	/147

Rejstřík osobních a místních jmen

A

°ABD AR-RAHMĀN, °Umar	155, 156
ABDIĆ, Fikret	165
ABŪ °ABD AL-°AZĪZ	160
ADEMOVIĆ, Kemal	167
ADILOVIĆ, Ahmed	115
ADILOVIĆ, Zuhdija	118
ADIR, Mustafa	163, 166
AHMETAGIĆ, Fehim	102
AHMETI, Šerif	133, 135
Alexandroupolis	38
ALIBAŠIĆ, Anket	109
ALISPAHIĆ, Bakir	165
Arda	39
ARNAOUT, Enzym	163
ASHDOWN, Paddy	73
AVDIĆ, Sadika	192, 197
AL-°AWDA, Salmān ibn Fahd	194
°AZZĀM, °Abdallāh	159, 160

B

BADRUDDĪN °Ābidī	144
BAJAZID, Muhammed	163
Bandung	61
Banja Luka	28
AL-BANNĀ, Hānī	91, 164
AL-BANNĀ, Hasan	115, 198
Bar	31, 33
BARDHI, Ismail	82, 99, 110
BARDHI, Reshat	141, 142, 143
BEHMEN, Omer	156, 183
BEHRAM-BEG	79, 85, 87, 98
Bělehrad	14, 16, 61, 68, 109, 126, 132
BELKACEM, Bensayah	166
Berati	6, 7, 83, 84, 91, 177
BERISHA, Sali	152, 170
BIČAKČIĆ, Edhem	156
Bihac	27, 28, 29, 70, 79, 81, 85, 112, 114, 118, 119, 203
BIN LĀDIN, Usāma	150, 155, 159, 163
Birmingham	164
Bořinka	166
Bugojno	28
Bujanovac	46
Bulqizë	175

BUGARI, Sulejman	199, 200
BUMEDIEN, Lachdar	166
BUŠATLIĆ, Abdusamed Nasuf	194

C

Cazin	27, 28, 79, 86, 103, 119
CERIĆ, Mustafa	26, 63, 80, 107, 109, 153, 154, 155, 160, 169
Cërriku	83, 84, 91, 177
Constan□a	39

Č

ČANIĆ, Salko	61
ČAUŠEVIĆ, Džemaludin	79
ČELEBIĆ, Almedina	101
ČENGIĆ, Hasan	155, 156, 157, 164, 165, 184
Černa Mesta	54
ČOLAKOVIĆ, Salih	108, 153, 163

Ć

ĆEMAN, Nedžad	145, 146
---------------	----------

D

DAUTOVIĆ, Muharem	95
Debar	36
DEDOVIĆ, Sehija	190, 191
Deliorman	39, 84
DERVIŠEVIĆ, Abdulah	62, 64
DETROIT	129, 140, 141
Devin	39
DĪDĀT, Ahmad	114
Dobrudža	39, 44
Donji Vakuf	28
Dospat	39
Dragaš	34, 35
Drina	28
Durrësi (Drač)	38, 76, 83, 84, 91, 103
AL-DŽAZĀ´IRĪ, Abū Bakr	115
DŽARŪM, Rašid	179
Džidra	65, 66, 86, 151, 158
Đ	
ĐAKOVICA	135, 136, 147, 148
ĐOZO, Husein	108, 114, 115

E			
ELČI IBRAHIM-PAŠA	79	IBN AL-KATĪR	115
		IBN TAJMĪJA	194
F		IBRAHIMOVIĆ, Azra	191
Falanovo brdo	162, 168	°IJĀDĪ, Šafiq	162
FAZLOVIĆ, Vahid	87, 93, 95, 98	IMAMOVIĆ, Semir	194
FAZLUR, Rahman	114, 115	INDŽIĆ, Hamid	196
Foča	28	ISHAKOVIĆ, (Gazi) Isa-beg	81
FOČAK, Abdulah	132	ISLAM, Jusuf	164
Fojnica	144	Istanbul	126, 155, 174, 177
FRASHĚRI, Naim	128, 143	IZETBEGOVIĆ, Alija	152, 153, 154, 155, 161, 165, 12
Freiburg	180		184
Fushë-Krujë	141		
		J	
G		Jakoruda	39
Gacko	28	JAJCE	144
GARAPLIJA, Edin	167	JEFTIĆ, Miroљjub	26
Gjirokastra	83, 84, 91	JUSUFSPAHIĆ, Hamdija	61
Gnjilane	81, 89		
Goce Delčev	39	K	
Gora	24, 34, 35	KALESHI, Hasan	15
Goražde	74	Kaćuni	20
Gostivar	35, 36	Karáci	161
Gradačac	192	KARA□OZ-BEG	79, 85
Guantanamo	167, 195	KARIĆ, Enes	58, 72
GÜLEN, Fethullah	173	KARČIĆ, Fikret	58, 62
Gusinje	31	K□rdžali	39
		KASUMAGIĆ, Ismet	156
H		KASUMOVIĆ, Ismet	58
HADZ, Budelah	166	Kavaja	38, 76, 83, 84, 91, 103
HADŽIABDIĆ, Naim	66	KEMURA, Sulejman	62, 63, 66
HADŽIBAJRIĆ, Fejzullah	132	Kičevo	35
HADŽ□ BEKTA□	128, 142	Ključ	144
HADŽIMEJLIĆ, Ćazim	147	Komotini	38
HADŽIMEJLIĆ, Mesud	144	Kondovo	66, 67, 81, 82, 90, 91, 96, 99
HAFIZOVIĆ, Rešid	109, 186	Konjic	28
HALILOVIĆ, Nezim	194, 199	Korča	83, 84
HALILOVIĆ, Safet	115	Kostajnica	168
HAMIDULLAH, Muhammed	114, 115	KUDUZOVIĆ, Safet	194
HAMITI, Xhabir	99	Kukësi	37, 83, 84
HANDŽIĆ, Nehmed	115, 135	KULA, Ilir	173
AL-HASANAЈN, Fātih	154, 155, 165	KURDIĆ, Šefik	114, 119
AL-HASANAЈN, Sukárno	154		
HASANOVIĆ, Mirsad	196	L	
HAWWA, Sa°td	115	LAGUMDŽIJA, Zlatko	167
HOXHA, Enver	51, 83	LAMAR, Sabir	166
HUSREV-BEG, Gazi	88, 100	LJEVAKOVIĆ, Enes	109
		LJEVAKOVIĆ, Irfan	155, 156, 160, 165, 166
CH		LJEVAKOVIĆ, Zijad	62
CHOMEJNĪ, Rūhollāh	4		
		I	
I		IBN BĀZ, °Abdallāh	161

M		Q	
Maglaj	28	QĀDĪ, Jāsīn	162
MAHMŪD, °Abd al-Halīm	115	AL-QARADĀWĪ, Jūsuf	101, 114, 115, 196, 198
MAHMŪD, Mustafā	114	QUTB, Sajjid	101, 115
MAKIĆ, Hasan	112, 119		
MĀLIK ibn Anas	134		
AL-MASRĪ, °Imād	163		
MATKA TEREZA	36	R	
MAWDŪDĪ, Abū-l-A°lā	115	Radoviš	36
Medgidia	39	RAHMAN, Fazlur	114, 115
MEHTIĆ, Halil	196	RAMIĆ, Jusuf	61
MEJLI-baba, Muhamed	144	RAMIĆ, Šukrija	100, 118, 195
Mejtaš	144	RANKOVIĆ, Aleksandar	57
Mekka	65, 96	Razgrad	39
MERZIĆ, Mehmed	64	REDŽOVIĆ, Osman	79
MIRKOVIĆ, Adulkerim	200	REXHEPI, Baba	140, 141
Momčilgrad	39, 52, 84	REXHEPI, Sulejman	180
Mostar	29, 73, 79, 81, 85	Rijál	98, 118, 159, 161
MUFTIĆ, Osman	156	Rogatica	126
MUSTAFA, Muhamed	82, 91, 96	Rožaje	31, 78
		RŪMĪ, Džalāluddīn	146, 148
N		Ruse	39, 52, 84
Nairobi	169, 186	RYSHEKU, Saimir	75, 76, 84, 92, 97, 98
NASR, Sajjid Hosejn	115		
NEHLE, Muhamed	166	S	
Nevesinje	28	AS-SĀDĀT, Anwar	65
New York	21	SALĀM, Mamdūh Mahmūd	163
Novi Pazar	19, 23, 31, 68, 72, 74, 76, 77, 78, 81, 87, 93, 100	SALMĀN ibn °Abd al-°Azīz	158, 159, 160
Novi Sad	68	Sandžak	19, 21, 23, 30, 31, 32, 33, 45, 46, 68, 72, 74, 76, 77, 81, 82
AN-NUMAJRĪ , Dža°far	64	Sarajevo	18, 28, 29, 55, 56, 57, 58, 60, 64, 66, 67, 74, 77, 78, 79, 80, 92, 101
O		Sranda	176
Oglavak	130	SEDIĆ, Fuad	118
Ohrid	24	SELIMOSKI, Jakub	61, 155, 180
OMERDIĆ, Muharem	81, 92, 93	Shijaku	38
		Shkodra (Škodra)	38, 76, 83, 90, 103
P		SILAJDŽIĆ, Axman	109
PAZARI, Muamer	143	SIMNICA, Ekrem	81, 90, 96
Peć	34	Sjenica	31
Peshkopia	37, 83, 84	Sjeverin	31
Pešavar	150, 159	SKANDERBEG	36
PEZO, Axman	167, 185, 186, 187	Skopje	35, 36, 66, 78, 81, 91, 96, 99, 100, 103
Plav	31		
Pljevlja	31	Skrapan	176
Podgorica	31, 33, 86	SMAJLOVIĆ, Ahmed	61, 79
POSAVLJAK, Sulejman	94	Smoljan	39
Preševo	46	SOROS, Georgie	172
Priboj	31	Srebrenica	28, 102
Priština	24, 56, 57, 65, 66, 77, 78, 81, 89, 90, 96, 99, 100, 101		
Prizren	34, 36, 81, 89		

STEVENS, Cat	164	Z	
Struga	24, 35, 36	ZAHIRAGIĆ, Munib	163
Š		ZÁHŘEB	79, 80, 87, 93
ŠEVO, Mustafa	58	Zenica	28, 29, 73, 81, 100
Štrpce	31	ZUKIĆ, Husein-baba	144
ŠTULANOVIĆ, Muharem	115, 118	ZUKORLIĆ, Muamer	181
Šumen	39, 52, 84	Ž	
Šutka	36	Železno polje	160
T		Žepče	160, 166
TABATABĀĪ, Sejjid Muhammed Hosejn	115	ŽIVALJ, Husein	156
TANTĀWĪ, Maḥmūd	85	Živčići	144
Tetovo	35, 82, 96		
Tirana	38, 51, 75, 82, 83, 84, 91, 97, 98, 102, 103		
TITO, Josip Broz	61		
TOPOLJAK, Sulejman	119		
Travnik	28, 71, 87, 94, 95, 100, 102		
Trebinje	28		
TULIĆ, Muhamed	58		
Tutin	31		
Tuzla	28, 29, 79, 85, 87, 89, 93, 95, 98, 102		
U			
UGLJEN, Nedžad	167		
Ulcinj	31, 33		
AL- ^o UMAR, Nāsir	194		
V			
Valandovo	36		
Varna	39		
VEIZAGIĆ, Merzuk	61		
VELADŽIĆ, Ismet	95		
VELAGIĆ, Teufik	156, 183		
Veles	36		
Velika Kladuša	27, 28		
Veliko Čajno	79, 87, 89		
Velingrad	39		
Visoko	28, 79, 87, 89		
Višegrad	28		
Vukeljići	130, 144		
W			
Washington	163, 174, 175		
X			
Xanthi	38, 44		
XHEMALI, Shehu	131, 139		