

Obsah

ÚVOD	3
I. MUSLIMSKÉ BRATRSTVO V MINULÉM ČASE	8
1. Za „islámským řádem“	8
1.1. Kontext: Konstitučně-monarchistický režim „liberálního experimentu“ 1922-52.....	8
1.2. Ideologická výzva Muslimských bratří	10
1.3. Negativní vymezení	12
1.4. Pojetí islámu a jeho vztah k sekulárním ideologiím	15
1.5. Islámský řád	17
1.6. Společensko-politický aktivismus a reformní programatika	23
1.7. Koncept <i>džihādu</i> a vztah k násilí	27
1.8. Antikolonialismus a islámský nacionalismus	29
1.9. Eskalace a první rozpuštění	32
2. Reformou nebo revolucí?	34
2.1. Kontext: Gamāl ‘Abd an-Nāsir a politika „arabského socialismu“ 1952-70	34
2.2. Dezintegrace a likvidace hnutí	36
2.3. <i>Džihādem</i> proti <i>džāhilīji</i>	39
2.4. Radikalizace <i>takfīristického</i> proudu	48
2.5. Odpověď umírněných	49
3. Cestou snahy o integraci	56
3.1. Kontext: Anwar as-Sādāt a politika „otevírání dveří“ 1970-81	56
3.2. Bratrstvo znovu na scéně	58
3.3. Základy nové expanze	60
3.4. Kontext: Husnī Mubārak a politika <i>statu quo</i> 1981-2011	63
3.5. Úspěchy islamistického pronikání	67
3.6. Za hranou tolerance	70
3.7. Vzestup a pád podruhé	73
II. MUSLIMSKÉ BRATRSTVO DNES	79
1. „Islámská demokracie“ podle Muslimských bratří	79
1.1. Islámská demokracie?	79
1.2. Vize a programatika hnutí	81
1.2.1. <i>Politická sféra</i>	82
1.2.2. <i>Socio-ekonomická sféra</i>	84
1.2.3. <i>Sociálně-kulturní sféra</i>	85
2. Od náboženského hnutí k politické straně.....	87
2.1. Politickou stranu ano nebo ne?	87
2.2. Návrh stranické platformy	89
2.3. Výsledky diskuze a vyznění	92

3. Perspektivy v kontextu tranzice po pádu Mubārakova režimu.....	94
3.1. Rok 2010: předpoklad pokračujícího vyloučení.....	94
3.2. Svěží větry „arabského jara“.....	96
3.3. „Arabské jaro“ v Egyptě	98
3.3.1. <i>SCAF a management přechodu</i>	101
3.3.2. <i>Společensko-politická štěpení a vznikající stranické spektrum</i>	104
3.3.3. <i>Charakter revolučního hnutí</i>	108
3.4. Muslimské bratrstvo ve víru revoluce.....	109
3.4.1. <i>Založení politické strany a strategie hnutí v prvním roce tranzice</i>	110
3.4.2. <i>Štěpení a koaliční politika</i>	113
3.4.3. <i>Programové cíle pro budoucí období</i>	116
3.5. Výhledy egyptského přechodu.....	123
ZÁVĚR	128
SUMMARY.....	132
LITERATURA A ZDROJE.....	134

Úvod

Mezinárodně-politický vývoj minulého desetiletí učinil jedním z politicky i akademicky hojně diskutovaných témat tíživý stav arabsko-islámského světa. V souvislosti s násilnými projevy islámského extremismu a vyhlášením ambiciózní americké vize „demokratizační“ přestavby Blízkého východu se do centra zájmu odborného diskurzu dostala jak ideová východiska a činnost konkrétních islamistických hnutí, tak islámské politické myšlení obecně. Zvláště atraktivním námětem odborných pojednání i amatérských intelektuálních úvah na Západě i mezi muslimskými autory se stala provokativní – a polemicky vděčná – otázka vztahu islámu a demokracie, resp. potenciality vzniku demokratického politického systému v arabsko-islámském prostředí. Vlna revolucí, která se v roce 2011 s nečekanou razancí přehnala arabským světem, a islamisticky orientovaným uskupením přinesla nejen možnost legální politické participace, ale otevřela jim také cestu k volebním triumfům, dala této problematice nový, vysoce aktuální rozměr. Předkládaná rigorózní práce je rozšířenou a aktualizovanou verzí autorčiny diplomové práce a analyzuje výše naznačenou tematiku na příkladu Muslimského bratrstva, nejstaršího, historicky nejvlivnějšího a jednoho z nejlépe společensky a organizačně ukotvených islamistických hnutí, které má nakročeno stát se dominantní politickou silou postrevolučního Egypta.

Nejen pro obohacení akademické debaty, ale i z hlediska rozšíření prostoru pro kreativní přístup tvůrců politických strategií je pozitivní, že se uvažování o islamismu postupně vymanilo z počátečních tendencí ke zplošťování. Mnohotvárný fenomén politického islámu je již nahlížen diferencovaně, islamistický proud už není vnímán jako monolit, islámské myšlení i islamistická hnutí jsou analyzována ve vší složitosti, rozporuplnosti i specifikách místního a historického kontextu a předmětem reflexe se staly i procesy, při nichž se reformní elementy v řadách islamistů snaží do svého referenčního rámce začlenit principy moderní demokratické politiky. Navzdory ideové i operační diverzitě islamistických skupin v závislosti na prostředí, v němž působí, organizací, která představovala hlavní zdroj rozvoje islamistického aktivismu v sunnitské části islámského světa, byla *Asociace muslimských bratří* založená roku 1928 v Egyptě. Skupiny spojené nebo inspirované tímto hnutím postupně vznikly ve většině států severoafrické a syropalestinské oblasti a v řadách radikalizovaných příslušníků Bratrstva mělo původ i nemálo rekrutů teroristických uskupení, později volně sdružených v mezinárodní

džihādistské frontě. Bratrstvo, třebaže dlouho rozpolcené v otázce násilí, ale v ideologii i praxi pěstovalo komplexnější a opatrnější přístup. Se svým reformním nábožensko-populistickým apelem v neklidné době znejistujících přeměn rychle vyrostlo v masové hnutí, které se stalo nejlépe organizovanou sociálně-politickou silou monarchistické éry. Cílem Bratří byl návrat společnosti ke zdrojům a víře, která měla vytvořit podmínky pro vybudování islámského státu řízeného náboženským právem. Když se v důsledku perzekuce, které bylo vedení i členstvo vystaveno v období režimu „arabského socialismu“, hnutí rozštěpilo a zradikalizované buňky revolučních *džihādistů* programově sáhly k násilí, hlavní proud definitivně přijal strategii nekonfrontačního reformismu. Oproti militantním skupinám, které smysl své existence opřely o akty teroru, a neúprosnost, s níž byly odhodlány vnucovat svou verzi islámského řádu ostatním, budila odpor u naprosté většiny muslimů, Muslimští bratři sledovali pragmatičtější ideologii a sofistikovanější postup: odmítli násilí jako prostředek dosažení politické změny, vyjádřili ochotu participovat na existujícím uspořádání a zbraní proti režimu se jim stále více stávala rétorika „islámské demokracie“, občanství a lidských práv. Snaha ukázat tvář příznivě nakloněnou základním prvkům demokratického systému nebyla prosta rozporuplností a kritici Bratrstva v ní viděli jen součást důmyslnější a pro islamisty v danou chvíli schůdnější taktiky, jak naplnit staré cíle, začaly se ale vyskytovat i hlasy volající, mj. v zájmu úspěchu boje proti extremistům, po postupném začlenění umírněných islamistů do politického systému. Režim vůči takovému kroku vykazoval silnou rezistenci, jeho zastánci však vycházeli z předpokladu, že plnohodnotná účast na demokratičtějším politickém procesu zajímá hnutí na tom, aby fungoval, upevní jeho respekt k ústavním procedurám a napomůže jeho transformaci v konzervativní, ale jinak regulérní politickou stranu. Tyto úvahy podpořilo v roce 2007 i rozhodnutí vůdců Bratrstva prezentovat předběžný návrh stranické platformy. Odpůrci islamistů naopak s poukazem na to, že jejich legitimizace by znamenala vážnou hrozbu pro přežití „umírněných“ režimů, resp. strategického spojení s nimi, před jejich zapojením varovali.

V situaci, kdy slabost liberální opozice dávala tušit, že z případného politického uvolnění by nejvíce těžila právě islamistická hnutí, představovala otázka jejich politické integrace dilema. Zdánlivá stabilita režimů odsouvala jeho řešení do budoucnosti, dramatické události roku 2011 ale náhle postavily problematiku do zcela nového světla. Masová protirežimní vystoupení s rychlostí, jakou se odvažoval předvídat málokdo, smetla dlouholeté autoritativní vládcy v Tunisku a Egyptě a inspirovala vleklé revolty v dalších arabských zemích. Muslimští bratři směli vstoupit do politického života a volební vítězství v prvních svobodných volbách z nich učinilo jednoho z dominantních účastníků egyptského přechodu. Uchopení tématu

Muslimského bratrstva ve smyslu analýzy jeho ideových východisek, působení ve společnosti i ve vztahu k režimům, okolností, které formovaly jeho vývoj, i nedávné programové debaty má proto význam nejen pro zhodnocení aktuálního kurzu a ideových posunů uvnitř hnutí. V důsledku nejnovějšího vývoje se stalo vysoce relevantním i pro jakoukoli debatu o politické budoucnosti nejlidnatější arabské země a s ohledem na její regionální vliv i tradiční postavení egyptských islamistů mezi obdobně orientovanými hnutími v oblasti jej nelze pominout v žádném hodnocení politických perspektiv arabského Blízkého východu.

Cíl práce

Cílem předkládané rigorózní práce je poskytnout analýzu ideologické evoluce, aktuálních politických postojů a perspektiv Muslimského bratrstva coby ilustraci jedné z podob soudobého islámského politického aktivismu. Toto téma nebylo v českém prostředí navzdory skutečnosti, že masová islamistická hnutí typu Muslimských bratří nevyhnutelně budou významnými spolutvárci politické budoucnosti arabského světa, výrazněji reflektováno. Předmětem autorčina zájmu nejsou sesterské organizace v okolních arabských zemích ani radikální odpadlické skupiny, práce se soustředí na duchovní centrum, hlavní proud Muslimských bratří v Egyptě. Od rozboru ideových východisek a dynamiky ideologického vývoje v kontextu komplikovaných vztahů s elitami monarchie a režimy Gamāla 'Abd an-Nāsira, Anwara as-Sādāta a Husního Mubāraka i názorového pnutí mezi reprezentanty jednotlivých proudů v organizaci samotné přechází až k nedávné debatě o redefinici hnutí a stranické platformě. Zaměřuje se na otázku, jakou představu Muslimské bratrstvo mělo a má o uspořádání státu a vlády, resp. jakým způsobem se staví k takovým společensko-politickým tématům, jako je demokracie, role náboženství a islámského práva ve veřejném životě, politická pluralita, občanská rovnost a rovnost pohlaví. Pokouší se naznačit, do jaké míry se původní fundamentalistická doktrína otevřela revizi a posunula směrem k uznání pluralitního občanského modelu. Závěrem se věnuje zhodnocení role a perspektiv hnutí v kontextu tranzice po pádu Mubārakova režimu.

Literatura a zdroje

Podkladový materiál práce tvoří odborná literatura a prameny. S ohledem na to, že v českém prostředí si téma politického islámu k širší seriózní debatě teprve hledá cestu, a prací, které se věnují, nebo v rámci širšího tematického záběru dotýkají klasického nebo moderního islámského myšlení, islámských politických teorií či islamistických hnutí, je velmi málo, za základ odborné literatury je třeba považovat převážně zahraniční studie. V samotném

Egyptě jsou díla zabývající se problematikou hnutí zpravidla poznamenána konkrétní pozicí autora v dlouho živeném střetu mezi státem a islamisty, jako nejspolehlivější se proto jeví západní produkce. K historii Muslimského bratrstva existuje v západní literatuře několik hodnotných monografií. Dodnes uznávaným dílem, které mapuje historii hnutí v éře monarchie a období existenčního konfliktu s režimem Gamāla ʿAbd an-Nāsira, je *The Society of the Muslim Brothers* Richarda P. Mitchella z roku 1969.¹ Další obsáhlou prací, která se opírá o množství nově dostupných materiálů a zkoumá faktory vzestupu Bratrstva coby masového hnutí od jeho založení do druhé světové války je *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement, 1928-1942* Brynjara Lia.² Mezi mnoha díly věnujícími se radikálnímu myšlení revolučního proudu patří k ojedinělým studiím, které se zaměřují na odpověď umírněného křídla, *The Muslim Brotherhood. Hasan al-Hudaybi and Ideology* Barbary H. Zollner.³ Analýza efektivnosti sociálního aktivismu islamistického hnutí v podmínkách autoritativního režimu v 70. až 90. letech je předmětem zájmu Carrie R. Wickham v *Mobilizing Islam: Religion, Activism and Political Change in Egypt*.⁴ Soupeření o legitimitu mezi Bratry a Mubārakovým režimem na poli politiky i sociální sféry do roku 2000 sleduje také Hesham Al-Awadi v práci *In Pursuit of Legitimacy: The Muslim Brothers and Mubarak, 1982-2000*.⁵ Vývoj posledního období včetně cesty ke stranické platformě, situace před pádem Mubārakova režimu a role hnutí v procesu tranzice je pak dosud analyzován spíše ve formě statí v odborných periodikách či prostřednictvím *paperů* středisek blízkovýchodních studií a mezinárodních výzkumných institutů.⁶

Základním pramenným materiálem jsou stěžejní díla předních ideologů hnutí: sbírka poselství s ideovými postuláty, jíž zakladatel organizace Hasan al-Bannā adresoval svým následovníkům⁷, nebo nechvalně proslavené *Milníky na cestě*, v nichž Sajjid Qutb, vůdčí

¹ Mitchell, R.P. (1993). *The Society of the Muslim Brothers*. New York: Oxford University Press.

² Lia, B. (2006). *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement, 1928-1942*. Reading: Ithaca Press.

³ Zollner, B. (2009). *The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and Ideology*. London, New York: Routledge.

⁴ Wickham, C.R. (2002). *Mobilizing Islam: Religion, Activism and Political Change in Egypt*. New York: Columbia University Press.

⁵ Al-Awadi, H. (2004). *In Pursuit of Legitimacy: The Muslim Brothers and Mubarak, 1982-2000*. London: I. B. Tauris.

⁶ Viz Brown, N.J.; Hamzawy, A. (2008). *The Draft Party Platform of the Egyptian Muslim Brotherhood: Foray Into Political Integration or Retreat Into Old Positions*. Carnegie Paper. Middle East Series. No. 89.

http://carnegieendowment.org/files/cp89_muslim_brothers_final.pdf

International Crisis Group (2008). *Egypt's Muslim Brothers: Confrontation or Integration?* Middle East/North Africa Report No. 76.

http://www.crisisgroup.org/~media/Files/Middle%20East%20North%20Africa/North%20Africa/Egypt/76_egypts_muslim_brothers_confrontation_or_integration.ashx

Hamzawy, Amr; Brown, Nathan J. (2010). *The Egyptian Muslim Brotherhood: Islamist Participation in a Closing Political Environment*. Carnegie Paper. Carnegie Middle East Center. No. 19.

http://carnegieendowment.org/files/muslim_bros_participation.pdf

⁷ Al-Bannā, Hasan (2006). *Six Tracts of Hasan Al-Bannā'. A Selection from the Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Shahīd Hasan al-Bannā'*. International Islamic Federation of Student Organizations. Kuwait.

<http://www.scribd.com/doc/4786133/Six-Tracts-of-Hasan-alBanna>

ideolog hnutí v krizovém období 50. let, položil základy tezí revolučních *džihādistů*.⁸ Pramenným materiálem z nedávné doby jsou pak oficiální programové dokumenty hnutí od roku 2005.⁹ Jako doplňkový zdroj nejaktuálnějších zpráv a komentářů mohou sloužit také internetové verze egyptských a arabských deníků a zpravodajských stanic.

Metoda a struktura práce

Z hlediska metodologického se práce opírá o deskriptivní analýzu. Její větší část vznikla před více než rokem a byla obhájena jako diplomové práce. Pro účely rigorózní práce byla původní studie rozšířena o kapitolu reflektující nejaktuálnější vývoj. Z hlediska struktury je práce rozdělena do dvou bloků. Kapitoly prvního bloku přibližují historický, resp. ideologický vývoj organizace od jejího vzniku po současnost. Od vyhlášení fundamentalistického kréda a zahájení praktického úsilí o vybudování sociálních základů islámského řádu přes fázi ideologické polemiky mezi radikálním křídlem militantních aktivistů a umírněným oficiálním vedením přecházejí až k rozhodnutí hlavního proudu přijmout ústavně-politická pravidla a usilovat o zapojení do systému. Vzhledem k délce sledovaného období je rozbor ideových východisek a dynamiky myšlenkové evoluce nezbytně zhuštěný, jejich základní rysy a vnitřní logika má však zásadní význam pro analýzu současných pozic, na které se soustředí druhý blok. V rámci jeho kapitol je charakterizován aktuální diskurz „islámské demokracie“ včetně postojů hnutí k roli náboženství a islámského práva ve veřejném životě i deklarovaného závazku politické pluralitě a principu občanství, zhodnocena nedávná debata o stranické platformě a diskutována otázka role a perspektiv Muslimského bratrstva v kontextu post-mubárákovské tranzice.

⁸ Qutb, Sayyid (2005). *Milestones*. <http://majalla.org/books/2005/qutb-milestone.pdf>

⁹ *The Muslim Brotherhood's Program*. (2005). <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=811>

The Electoral Programme of the Muslim Brotherhood for Shura Council in 2007. (2007).

<http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=822>

The Freedom and Justice Party Election Program 2011. (2011). <http://www.fjponline.com/uploads/FJPprogram.pdf>

I. Muslimské bratrstvo v minulém čase

1. Za „islámským řádem“

1.1. Kontext: Konstitučně-monarchistický režim „liberálního experimentu“ 1922-52

Po první světové válce byl Egypt již více než století vystaven intenzivnímu mocenskému, ekonomickému a kulturnímu pronikání evropských koloniálních mocností. Ač formálně nadále součástí dezintegrující se Osmanské říše a s příslušníky na sultánovi nezávislé dynastie Muhammada 'Alīho v čele, od 80. let 19. století byl pod efektivní vojenskou, politickou i ekonomickou kontrolou Velké Británie. Země se otevřela kulturní westernizaci a ekonomickému *laissez-faire*, ohlas získávaly moderní ideje sekularismu a nacionalismu, nejvyšší společenské vrstvy přijímaly západní životní styl. Šok z náhle poznané všestranné převahy západního světa ale zároveň předznamenal hlubokou krizi identity, když se snaha překonat vlastní zaostalost přebíráním evropských ideových a kulturních vzorů střetla se zakořeněnou tradiční zbožností většinového obyvatelstva a reakcí navazující na rané islámské reformisty – Džamāl ad-Dīn al-Afghānī, Muhammad 'Abduh, Muhammad Rašīd Ridā – kteří se coby alternativu westernizačnímu trendu pokoušeli rehabilitovat islám jako ceněný a nesmazatelný duchovně-civilizační vklad, který se po staletích netečné strnulosti měl stát základním rámcem obnovy a modernizace muslimského světa. Antikoloniální nacionalismus, znejist'ující účinky absorpce importované kultury a sociální napětí pramenící z oligarchické povahy místního kapitalismu a politické soutěže byly významnými zdroji, z nichž hnutí islámského revivalismu mohlo čerpat podněty k profilaci a těžit mobilizační potenciál.

V roce 1922 udělili Britové Egyptu omezenou nezávislost, tamější vojenskou přítomnost a kontrolu nad jeho vnitropolitickým vývojem tak, aby nekolidoval s jejich strategickými zájmy v regionu si však udrželi. Přijetím konstituce o rok později země bez ohledu na přetrvávající vnější intervence – a nikoli beze stopy britského politického vlivu – vstoupila do období tzv. „liberálního experimentu“.¹ Ústava zaváděla parlamentní konstituční monarchii založenou na politickém a stranickém pluralismu. Režim, jakkoli teoreticky nejotevřenější v novodobé egyptské historii, však od počátku trpěl závažnými defekty. Ústavní text stvrzoval dominantní postavení krále, který svých pravomocí na hranici legálnosti využíval k eliminaci vládních nároků nacionalistické strany *al-Wafd*, jediného systémového subjektu s masovou podporou

¹ Viz Marsot, A.L. (1977). *Egypt's Liberal Experiment 1922-1936*. Berkeley: University of California Press.

obyvatelstva. Politický proces se odehrával ve znamení permanentního mocenského boje mezi Palácem, *al-Wafd* a Brity. *Al-Wafd*, ač stěžní síla nezpochybnitelné demokratické kredibility, se odporem krále, ambiciózních pašů a britské kurately k „vůli lidu“ cítila poškozena. Politická moc ležela v rukou úzké majetné elity velkých vlastníků půdy a westernizované městské aristokracie, jejíž příslušníci užívali politické arény a stran primárně jako nástrojů vlastních mocenských ambicí. Zbytek populace se aktivizoval v rámci studentských svazů, odborových organizací a islámských spolků a do politické hry byl vtahován prostřednictvím soustavy patronsko-klientelistických vazeb. Většina relevantních politických sil držela patronáž nad určitým sociálním sektorem a aktuální váha té které z nich byla často odvozena od schopnosti mobilizovat proti svým protivníkům na sebe vázané klany, skupiny a organizace. Politická kultura se vyznačovala mentalitou extrémního politického sektářství a minimálního respektu k duchu kompromisu, to vše v prostředí překotných společenských změn spojených s erozí tradičních hodnotových a sociálních pout, neustávající nacionální mobilizace a intelektuálního neklidu, z něhož povstávaly navzájem se vylučující koncepce národní, kulturní a politické identity.

V průběhu druhé světové války se všechny negativní jevy liberální éry dále prohloubily. Zesílený britský tlak, dlouhodobá neschopnost umírněných nacionalistů prosadit nezávislost, neprůchodnost standardní parlamentní cesty, tíživá sociální situace a rozsáhlá korupce, nedůvěra ve vládnoucí elitu a rozevírající se ekonomická i kulturní propast mezi nejvyššími vrstvami a zbytkem obyvatelstva posilovaly všeobecnou deziluzi a frustraci, přispívaly k diskreditaci parlamentního režimu a s nástupem masových ideologií pomáhaly rozšiřovat mohutně rostoucí řady antisystémových sil: fašizujících skupin, komunistů a islamistů. V poválečném období, které předcházelo revoluci hnutí Svobodných důstojníků, se Egypt stále hlouběji propadal do politického násilí a chaosu. Zemi spravovaly králem dosazené, tzv. menšinové vlády, které se snažily udržet pořádek represí. Všechny síly disponující masovou podporou (doleva inklinující *wafdisté*, komunisté a islamisté) byly napřeny proti Britům a králi považovanému za morálně zdegenerovanou loutku vedenou rukama okupanta, stejně nenávistně však jednotlivé skupiny bojovaly mezi sebou obviňující se vzájemně ze zrady národního hnutí sledováním agendy, která slouží nepříteli. Politické atentáty, demonstrace, stávky a střety protestujících aktivistů jednotlivých skupin s policií i mezi sebou přivedly v atmosféře všemi očekávané změny dysfunkční režim „liberálního experimentu“ k rozkladu. Definitivní ránu mu zasadil armádní převrat z července 1952, který do dvou let vygeneroval nacionalisticko-populistickou revoluční diktaturu Gamāla ‘Abd an-Nāsira.

1.2. Ideologická výzva Muslimských bratří

První místní organizace Společnosti muslimských bratří (*Džam 'ījat al-ichwān al-muslimīn*) byla založena v roce 1928 Hasanem al-Bannā ve městě Ismā'īlīja v zóně Suezského kanálu, oblasti, v níž byla koloniální přítomnost se všemi souvisejícími projevy ve společenském a kulturním životě nejcitelnější. Prvotní interpretace původu a povahy hnutí, které se během následujících dvou desetiletí stalo nejmohutnější organizovanou sociálně-politickou silou v Egyptě, měly tendenci hodnotit jeho charakter jako vyhraněně protizápadní, antimoderní, násilně reakcionářský, tendující k přísné rigiditě a nevyhnutelnosti pokroku v konečném důsledku odsouzený k marginalizaci.² Novější analýzy dodaly problematice méně zplošťující, komplexnější dimenzi. Ačkoli ideologické krédo Bratří skutečně vznikalo v reakci na průnik cizích vlivů a hledalo zakotvení v náboženských fundamentech zdánlivě překonávaných vnějškovou sekularizací, Muslimské bratrstvo neslo řadu atributů moderního masového hnutí, jemuž klima identitní a sociální krize způsobené vpádem modernity dávalo potenciál stát se ventilem šířeji založeného odporu části egyptské společnosti proti ideově i materiálně vzdálenému světu sekulárně nacionalistických (kvazi)liberálních elit. Bratrstvo nešlo cestou tradičních islámských dobročinných společností závislých na patronáži místních notáblů a vyhýbajících se politizaci své činnosti, nýbrž stavělo na bázi ideologické výzvy, moderní organizace, propagandy a sociálně-politického aktivismu.³ Do veřejného prostoru vneslo ideologii, která reprezentovala nový (či dobově potlačený) typ islámu: laicky interpretovaný, politizovaný, protielitářský, asertivní. Hnutí neodmítalo modernizaci, bránilo se však její westernizované podobě. Spíše než tradicionalistické a konzervativní (jako většina oficiálních duchovních) bylo fundamentalistické a reformní: svou popularitu těžilo ze schopnosti sloučit tezi o potřebě vsadit veškerou životní realitu do referenčního rámce věčných principů islámu s aspiracemi nastupující masové společnosti. Nabízelo prostou a srozumitelnou diagnózu a stejně takové řešení. V typické puritánsko-populistické rétorice propojovalo důvěrně známé pojmy, kterým sekularizační a westernizační tendence upíraly význam, s požadavky politické a sociální reformy. Uchopením mobilizačního tématu antiimperialismu doprovázeného apelem na nutnost potlačit politické a kulturní dopady kolonialismu hrdým oživením vlastního náboženského a civilizačního dědictví, obrodu islámské morálky, zlepšení sociální situace

² Voll, J.O. (1993). *Foreword*. In: Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. xvi-xvii; Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 4, 12. Asi nejtypičtějším zástupcem této interpretační linie v západní literatuře je *Nationalism and Revolution in Egypt: The Role of the Muslim Brotherhood* od Christiny P. Harris z r. 1964, v širším tematickém kontextu jejich studia ale rovněž práce uznávaných autorů M. Halperna či N. Safrana z r. 1963, resp. 1961. S jistou rezervou nabízející poněkud plastičtější obraz navazuje na tento proud také R.P. Mitchell.

³ Tyto aspekty zdůrazňuje B. Lia, když analyzuje, jak překonání pasivní apolitičnosti a tradiční sociální hierarchizace spojené s klientelismem činily aktivistický a rovnostářský étos Bratrstva atraktivním pro podstatnou část střední třídy.

nejnižších vrstev, potřebu odpovídat na požadavky doby v islámském kontextu – nikoli nutně návratem do sedmého století, ale v souladu s fundamenty islámského práva, islámskými principy a hodnotami – a také praktickými „osvětovými“ a charitativními aktivitami hnutí Muslimských bratří vycházelo vstříc psychologickým i materiálním potřebám rostoucího sektoru dezorientovaných, čerstvě urbanizovaných, v první generaci vzdělaných a snadno politizovaných příslušníků střední a nižší střední třídy, zároveň však jeho ideové premisy a živený étos od počátku obsahovaly znepokojivé a potenciálně nebezpečné prvky, na které vládnoucí elita, konkurenční politické síly, sekulární intelektuálové či náboženské menšiny hleděly s obavami: holistické pojetí islámu spojené s prosazováním jeho právních atributů, radikální sociální populismus, posedlost mravním puritanismem a nutností morální „očisty“, exkluzivistické přesvědčení o vlastní pravdě a poslání ji realizovat, intolerantní postoj k „neislámskému“, tj. zejména sekulárnímu smýšlení, kult ideologické oddanosti a disciplíny, militantního ducha inspirujícího k násilí a představu politicko-sociálního uspořádání s totalitními implikacemi. Byl to výrazný odklon od ekonomicko-politického liberalismu a kulturního modernismu, s nimiž se egyptská společnost, třebaže svérázně a nikoli zcela přirozenou cestou, začínala seznamovat, směrem k antiliberálnímu fundamentalismu.

Ideologie Muslimského bratrstva v rané fázi existence vycházela takřka výlučně z myšlení jeho zakladatele. Energický učitel Hasan al-Bannā byl nezpochybnitelným „všeobecným vůdcem“ (*al-muršid al-‘āmm*), autoritou s uhrančivým charismatem a pověstným řečnickým nadáním, jemuž Bratři skládali přísahu absolutní věrnosti.⁴ Neaspiroval na vytvoření logicky nejsoudržnější, teologicky či filosoficky hluboce propracované ideologické konstrukce, cítil se spíše povolán k inspirování směru a položení praktických základů reforem, za nimiž by se měla společnost vydat. Nejvýznamnější část jeho myšlenek byla formulována v textech pamfletického charakteru zveřejňovaných v oficiálním tisku hnutí a adresovaných ve formě tzv. poselství (*rasā’il*) oficiálním autoritám nebo členské základně Bratří. Tyto texty se vyznačovaly vágností a sugestivně patetickým způsobem vyjadřování. Jejich konstantou byl bojovně laděný antikolonialismus a populismus v náboženském balení, v problematice státu,

⁴ Organizační struktura hnutí formalizovaná na jeho třetí konferenci v r. 1935 byla přísně centralizovaná a hierarchizovaná. Stanovy stvrdily nejvyšší autoritu generálního vůdce, ústředním rozhodovacím a výkonným orgánem se stal Úřad (rada) všeobecného vedení (*maktab al-iršād al-‘āmm*) pod jeho předsednictvím. Ačkoli mohl být teoreticky odvolán Všeobecným konzultativním shromážděním (*madžlis aš-šūrā al-‘āmm*), členové hnutí se přísahou loajality (*baj‘a*) vedle slibu oddanosti principům Společnosti vůdci zavazovali „plnou důvěrou a absolutní poslušností.“ Výjimkou mohl být pouze případ, kdy by se dopouštěl porušování zásad islámu. Postupem doby se centralizace dále utužovala, rostoucí náročnost požadavku důvěry a bezpodmínečné poslušnosti vůdci se však stávala i výrazem nezbytí: pouze absolutní poslušnost takticky uvážlivějšímu vedení mohla udržet na uzdě militantní zaujetí částí členstva, jehož aktivity začínaly ohrožovat organizaci samotnou v době, kdy ještě nebyla připravena rozhodujícím způsobem konfrontovat státní moc. Ne zcela výjimečné případy vnitřní opozice a pokročilé stadium dezintegrace v osudových letech 1948 a 1954 nicméně svědčí o tom, že „slepá“ poslušnost, ač vyžadována, měla své limity. K organizační struktuře a autoritářskému charakteru vedení hnutí viz Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 96-105; Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 165-179, 295-306.

práva a politické organizace se však uchylovaly ke generalizacím, nebo byly zamlženy význačností a rozporuplností, která otevírala prostor různým výkladům.⁵ Al-Bannā se sice tu a tam dovolával modernistických přístupů k interpretaci islámských principů a citlivosti při jejich propagování, jeho dílo ale v mnoha ohledech vyznívalo jako rigidní a exkluzivistický pokus nárokovat jediné správné vidění světa (a islámu) s tendencí delegitimizovat odlišné pohledy jako islámu nepřátelské nebo zavádějící.⁶ Ať bylo důvodem přesvědčení o variabilitě konkrétní formy v rámci obecných náboženských principů, zájem nerozmělnit hned v počátku základní apel zabřednutím do neplodných sporů o detail nebo snaha skrýt skutečné záměry hnutí s ohledem na taktické manévrování mezi různými silami na egyptské politické scéně a s tím související občasná, třebaže účelová, spojení s Palácem, která oběma sloužila jako účinná protiváha *al-Wafd* a levice, al-Bannā nikdy otevřeně nepodal konkrétní obraz svého „islámského řádu“, ani blíže nerozvinul představu politického zřízení „islámského státu“, který v něm byl volně ale nevyhnutelně obsažen. Podrobněji se islámský řád, resp. koncepci islámského státu a společensko-politických reforem, pokusili rozpracovat až po druhé světové válce jiní teoretikové hnutí: Hasan al-Hudajbī, ‘Abd al-Qādir ‘Awda, Muhammad al-Ghazālī, Sajjid Qutb. Základní rámec prvotních společensko-politických vizí Muslimského bratrstva je přesto relativně ucelený a v hrubých obrysech rekonstruovatelný.

1.3. Negativní vymezení

Zdrojem burcujícího znepokojení Hasana al-Bannā a jeho následovníků bylo jak mocenské a postupující intelektuální ovládnutí islámského prostoru západní civilizací, tak vnitřní stav egyptské společnosti, resp. muslimského společenství (*‘umma*) jako celku. Muslimský svět z jejich pohledu čelil zkázonosnému ataku na všech frontách, z vnějšku i zevnitř: v politické rovině byl vystaven imperiální „agresi“ a ochromen vnitřním frakcionalismem, ekonomiku ovládly „lichvářské“ praktiky a monopolizace zisku zahraničními společnostmi a domácími velkokapitalisty, intelektuální sféru zachvátila „anarchie“ ničící náboženskou víru, kulturní a společenský život rozvracelo uvolňování mravů a ztráta morálky, duch trpěl mrtvolnou apatií, impotencí a egocentrismem, který hubil smysl pro kolektivní úsilí, vzájemnost a schopnost sebeoběti.⁷ Všeobecná zaostalost, vnější zranitelnost, vnitřní paralýza a pozbytí důstojnosti byly přitom z perspektivy Bratří přirozeným důsledkem jedné a téže „choroby“: opuštění islámu coby živoucího duchovního i praktického vodítka pro jednání ve všech sférách života.

⁵ Mendel, M. (1994). *Islámská výzva*. Brno: Atlantis, s. 102-105.

⁶ Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 325-326. Pocit výlučnosti Bratří jako těch, kteří jediní pochopili „pravý“ význam islámu, a jejich sebepojetí jakožto avantgardy také Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 85.

⁷ Viz al-Bannā, H. (2006). *cit.d.*, s. 78-79.

Vnější imperialismus (primárně britský a francouzský, v pozdější době také sovětsko-ruský a s podporou sionismu nově i americký) byl viněn za uzurpaci muslimských zemí, ponižování a vykořisťování jejich národů a zdrojů a systematickou snahu udržovat je v trvalé závislosti aktivním povzbuzováním všech jevů, které prohlubují jejich slabost a úpadek. Zhoubněji než fyzická síla vnější okupační moci se však Muslimským bratřím jevil způsob, jakým se k věci stavěla elita muslimského světa. Ta se z pohledu Bratří pro své vlastní zájmy nebo konformní pasivitu stávala původcem „vnitřního imperialismu“ – aktivní či poráženecké akceptace všeho, co přicházelo zvenčí. Neodpovídalo by zcela realitě domnívat se, že al-Bannā apriorně odmítal uznat na západním světě jakékoli pozitivní aspekty,⁸ neúprosně však pranýřoval podléhání „kulturnímu imperialismu“, které se u části vzdělaných horních vrstev projevovalo fascinovanou imitací Západu spojenou s pohrdáním islámem.⁹ Nejnegativnějšími a proto nejnebezpečnějšími rysy západní civilizace projektovanými do muslimského prostředí byl z pohledu Bratří materialismus zbavující v jejich vnímání člověka duchovního i lidského obsahu, sekularizace, která pro ně navozovala schizofrenní situaci, v níž je víra odkázána do soukromí, zatímco veřejný život a správa kolektivních záležitostí se jejími principy nemusí řídit, a liberální individualismus bez morálních korektivů končící v „degeneraci“ jednotlivců i společnosti. Západ pro Bratrstvo představoval arogantní, nespravedlivou, svedenou a mechanickou civilizaci, která ztratila pokoru před Bohem i smysl pro duchovno, zmučila lidskost materialismem, propadla lascivní kultuře a komercializovala nízké pudy. Mohla se právem chlubit technickou vyspělostí, objevy a invencí, člověku však nedokázala nabídnout minimum duchovní úlevy a byla schopna opíjet jeho mysl jen stále novými materiálními dráždidly.¹⁰ Hasan al-Bannā s takřka hysterickým rozhořčením trvale tepal životní styl westernizovaných vrstev, od nichž se začínal šířit rozklad tradiční muslimské morálky. Bratři pohlíželi s krajní nevraživostí na nové druhy „laciné“ zábavy (kino, populární hudba, noční podniky, alkohol) s jejich „korumpujícími“ účinky na společenský a rodinný život a důstojnost a mravnost muslimských žen.¹¹ Zavlečením materialistických sekulárních ideologií

⁸ Muslimští bratři rozlišovali mezi západní civilizací „v jejím vlastním prostředí“ a západní civilizací „vrženou na Východ.“ Západní civilizaci „v jejím vlastním prostředí“ přiznávali i klady. Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 224.

⁹ Vztah Muslimských bratří k podnětům přicházejícím ze západního světa nebyl prost rozporuplností. Bratři se k západním vlivům v převážné míře stavěli odmítavě, jejich pokusy o islamizační reformulaci některých pojmů moderního západního myšlení či inspirace technikami moderní propagandy však svědčí o tom, že k nim nebyli zcela imunní. Jejich přesvědčení, že westernizační cesta nemůže muslimským společnostem přinést nic pozitivního ale zůstávalo pevné: to lepší, co Západ mohl nabídnout, už bylo podle jejich mínění obsaženo v islámu, zatímco před tím horším, co měli muslimové tendenci přejímat zvláště ochotně, měl islám chránit. Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 31, 77 se domnívá, že vztah H. al-Bannā k západním vlivům byl charakterizován spíše odporem ke „slepé nápodobě“ vedoucí k odmítání islámu než Západ demonizující „xenofobii“, kterou u Muslimských bratří nacházela většina západních autorů. Touha Bratří po ideové a kulturní svébytnosti spojená s odsudkem nekritické imitace v podobné implikaci také Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 242.

¹⁰ Al-Bannā, H. The New Renaissance. In: Donohue, J.J., Esposito, J.L. (eds.) (2007). *Islam in Transition*. New York: Oxford University Press, s. 60. Pohled na západní civilizaci výmluvně také al-Bannā, H. (2006). *cit.d.*, s. 40-42.

¹¹ Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 223.

a „dekadentních“ zvyklostí bylo muslimské společenství z perspektivy Bratří v lepším případě nevědomky a neodpovědně, v horším případě záměrně (imperialisty a domácími „zrádci“) uváděno v intelektuální, sociální a morální chaos v době, která už měla signalizovat definitivní selhání principů, na nichž byla západní civilizace postavena, neboť – jak al-Bannā upozorňoval v roce 1936 – sama upadá pod tíhou nových diktatur, ekonomických krizí, sociálních revolucí, ztráty směru a rozkladu vlastního mezinárodního řádu.¹²

Příkrému odsudku Bratrstva neunikli ani představitelé tradičního institucionalizovaného islámu: konzervativní oficiální duchovní (*'ulamā'*), súfijské řády a islámské právní školy (*madhāhib*). Azharští *'ulamā'* podle Bratří žalostně selhali ve svém nejzákladnějším úkolu: prezentovat islám jako ucelený, živý a dynamický životní způsob a chránit jej tak před invazí cizích idejí. Jejich netečný, strnulý a anachronický přístup nemohl sloužit potřebám muslimů moderní doby. Jejich apatická rezignovanost tváří v tvář všeobecnému úpadku muslimské komunity v ní pomáhala pěstovat defétismus a komplex méněcennosti. Jejich submisivita vůči vládnoucím jim bránila pozvednout hlas islámu tam, kde byly porušovány jeho zásady, a činila z nich společníky z pohledu Bratří nespravedlivého politického a ekonomického řádu. Co více, mrtvý a poddajný islám, který reprezentovali, sloužil zájmům imperiální moci.¹³ K nepřátelskému poměru vůči súfismu Bratry motivovalo zavlečení neislámských „novot“ (*bida'*) do rituálu, podíl na sektarizaci muslimské komunity umocňovaný řevnivostí šajchů jednotlivých řádů a jednostranná orientace na mystický prožitek vedoucí ke stažení ze světa, lhostejnosti a fatalismu.¹⁴ S největší nevolí ale al-Bannā sledoval chronické frakcionářství islámských sekt a právních škol, které se žárlivě přely o výklad banalit a přispívaly tak ke zmatení a nejednotě společenství. Rozdílnosti v názorech na podružné aspekty náboženství shledával nevyhnutelnými a zcela kompatibilními s povahou islámu. Diskutovat o nich bylo nutné v atmosféře vlídnosti a tolerance, bez nenávisti a fanatismu. Bylo třeba spolupráce tam, kde bylo možné nalézt shodu, a zdrženlivosti tam, kde tomu tak nebylo.¹⁵

Terčem ostré kritiky Muslimských bratří byly také stávající politické a socio-ekonomické poměry. Politická scéna byla ovládána úzkou skupinou těch, kteří z hlediska Bratří opustili zásady islámu a nechávali se vést jen vlastními sobeckými zájmy. Politické strany, k nimž al-Bannā choval patrně největší averzi, byly umělými a prázdnými nástroji mocenské hry svých

¹² Al-Bannā, H. (2006). *cit.d.*, s. 124-125; Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 226.

¹³ Názor Bratří na *'ulamā'* al-Azharu viz Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 211-213; Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 224. Stejně jako v řadě dalších otázek, relativně opatrné formulace H. al-Bannā tu jeho následovníci rozvedli do radikálních verbálních útoků.

¹⁴ H. al-Bannā byl v mládí súfismem ovlivněn a na rozdíl od ostatních Bratří, kteří silnou nevráživost k islámské mystice vyjadřovali velmi výmluvně, uznával některé jeho duchovní kvality. Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 214-216.

¹⁵ Al-Bannā, H. (2006). *cit.d.*, s. 6-7; 73-75; Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 216-217. O důrazu H. al-Bannā na nutnost vyvarovat se sporů právních škol také Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 82.

vůdci, kteří do nich nekládali ani ideje ani program. Žádné ze stran včetně populární *al-Wafd* nešlo o sociální a ekonomické reformy, které by reflektovaly potřeby a vůli obyvatel, nebo umožnily příslušníkům nižších vrstev proniknout do uzavřeného světa mocenské elity. Političtí vůdci byli nejpřednějšími protagonisty „vnitřního imperialismu“ – jejich okázale westernizovaný styl a mentální propast, která je oddělovala od zbytku populace, s níž měli jen málo společných zájmů, je diskvalifikovala z možnosti být skutečnými zástupci obyvatelstva. Politické stranictví (*hizbija*) jako prostředek boje o osobní prestiž a pozice, při absenci elementárního zřetele na obecný zájem a v krajně sektářské atmosféře, podle Bratří nejenže nepřispívalo k reprezentativnosti parlamentního systému, ale bylo navíc zdrojem rozkolu a nejednoty v době, kdy mělo být primárním cílem dosáhnout nezávislosti. Politické strany a jejich vůdci sloužili jen sami sobě a přímo či nepřímo britské nadvládě.¹⁶ Nositelé politické moci byli odpovědní za pandemickou korupci, byrokratickou neúčinnost, zneužívání osobního postavení. Při styku se státní správou vedla k cíli spíše intervence mocného patrona než spoléhání na vládu práva. Obtížně únosnými se stávaly i sociálně-ekonomické poměry. Místní obyvatelstvo bylo v optice Bratří vystaveno surové exploataci zahraničními společnostmi a domácími velkokapitalisty, resp. feudálními pozemkovými vlastníky. Rozdělení bohatství bylo krajně nerovnoměrné. Majetná elita z pohledu Bratří zapomínala na islámský princip sociální odpovědnosti a solidarity, a zatímco zneužívala lidské i přírodní zdroje k vlastnímu prospěchu, aniž byla ochotna jakkoli přispět k rozvoji národního společenství jako celku, nižší vrstvy, žijící v nedůstojných podmínkách, byly vhnány na cestu ateistického komunismu, další z nepřírozených importovaných ideologií.¹⁷

1.4. Pojetí islámu a jeho vztah k sekulárním ideologiím

Řešení neutěšené politické, ekonomické a sociální situace stejně jako intelektuální a kulturní schizofrenie islámského světa spatřovalo Muslimské bratrstvo v návratu k principům „autentického“ islámu. Islám byl v pojetí Muslimských bratří chápán jako univerzální systém pronikající všemi sférami veškerého i posmrtného života člověka.¹⁸ Často citovanými slovy Hasana al-Bannā islám byl „víra i rituál, vlast i národ, náboženství i stát, duch i čin, svatý text i meč.“¹⁹ Islám ve své totalitě obsahoval duchovní i hmotnou stránku lidské existence včetně

¹⁶ Názor Muslimských bratří na strany a stranictví viz Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 218-219; Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 203.

¹⁷ Pohled Bratrstva na sociální a ekonomickou situaci Lia, B. (2006). *cit.d.*; Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 220-222. Zatímco al-Bannā, o nic méně vášnivý v odporu k cizí ekonomické dominanci, zachovával ve věci vzájemné odpovědnosti sociálních tříd relativní konzervatismus, útoky mnohých jeho pokračovatelů, nejvýznamněji al-Ghazālīho a Qutba, na ekonomický řád byly skutečně revoluční. Pro radikální egyptskou levicu Bratří přesto zůstávali agenti kapitalismu.

¹⁸ Všeobsažnost islámu v pojetí Bratří viz al-Bannā, H. (2006). *cit.d.*, s. 5, 61-62; viz také Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 75-76.

¹⁹ Cit. podle Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 232-233.

politiky, ekonomiky, sociální organizace, kultury, vzdělání, individuální i veřejné morálky či úpravy vztahu k nemuslimům. Pro všechny tyto oblasti měl islám principy, v jejichž rámci se konkrétní formy organizace mohly vyvíjet, které ale všem sférám zajišťovaly integritu a soulad. Islám byl kompletní, všeobjímající a dokonalý, rovnováha předcházející turbulencím. To, co představovalo pouze dílčí aspekty nedělitelného islámu, nemohlo z pohledu Bratří naplňovat přirozenost a potřeby individuální ani společenské existence a naopak mohlo svádět komunitu na scestí: duchovno odříkávající se světských zájmů, politika a ekonomika bez náboženských hodnot a morálních ohledů, politické strany prosazující partikulární zájmy nebo ideologii apod. Oddělení náboženství (*dīn*) a politiky (*sijāsa*), resp. státu (*dawla*), nebylo myslitelné a míjelo by se logikou, neboť islám nebyl synonymem náboženství v západním pojetí (ve smyslu víry a rituálu), nýbrž celostním životním způsobem zahrnujícím obojí. Pokud Bratří z všeobsažné jednoty islámu odvodili i nárok muslimů na vstup do politického prostoru, partikulární směry či sekulární ideologie považovali za potenciálně nebezpečné narušitele náboženské, politické a společenské jednoty (nevylučující teoreticky názorové odstíny v rámci islámu), která byla nejpřednějším a všudypřítomným al-Bannovým zájmem. Tomuto chápání mělo odpovídat i poslání hnutí: Společnost muslimských bratří neměla být dalším ze soupeřících řádů, škol nebo stran reprezentujících specifickou společenskou skupinu, pohled či zájem, neměla to být „dobročinná organizace, politická strana nebo místní asociace s omezenými cíli“ nýbrž „nový duch“ usilující o celkové islámské obrození.²⁰

Všeobsažná „dokonalost“ islámu nezbytně platila i pro společensko-politický aspekt lidského bytí. Snaha Hasana al-Bannā dokázat kvality islámu právě v této rovině však zároveň zajímavým způsobem ilustrovala jeho ambivalentní vztah k politickým principům a hodnotám západního světa. Západní ideologie²¹ byly považovány za nástroje „korumpování“ muslimů a z ideového hlediska za jednorozměrové a extrémní,²² některé jejich aspekty byly nicméně vydávány za historické dědictví islámu, který jediný měl představovat harmonický průnik dokonale odpovídající duchovní a materiální jednotě, jakou tvoří lidský život. Muslimský svět měl vzdorovat cizorodým ideologiím obrozením z vlastních zdrojů: muslimové podle Hasana al-Bannā nepotřebovali žádnou ze západních ideologií, neboť to, co na nich snad mohlo být

²⁰ Al-Bannā, H. (2006). *cit.d.*, s. 51, 73. Typicky třebaže ironicky v kontextu svých obav o bratrskou jednotu národní komunity přispívali Bratří svou propagandou k sektářské nenávisti mezi egyptskými skupinami nadprůměrným dílem.

²¹ „Západním“ bylo v tomto ohledu míněno vše, co mělo původ v evropském prostředí, tedy kromě liberalismu a demokracie např. také fašismus a komunismus. Liberální společnosti i svět komunismu přes ideologické rozdíly představovaly geneticky příbuzné produkty stejné myšlenkové linie, která svrhla Boha, na jeho místo dosadila člověka a instrumentální racionalismus a hodnotový systém redukovala na hmotné kategorie. V ještě větší míře než západní demokracie byly i komunistické režimy založeny na hrubém materialismu, nepřátelství k náboženství a mezinárodním útlaku.

²² Např. spiritualita a „nepraktičnost“ křesťanství stavěná proti materialismu sekulárních ideologií, asociálně liberálního kapitalismu proti absolutistickému popírání individuálního vlastnictví u komunismu apod.

cenné, už dávno znali. Islám podle něho pronikl až na dno takovou „moderní“ problematikou, jakou je „internacionalismus, nacionalismus, socialismus, kapitalismus, bolševismus, válka, distribuce bohatství, vztah mezi producentem a konzumentem a vším, co je i vzdáleně spojeno s diskuzemi, které zaměstnávají státníky a filosofy“²³, a všude stanovil optimální cestu. Dlouho předtím než se západní společnosti složitým vývojem dobraly k dílčím výsledkům a objevily principy svobody, rovnosti, bratrství či sociální spravedlnosti, byly tyto hodnoty obsaženy v islámské zvěsti²⁴ a skutečnost, že jim stav muslimské *'ummy* neodpovídal, nemohl být přičítán islámu, nýbrž jeho opuštění či chybné aplikaci. Islám podle Bratří dal člověku možnost při správě veřejných záležitostí svobodně rozhodovat, jaká forma institucí a vztahů odpovídá jeho potřebám a vývoji, Bohem nastavenými základními principy ale zároveň brání neomezené svévoli, kterou svým vládcům, resp. lidu, bohorovným přísouzením suverenity historicky dopřávaly, nebo dopřávají západní společnosti. Islám nese pozitivní aspekty všech soupeřících západních ideologií i politických systémů, zatímco jejich negativních rysů se vyvaroval. Na liberálních demokraciích al-Bannā uznával netyranskou podstatu s respektem ke svobodě a odpovědností vlád před lidmi, odmítal však mravní libertariánství a vyhraněný individualismus vedoucí k sobectví, „sociálnímu chaosu“ a likvidaci rodin; na fašistických režimech oceňoval jednotu, řád a vitalitu, méně kladně už hodnotil absolutizaci vůle jejich vůdců; na komunismu přijímal zájem o rovnost a sociální spravedlnost, odsuzoval však jeho ateismus a destruktivitu třídního boje. Že islám spojuje to nejlepší ze všech třech „západních“ systémů a přidává k tomu duchovní rozměr, měla podle jeho analogie muslimům každodenně připomínat modlitba: když muslim vstoupí do mešity, ví, že všichni uvnitř jsou si rovni, není většího ani menšího na základě rasy, původu či výše majetku – zde muslim pocítuje „největší hodnotu komunismu“; během modlitby všichni jednotně a disciplinovaně následují příkladu *imāma* – zde se realizuje největší „klad“ diktátorských režimů; a když *imām*, vázaný pravidly modlitby, pochybí, každý za ním stojící má právo a povinnost jej opravit a vrátit na správnou cestu – zde se projevuje největší hodnota demokracií.²⁵

1.5. Islámský řád

1.5.1. Islámské právo

Cílem Muslimského bratrstva bylo vytvoření institucionalizované muslimské společnosti Hasanem al-Bannā neurčitě označované jako „islámský řád“ (*an-nizām al-islāmī*). Vágnost

²³ Al-Bannā, H. (2006). *cit.d.*, s. 106.

²⁴ Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 233; Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 77.

²⁵ Al-Bannā, H. The New Renaissance. In: Donohue, J.J., Esposito, J.L. (eds.) (2007). *cit.d.*, s. 62; Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 225.

pojmu působila provokativně už na současníky zakladatele hnutí. Al-Bannā jím v nejširším smyslu mínil hodnotově, sociálně a institucionálně ukotvený systém naplňující principy koránského zjevení (resp. principy, které Muslimští bratři s tímto spojovali) od individuální sféry přes společensky realizované aspekty existence (politika, ekonomika, sociální a kulturní sféra) po kolektivní závazek *'ummy* (resp. státu jako ztělesnění ideologie) bránit islám, upevňovat jej směrem dovnitř a šířit jeho poselství lidstvu. Za jedno z rozhodujících definičních kritérií islámského řádu (a snad kritérium, které jej *per se* konstituovalo) Bratři považovali důslednou implementaci islámského práva (*šarī'a*). V Koránu Bůh vyjevil nejen jádro náboženské doktríny, ale také obecné principy legislativy, které měly být bází *šarī'y* a nepřekročitelným referenčním rámcem pro právní vědu (*fiqh*) i pozitivní právo. Pro Hasana al-Bannā byla aplikace *šarī'y* náboženskou povinností stejně jako výrazem identitní a kulturní svébytnosti a jako taková nepostradatelným atributem politické nezávislosti.²⁶ Klíčovou otázku po jejím obsahu však do značné míry ponechal nezodpovězenou, neboť definici ani detailnější nástin náplně aplikované *šarī'y* nenabídl. Obecně se Muslimští bratři v zásadě vzdávali celé objemné středověké právní tradice a volali po očistném návratu k „autentickým“ zdrojům. *Šarī'a* neměla být zaměňována se zbytněným, fosilizovaným a nepřilíš adekvátním korpusem historických ustanovení právních autorit. Měla vycházet jen z Koránu a spolehlivě ověřených Prorokových tradic (*sunna*) a smysluplně reagovat na výzvy moderního věku. Význam Koránu – jehož obsah byl chápán jako věčný a neměnitelný – měl být interpretován se zřetelem k vývoji.²⁷ Al-Bannā naznačoval – a jednoznačněji to v pozdější době vyjádřili někteří další teoretikové hnutí – nezbytnost užití metody *idžtihādu*, svobodného, potřeby doby reflektujícího výkladu základních islámských norem. *Šarī'u* tak neměly představovat nakumulované, anachronické a irelevantní nálezy středověké právní vědy, ale měla být rámcovým, flexibilním a vyvíjejícím se systémem.²⁸ Aby mohla sloužit obrodě islámu, měla poskytovat obecná vodítka a inspiraci, nikoli stagnovat v přežitých a ustrnulých formě.

Když se Muslimští bratři později ohrazovali proti těm kritikům, kteří interpretovali jejich ideje jako pokus o doslovný návrat k praktikám sedmého století, argumentovali tím, že takové

²⁶ Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 213; Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 242.

²⁷ Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 76 s odkazem na H. al-Bannā.

²⁸ Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 237-239 s odvoláním na al-Hudajbīho, 'Awdu, (raného) Qutba a al-Ghazālīho. S ohledem na posvátnost, jakou *šarī'a* propůjčovala svému obsahu, bylo její definování zásadní otázkou. Středověká právní věda *šarī'ou* obvykle rozuměla celkový systém práva včetně konzervovaných produktů klasické exegeze. Ačkoli Muslimští bratři měli tendenci nakládat s některými pojmy značně nekonzistentně a termín *šarī'a* užívali tu v užším smyslu pro nadčasové a univerzální právní zásady explicitně zmíněné v Koránu (příkazy a zákazy), tu pro celý korpus práva, převažujícím vyzněním bylo, že v rámci Bohem daných, nezměnitelných a nezrušitelných koránských zásad může existovat sféra historicky podmíněných stanovisek právní vědy, resp. pozitivního práva, které reagují na dobové potřeby společenství, a pokud neodporují principům zjevení a je-li to v obecný prospěch, mohou se měnit s vývojem okolností, zvyků a společenských konvencí. Tato myšlenková linie přiznává alespoň dílčí význam lidskému rozumu a svobodě rozhodování – na rozdíl od rigidně chápaného konceptu absolutní vlády Božího zákona později reprezentovaného tzv. qutbisty.

hlasy zaměňují historický stav islámu se systémem islámu jako takovým.²⁹ Nedůvěru se jim však rozptýlit nepodařilo. Al-Bannā nejenže se nikdy nepokusil ukázat, jakou konkrétní podobu by na sebe v jeho představách *šarī'a* v podmínkách moderní doby vzala, ale ve svých textech se usvědčoval i z rozporuplnosti v chápání přípustné povahy jejího legitimního výkladu³⁰ a stavěl se i za ty Koránem posvěcené části islámského práva, které se pro moderní společnost stávaly nepřijatelnými. Také pozdější pokusy Bratří vypořádat se tváří v tvář rostoucí výzvě sekularistů v duchu deklarované ochoty k modernistickým interpretacím s některými až příliš „autentickými“ prvky *šarī'y* vyznívaly rozpačitě, ačkoli jistou míru kreativity nepostrádaly. V kontroverzních otázkách, zejména z oblasti trestního a rodinného práva (tělesné tresty, resp. polygamie a nerovné postavení žen), na nichž stoupenci moderních sekulárních právních kodexů s oblibou demonstrovali zbloudilé zpátečnictví islamistů, se uchýlovaly k úhybným manévřům, které jim umožňovaly nezřící se principu, ale zároveň nevyžadovat jeho okamžitou aplikaci (amputace končetin za krádež nemá být užívána, dokud společnost nezajistí každému podmínky, které ho nebudou nutit krást), resp. vysvětlit, že v určitém kontextu a za určitých okolností je norma opodstatněná, ale je třeba usilovat o to, aby byla „správně chápána“ a nebyla zneužívána (obtížně splnitelný požadavek rovného zacházení se všemi manželkami je vlastně apelem zdržet se mnohoženství)³¹ apod.

1.5.2. Islámský stát

Spolu s aplikací norem islámského práva předpokládal islámský řád Muslimských bratří konstituování „islámského státu.“³² Konkrétnější představu Hasan al-Bannā ani v tomto případě neprezentoval, základní obrysy rané státoprávní a politické koncepce Muslimských

²⁹ Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 234, 237 s odkazem na Qutba.

³⁰ Mendel, M. (1994). *cit.d.*, s. 103-104 upozorňuje, že ačkoli v některých textech se al-Bannā skutečně hlásil k *idžtihādu*, jinde jej jako nepřipustný zásah do slova Božího odmítal.

³¹ Příklady viz Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 240-241, resp. 258-259. Al-Bannā byl v otázce trestů patrně méně shovívavý. Viz al-Bannā, H. (2006). *cit.d.*, s. 108, 147.

³² R. Mitchell se domníval, že Muslimští bratři otázku „islámského státu“ nepovažovali za rozhodující, resp. byli v obecné rovině ochotni akceptovat politický a státoprávní vývoj moderního Egypta. Pojem „islámský řád“ sice občas volně užívali ve smyslu „muslimského státu“, spojovali jej však spíše s představou islamizované společnosti regulované islámským právem a hodnotami než se specifickým politickým zřízením středověkého chalífátu. Mitchell zde vycházel z vyjádření H. al-Bannā, H. al-Hudajbího a po nich i některých dalších vůdčích představitelů hnutí, že egyptský konstitučně-parlamentní režim by po určité reformě uspokojil politické požadavky islámu na „muslimský stát.“ Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 235, 245. Podle jiné interpretace Muslimští bratři v kontextu svého chápání islámu v jeho totalitě s „islámským státem“ přirozeně počítali jako s důležitou a zřejmě nezbytnou subkategorií islámského řádu, jak o tom svědčí kupříkladu jejich požadavek Koránu jako základu ústavy, a zdánlivý nezáměr Hasana al-Bannā o definování žádoucího politického uspořádání je vysvětlitelný větší naléhavostí jiných otázek a taktickými ohledy v počátcích jeho mise. Viz např. Ayubi, N.N. (1993). *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London, New York: Routledge, s. 131-132. Druhý pohled je zřejmě správný, i když se obě interpretace nemusí vylučovat. Mitchell ve své úvaze pravděpodobně zaměnil dvě roviny: požadavek islámského charakteru státu, tj. státoprávní koncepce vázané na islám, a konkrétní podobu politického systému, kde byli Bratři ochotni připustit různé varianty. Jejich vyjádření, že po „určité reformě“ – pokud by jí bylo postavení ústavy na islámský základ – by egyptský konstitučně-parlamentní režim uspokojil jejich požadavky, se tak nemíjí s nárokem na „islámský stát“, byť ne nutně modelovaný na příkladu klasického chalífátu.

bratří lze proto rekonstruovat jen na základě jeho útržkovitých tezí a později datovaných pokusů některých jeho následovníků o podrobnější charakteristiku.³³

Pokud byl historickou politickou praxí muslimského světa islám podle Bratří nepřijatelně přizpůsobován zájmům vládnoucí moci, ideálním vzorem, z něhož mohla být čerpána inspirace ke „státoprávním“ úvahám, bylo pouze nedlouhé období čtyř „správně vedených“ chalífů nastoupivších po smrti Proroka. Ti jediní podle novodobých islamistů skutečně vládli v souladu se zásadami islámu: byli vybráni muslimskou komunitou na základě důvěry jejich příslušníků v jejich kvality, řídili se duchem a zákony islámu, dbali na potřeby společnosti, zvali je ke konzultacím a zodpovídali se před ním.³⁴ Hasan al-Bannā soudil, že co do přesné struktury systému je islám flexibilní – konkrétní model politické organizace může být ponechán místu, době a stupni společenského rozvoje – islámská vláda však musí splňovat jisté charakteristiky: nesmí porušovat zjevné islámské principy, musí konat jako služebník národa v zájmu národa, musí si být vědoma své odpovědnosti, dbát veřejných fondů, jednat spravedlivě a čestně, je povinna udržovat mír a pořádek, vynucovat islámské právo, dbát na vzdělání, chránit veřejné zdraví, zajistit vojenskou ochranu, rozvíjet zdroje země, posilovat veřejnou morálku a šířit islámskou výzvu.³⁵ Jako systém, který nejlépe vyhovuje (nebo alespoň neodporuje) duchu islámu, pak al-Bannā identifikoval jakousi formu konstituční, reprezentativně-konzultativní vlády s omezeným prostorem pro opozici a vyloučením politických stran. Islámský stát měl být „ústavní“, neboť, jak al-Bannā uznával, ústavní principy mají za cíl chránit svobody jednotlivců, vést vládcu k odpovědnosti za jejich činy a vymezovat pravomoci státních orgánů, a proto jsou zcela v souladu s islámem i požadavky muslimů.³⁶ Ústava měla vycházet z Koránu a obsahovat několik principů: vládce se musí řídit učením islámu a vůlí (islamizovaného) národa, zdrojem jeho moci je lid a jeho povinností je vládnout na základě „konzultací“ (*šūrā*) orgánu, který zastupuje národní společenství.

Role nejvyššího suveréna, ústavodárce a činitele, který stanovil limity zákonodárství je přiznána Bohu. Jakýmsi omezeným „suverénem“, od něhož je odvozena autorita vládce a jemuž je dovoleno rozhodovat v rámci „principů islámu“, je lid.³⁷ Vládce ztělesňuje jednotu

³³ Muslimští bratři se politickými aspekty „islámského státu“ začali podrobněji zabývat až po druhé světové válce, resp. po smrti H. al-Bannā. Zřejmě nejdůležitější rozpracování teorie jeho politické organizace tehdy nabídl ‘Abd al-Qādir ‘Awda.

³⁴ „Zlatý věk“ z pohledu Muslimských bratří skončil, když vláda přešla do rukou dědičných umajjovských chalífů: stát se stal „majetkem“ vládce a jeho klanu, vládnoucí moc se přestala ohlížet na zákony i společenství jako zdroj autority, respekt k vládci zdegeneroval v servilitu, práva členů komunity byla zapomenuta, vytratil se duch jednoty a rovnosti, oživil se předislámský tribalismus, rozbujelo sektářství, frakcionalismus a klientelismus, převládly fráze a stagnace. Viz Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 210-211. Novodobí „sekulární“ ani „konzervativní“ vládcům tomuto schématu ve většině případů neunikají.

³⁵ Al-Bannā, H. (2006). *cit.d.*, s. 10-11.

³⁶ Viz Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 204.

³⁷ Zatímco islámské principy podle Bratří poskytují člověku dostatek prostoru, aby mohl spravovat své záležitosti v souladu s tím, co vychází vstříc jeho potřebám a odpovídá vývoji, jsou zárukou, že definování základních hodnot nebude ponecháno lidským rozmarům, jako je tomu údajně v západních společnostech.

duchovní a světské moci a je odpovědný Bohu i společenství. Má to být muslim, muž, osoba znalá islámského práva, zbožný, ctnostný, morálních kvalit. Způsob jeho volby nebo délka funkčního období jsou druhotnými záležitostmi a mohou být ponechány na rozhodnutí národa; je-li to považováno za vhodné, vládce může, nedojde-li k jeho odvolání, vykonávat funkci i doživotně.³⁸ Zdrojem jeho legitimní moci je implementace islámských zákonů a vůle lidu, jemu se zodpovídá za závazek dodržovat pravidla islámu a dbát potřeb společnosti. Lid na něj dohlíží a kontroluje jeho činnost, je povinen poslušností, pokud se vládce neodchyluje od svého závazku, a opravuje ho, kritizuje a odstraňuje, pokud se závazku zpronevěří.³⁹

Národ je v systému reprezentován zastupitelským shromážděním, ve kterém se realizuje praxe „konzultací“, a do něhož se vtěluje „skutečná moc ve státě.“ Počet jeho členů a způsob jejich volby je podružný. Al-Bannā se domníval, že by měli být voleni nebo delegováni z řad znalců práva a dalších vysoce vzdělaných osob (odborníci z různých oborů, technokraté), resp. osobností s vůdčím postavením ve společnosti (hlavy klanů či jiných organizovaných skupin), v žádném případě však v zastupitelském tělese nenacházel místo pro politické strany, které pro Egypt ve fázi úsilí o nezávislost a komplexní reformu považoval za absolutně nevhodné.⁴⁰ Shromáždění měla být k posouzení a rozhodnutí předkládány veškeré záležitosti, ve své činnosti však nesmělo překročit „principy islámu“. Mělo se usnášet většinově a po období svobodné diskuze měla menšina podpořit stanovisko většiny. Případná opozice se mohla uplatňovat prostřednictvím rad a doporučení; nemohla aspirovat na převzetí vlády, dokud si existující režim udržoval legitimitu. U Hasana al-Bannā pravděpodobně převládala spíše představa konzultativního charakteru shromáždění, podle 'Awdy měl být rozhodnutím zastupitelského shromáždění poslušen i vládce.⁴¹

Pozdější pokusy teoretiků hnutí rozptýlit obavy z islámského státu nezapomínaly ani na výčet garantovaných práv. Koránský řád deklaroval právo „na život, majetek, práci, zdraví,

³⁸ Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 246; al-Hudajbī připouštěl i přímou volbu, 'Awda uvažoval o volbě zastupitelským tělesem.

³⁹ Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 202-203; Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.* s. 246-247; al-Bannā, H. (2006). *cit.d.*, s. 11. Přestože v islámském státě by neexistovalo oddělení náboženské a světské sféry a byl by řízen zjevením, Bratři se ohrazovali proti jeho označování pojmem teokracie s argumentem, že státu by nevládla žádná zvláštní vrstva duchovenstva a že autorita vládce je odvozena od lidu a nikoli od Boha. Viz Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 243. Al-Bannā upozorňoval, že islámští duchovní „nejsou náboženství samo“, a že náboženskou autoritou v islámu není kněžstvo, ale každý muslim.

⁴⁰ Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 203, 205; Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 248. Dodnes zůstává předmětem sporů, zda hluboká averze Muslimských bratří k politickým stranám vycházela z ideově motivovaného odporu k jakékoli formě politického pluralismu, nebo byla, minimálně z části, důsledkem znechucení ze způsobu fungování stranické politiky v meziválečném Egyptě – jako nejpravděpodobnější se jeví kombinace obou faktorů. Al-Bannā uznával, že např. v Británii nebo v USA dvoustranický systém úspěšně funguje, protože, ačkoli obě strany spolu soutěží v době voleb, v klíčových otázkách národního zájmu a zachování elementární jednoty národního společenství jsou schopny shody. Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 261. Jeho návrh na vytvoření jediného subjektu s „islámským reformním programem“ však nasvědčuje tomu, že s Egyptem měl spíše totalitní úmysly. Příznačné je ale také to, že všechny následující egyptské režimy ve větší či menší míře stavěly na „národofrontovosti“ a s potřebou zachování národní jednoty operovaly jako jednou z klíčových legitimizačních kategorií.

⁴¹ A.Q. 'Awda tak v islámském státě rozlišoval moc výkonnou náležející vládci, (limitovanou) moc zákonodárnou sdílenou mezi zastupitelským shromážděním a vládce, nezávislou moc soudní vykonávanou právem vázanými soudci a moc „kontrolní a reformní“ náležející společenství skrze zastupitelské shromáždění. Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 248.

svobodu, vzdělání a bezpečí pro každého člena společnosti.⁴² Všichni jednotlivci bez ohledu na rasu, původ či majetkové postavení si měli být rovni a každý se měl těšit svobodě myšlení, vyznání, vyjadřování, vzdělání či právu vlastnit majetek za předpokladu, že tím nenarušuje ducha islámu.⁴³ Také nemuslimové z řad křesťanů a židů – pro které Muslimští bratři dále užívali středověké označení osobně svobodných, ale neplnoprávných chráněnců žijících na muslimském území (*dhimmi*) – měli s muslimy na „rovném“ základě sdílet práva i povinnosti, pouze v otázkách víry a záležitostí osobního statusu se měli řídit vlastním náboženským právem.⁴⁴ Žádný z nich kromě toho neměl stanout v nejvyšších státních funkcích.⁴⁵

Bez ohledu na snahu podat subtilnější nástin žádoucího uspořádání, představa státu vedeného Muslimskými bratry nemohla část společnosti nezneklidnit. Sekulárně a liberálně orientovaní Egypťané hleděli na jejich ideologii s opovržením a podezřívavostí a některé společenské skupiny, otevřeně označované jako islámskému řádu nepřátelské, v ní důvodně spatřovaly přímé ohrožení. O tom, že by „demokratickou“ odpovědnost vládců respektovalo hnutí, které učinilo bezvýhradnou loajalitu vůdci jednou z významných ctností svých členů,⁴⁶ bylo možno pochybovat. Deklarovaná práva byla relativizována až příliš velkým množstvím ustanovení klasické *šarī'y*, kterých se Bratři drželi. K myšlenkovým proudům a společenským praktikám, které se podle jejich mínění přičily islámu, projevovali minimální toleranci. Sekularismus z legitimní sféry vylučovali zcela. Obyvatelstvo bylo kastováno podle vztahu k islámu a postoje k hnutí.⁴⁷ Se skupinami vně organizace bylo možné taktické spojenectví, stěžejí už trvalejší kompromis. Horní vrstva politické a ekonomické elity se svým rozmařilým životním stylem a „zradou“ islámských hodnot byla napadána jako „arcinepřítel.“⁴⁸ Vůči méně tradičně vystupujícím Egypťanům přicházely příležitostné hrozby a útoky ve jménu islámské morálky.⁴⁹ Také křesťané a židé byli terčem verbálních a nakonec i fyzických ataků: antipatie vůči nim byla motivována jednak nábožensky – jinověrci byli tradičně vnímáni jako nespolehlivý element usilující v zájmu vlastních náboženských tradic o podkopání autority islámu – jednak, a to výrazně, politicky a ekonomicky. Největší nepřátelství bylo namířeno

⁴² Al-Bannā, H. (2006). *cit.d.*, s. 28.

⁴³ Relativitu v chápání těchto „svobod“ může ilustrovat např. požadavek smrti pro odpadlíka. Viz Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 326. Svobody byly v zásadě pojímány jako svobody *k* islámu, nikoli už *od* něho.

⁴⁴ Rejstřík práv a svobod zaručovaných islámským státem viz Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 249-250 s odkazem na 'Awdu.

⁴⁵ Al-Bannā, H. (2006). *cit.d.*, s. 11.

⁴⁶ Členstvo bylo rozděleno do čtyř kategorií podle stupně zasvěcení a míry oddanosti. Žebříček postupoval od „pomocníka“ (*musā'id*) přes „příslušíka“ (*muntasib*) a „pracovníka“ (*'āmil*) po „bojovníka“ (*mudžāhid*). S růstem statusu člena narůstaly také jeho povinnosti (dodržování islámských zásad v každodenním životě, znalost ideologie, účast na setkáních a sociálních aktivitách hnutí, finanční příspěvky) a míra vyžadované poslušnosti. Viz Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 103-105; Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 31, 183, 300-301.

⁴⁷ Viz al-Bannā, H. (2006). *cit.d.*, s. 56-58.

⁴⁸ Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 82.

⁴⁹ Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 293, 319-320.

proti nově naturalizovaným „cizincům“ a západním křesťanským misionářům, kteří byli identifikováni s vnějšími imperiálními mocnostmi, a u nichž byla z pohledu Bratří ambice podvrtné činnosti vůči islámu evidentní, podezření se však nevyhýbalo – přestože Bratři obvykle rozlišovali mezi západními a místními (tj. koptskými a ortodoxními) křesťany považovanými (víceméně) za součást národa – ani historické koptské a židovské komunity. Křesťané a židé jako stoupeni sekularizace a příslušníci významné části ekonomické elity, která byla napojena na zahraniční společnosti, byli považováni nejen za přirozené spojence křesťanských mocností, resp. sionismu, ale také za původce zbídačování muslimských mas a prostředníky, přes něž se do Egypta šíří islámu nepřátelské ideje.

1.6. Společensko-politický aktivismus a reformní programatika

Zcela jistě větší význam než útržkovité státoprávní ideje Hasana al-Bannā, resp. z něho vycházející, uměle dotvářené koncepce jeho pokračovatelů, měl pro přitažlivost ideologie a reálný potenciál hnutí Muslimských bratří způsob, jakým se svou vizi islámského obrození pokoušeli uvést do praxe. Zatímco raní islámští reformisté nepřekročili rovinu intelektuální debaty bez společenského dosahu, Muslimské bratrstvo vnímalo samo sebe jako aktivní a praktickou sílu, která jejich odkazu zajistí naplnění.⁵⁰ Akcentovalo čin, soustředěnou práci na totální proměně „duší a myslí“ a jejich prostřednictvím i všech vnějších aspektů společenské existence. Nezbytným předpokladem změny podmínek, v nichž žilo muslimské společenství, bylo překonání fatalismu a apatické pasivity. Bratrstvo se proto neomezovalo na volání po morální obrodě a náboženském oživení, nýbrž rozvinulo širokou škálu agitační, sociální a politické činnosti. Svým praktickým přístupem, politizací islámské výzvy a společenským aktivismem překonávalo mystický spiritualismus súfijských řádů, sterilní učenost azharských *'ulamā'*, apolitičnost islámských charitativních nadačí i izolovanost rigidně doktrinářských společností hnutí *salafīja* s jejich necitlivými útoky na lidové formy zbožnosti a spojením islámu s požadavkem národní nezávislosti a odstranění hlubokých nerovností oslovovalo nemalou část střední třídy, která se nechtěla vzdát tradice, ale zároveň začala nárokovat vstup do politického prostoru. Působení Bratrstva se vyznačovalo důrazem na trpělivé a produktivní úsilí, které dá islámské reformě spolehlivou základnu. S tím byla spojena víra v efektivitu gradualistického přístupu spíše než revoluce, ačkoli možnost silového vystoupení vůči moci, která odmítne naslouchat islamizačním požadavkům společenství, jež si Bratrstvo osobovalo zastupovat, v programu hnutí měla své – nikoli nevýznamné – místo.

⁵⁰ Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 38, resp. Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 321, 326.

Vybudování islámského řádu vyžadovalo vytvoření duchovně silné, sebevědomé, islámsky uvědomělé komunity, která jediná mohla vrátit islámu respekt a zemi politickou a kulturní nezávislost. Muslimové museli získat pevnou vůli, víru a odhodlání: duchovní síla pak zrodí i sílu materiální.⁵¹ Cesta ke společenské reformě měla začínat u jednotlivce: pouze člověk vnitřně oddaný věci islámu a řídící se jeho zásadami v každodenním životě, mohl být pilířem islámské rodiny, která měla být základem zdravé a stabilní islámské společnosti. Pouze společnost skutečně prostoupená duchem islámu mohla opravdově přijmout islámskou vládu. Prvním krokem měl být muslim dobrého charakteru a „správné“ víry schopný postarat se o své živobytí, zlepšit své poměry, nabídnout pomoc ostatním, vytvořit islámskou domácnost. Jako takový se měl příkladem, vedením a skutky podílet na islamizaci společnosti. Kolektivní povinností společenství pak bylo osvobození národa od cizí kontroly, ustavení islámské vlády, sjednocení *'ummy*, obnovení její mezinárodní prestiže a šíření islámské mise lidstvu.⁵²

V úvodní fázi ambiciózního programu tak byl primární cíl Muslimských bratří vzdělávací a agitačně „osvětový“: šířením islámské výzvy (*da'wa*) zdola vychovat generaci, která bude „správně“ rozumět islámu,⁵³ bude se chovat podle jeho učení a bude nakonec sama požadovat islamizaci veřejného života. Tomuto účelu sloužila publikační činnost, systematická výchova profesionálních kazatelů-propagandistů, kampaně gramotnosti, zřizování mešit, školek a škol pro chlapce, dívky i dospělé, lekce islámu i užitečných znalostí, misijní cesty po venkově aj.

Vzdělávání spojené s indoktrinací doprovázela také činnost sociální a charitativní, která hnutí nejen pomáhala získávat nové přívržence, ale odrážela i sílící zájem Bratrstva o otázku sociální spravedlnosti a soudržnosti. Tyto aktivity v duchu apelu na solidaritu a vzájemnou odpovědnost zahrnovaly výpomoc chudým, starým a sirotkům, poskytování praktického poradenství a sociálních služeb dělníkům, rolníkům i nezaměstnaným, organizování projektů svépomoci, zakládání mládežnických a sportovních klubů, zřizování zdravotnických zařízení, šíření hygienické osvěty či úsilí o přinesení zdravotní péče na venkov.⁵⁴

Vedle intenzivní propagandy a sociální práce – jakkoli i ony měly, třebaže nepřímé, politické implikace – Bratrstvo záhy přistoupilo i k přímým politickým akcím. Úměrně islamizaci zdola měla postupovat reforma shora, neboť tak, jak by se islamizační tlak vlády minul účinkem, pokud by obyvatelstvo nebylo připraveno jej akceptovat, tak také komunita osvojující si islámské zásady potřebovala podporu státní moci, která by dala islámský rámec

⁵¹ Rozhodující úloha, jakou Bratří přisuzovali obrodě ducha, viz al-Bannā, H. (2006). *cit.d.*, s. 103-105; Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 234; Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 84.

⁵² Kroky na cestě k islamizační reformě viz al-Bannā, H. (2006). *cit.d.*, s. 10-11.

⁵³ Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 37, 102.

⁵⁴ Vzdělávací, sociální a charitativní aktivity Bratří Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 109-112; Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 188-190, 287-291.

legislativě. Al-Bannā už od první poloviny třicátých let rozesílal oficiálním státním autoritám pamflety, v nichž vyzýval k návratu k islámským hodnotám, obraně *'ummy* před nežádoucími vnějšími vlivy, reformám podle ducha a litery islámu, eliminaci křesťanských misionářských aktivit, důsledné ochraně islámské morálky (zákaz prostituce, alkoholu, nočních podniků) apod.⁵⁵ V roce 1938 pak oficiálně ohlásil vstup hnutí do politické arény. Argumentací, jakou při té příležitosti objasnil své chápání vztahu islámu a politiky, a zdůvodnil nárok muslimů na ní participovat, definoval ideologický základ moderního politizovaného islámu. Zdůraznil, že islám je ve své totalitě s politikou neodmyslitelně spjat: politická moc je atributem islámu, protože zákony islámu vyžadují stát, který je schopen je vynutit, a zároveň každý muslim – je-li politika součástí islámu – má právo, ba povinnost, se jí účastnit.⁵⁶ K povaze této účasti se ale Bratři stavěli ambivalentně. Snažit se nabýt politické odpovědnosti jako jedna ze stran „zkorumpovaného“ parlamentu bylo v rozporu s ideologickým despektem k existující formě parlamentního života i taktickým důrazem na primárně „vzdělávací“ roli hnutí.⁵⁷ Al-Bannā proto upřednostňoval cestu zákulisního a nátlakového ovlivňování vlády. Na přelomové páté konferenci Muslimského bratrstva v roce 1939 potvrdil nezbytnost vládní moci pro dosažení reform, prohlásil však, že Bratři neusilují získat tuto moc pro sebe, nýbrž předloží své poselství vládnoucím s výzvou, aby jej následovali, budou nabízet rady, podněty a doporučení a podporovat toho, kdo se moci ujme, aby ji vykonával „islámským“ způsobem.⁵⁸

Pasující se do role nátlakové skupiny a arbitra islámského chování vládní moci, Bratrstvo začalo už ve třicátých letech formulovat program radikální politické, ekonomické a sociální reformy – jakkoli si al-Bannā dlouho vystačil s frazeologií a k podrobnějšímu rozpracování obecných požadavků došlo až po druhé světové válce. Politická a právní reforma měla učinit Korán základem ústavy, harmonizovat právní řád se *šarī'ou*, zrušit politické strany a zajistit „skutečnou“ reprezentaci národa. Reforma státní správy měla zahrnovat odstranění nepotismu a korupce, přijetí praxe zaměstnávání na základě kvalifikace a kompetence (nikoli patronáže), zlepšení platových podmínek nižších úředníků, rovnoměrnější distribuci a zvýšení efektivity práce, redukci počtu administrativních postů a eliminaci zvyku vyjímát klientelu z pravidel. Sociálně-ekonomická reforma se měla soustředit na vybudování nezávislé a silné národní ekonomiky a snížení propastných rozdílů v zájmu předejití hrozbě třídního boje. Prvního mělo

⁵⁵ Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 68. Zřejmě nejznámějším z těchto listů, v němž al-Bannā relativně uceleně formuloval svá základní stanoviska, byl dopis s názvem „Ke světlu“ adresovaný r. 1936 králi Fārūqovi a dalším vysoce postaveným činitelům.

⁵⁶ Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 202; Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 308.

⁵⁷ Přesto se al-Bannā v roce 1942 rozhodl k účasti v parlamentních volbách, na nátlak vládní strany *Wafd* byl však nucen kandidaturu hnutí stáhnout. V roce 1945 byli Bratři do voleb připuštěni, rozsáhlé falšování jim ale upřelo vítězství i v takřka jistých obvodech. Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 270-271 spatřuje v opakovaném znemožnění parlamentního zastoupení subjektu s největší masovou podporou v zemi jeden z faktorů přispívajících k posilování hořkosti a radikálních tendencí uvnitř hnutí.

⁵⁸ Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 308.

být dosaženo znárodněním zahraničních společností a přírodních zdrojů, nahrazením cizího kapitálu vlastním, masivní industrializací, zavedením bezúrokového islámského bankovního systému a podněty pro rozvoj místní iniciativy. Ke druhému mělo dopomoci postavení ekonomických vztahů na „spravedlivý a morální“ základ islámské etiky definované sociální solidaritou a oboustrannou odpovědností – fakticky jakýsi státně-intervencionistický model s korporativními prvky. Mělo být zavedeno progresivní zdanění ve formě *zakātu*⁵⁹ (výtěžek měl být využit na dobročinné projekty a zvýšení životního standardu populace), pracovní a sociální legislativa měla poskytovat ochranu před exploatací, zajištění v nemoci, ve stáří a v nezaměstnanosti, měla být zakázána lichva (resp. úrok), povedena pozemková reforma a omezen vliv monopolů. Na druhou stranu Muslimští bratři v zásadě hájili „neexcesivní“ soukromé vlastnictví a povzbuzovali k osobní iniciativě a produktivitě.⁶⁰ Reforma vzdělání měla odstranit dualitu vzdělávacího systému harmonizací náboženské a světské výuky, zvýšit jejich úroveň, vtisknout osnovám patriotického ducha a odstranit nedostatek vzdělávacích příležitostí. V neposlední řadě reforma veřejné morálky měla zahrnovat zákaz prostituce, alkoholu a hazardních her a měla být podpořena kontrolou zábavních středisek a médií z hlediska mravní nezávadnosti jejich produkce.⁶¹

Koncem třicátých let se do popředí ideologie a aktivismu Bratrstva začal prosazovat ještě jeden prvek. V roce 1938 al-Bannā oznámil, že hnutí přechází od propagandy samotné k propagandě doprovázené „bojem“, a militantním tónem pohrozil, že nebude-li jeho reformní program vládní elitou vyslyšen, Bratrstvo se ocitne „ve válce“ s každým vůdcem, stranou nebo organizací, která se nebude zasazovat o vítězství islámu.⁶² Na zmíněné páté konferenci Bratří v roce 1939 ohlásil, že po první fázi působení hnutí vyplněné šířením poselství a obeznámením s jeho idejemi (*ta'riḥ*) probíhá fáze „zformování“ (*takwīn*; myšleno organizace, která tyto ideje ztělesní) v přípravě na fázi „realizace“ (*tanfīdh*), která je uvede do praxe.⁶³

⁵⁹ V původním významu almužna potřebným, jeden z pěti pilířů islámu, resp. základních povinností muslima.

⁶⁰ První ucelený souhrn reformních požadavků viz *risāla* „Ke světlu“ al-Bannā, H. (2006). *cit.d.*, s. 145-151. Administrativní, ekonomická a sociální reforma viz Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 208-211; Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 250-253, 262, 272-274.

⁶¹ Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 284-286, resp. 292. Zatímco al-Bannā kladl důraz na morální, duchovní a vzdělávací rozměr reformy a inklinoval k obsesnímu puritanismu, poválečné programy byly vnímavější k nepopulárnosti některých návrhů a více (a radikálněji) se soustřeďovaly na světské (ekonomické, sociální) problémy, kterým čelili členové a sympatizanti hnutí. Ve věci veřejné morálky byl např. Hasan al-Bannā ve svých požadavcích striktnější – ale patrně upřímnější – když volal po stíhání cizoložství, kampani proti volným mravům a okázalosti v oblékání, segregaci studentů a studentek, kriminalizaci soukromých schůzek nesezdaných mužů a žen, trestání přestupků proti islámu (porušování půstu, zanedbávání modliteb, urážky víry), dohledu nad divadly, kiny, prázdninovými letovisky a kavárnami, přísném výběru her, filmů a písní, mravnostní cenzuře rozhlasového vysílání, knih a časopisů či mediálním propagování ctností. Viz al-Bannā, H. (2006). *cit.d.*, s. 146-148.

⁶² Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 206, 251.

⁶³ Viz Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 13-15, 197. První fázi islámské výzvy, jak ji definoval al-Bannā, charakterizovala propagandistická činnost, charitativní aktivity, sociální služby; ztělesňovalo ji celé hnutí, účastnit se mohli všichni členové, absolutní poslušnost nebyla vyžadována. Fáze druhá a třetí zahrnovaly přípravu na boj a vedení „nekompromisního“ *džihādu* a měly je reprezentovat elitní vnitřní formace („brigády“), od jejichž členů se vyžadovala „totální“ poslušnost. Viz al-Bannā, H. (2006). *cit.d.*, s. 13-14. Vývojové fáze v programu hnutí viz také Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 172-173. Ve vrcholném stadiu měly všechny tři fáze probíhat paralelně.

Ačkoli zároveň varoval před netrpělivostí a ukvapeností a odmítl, že by hnutí uvažovalo o revoluci, nebo věřilo v její účelnost,⁶⁴ tento vývoj již signalizoval sílicí význam militantního smýšlení v řadách organizace.

1.7. Koncept *džihādu* a vztah k násilí

Působení Bratrstva na egyptské politické scéně ve čtyřicátých letech otevírá kontroverzní tematiku jeho vztahu k násilí. Ačkoli oficiální politikou hnutí zůstávala výchova příkladem a přesvědčováním, nikoli vnučováním,⁶⁵ a za ne zcela vyjasněnou je stále považována otázka, zda sám al-Bannā usiloval o násilný revoluční zvrat, nebo zda „jen“ zrodil něco, co dál žilo vlastní dynamikou, není sporu o tom, že v hnutí inspiroval militantní ideologické zaujetí (či méně eufemisticky fanatismus), jehož síla se nakonec vzepřela i poslušnosti vůdci s jeho větší taktickou obezřetností, a profilu hnutí dodala atribut agresivity a terorismu.

Koncept *džihādu* jako potenciální ideologické opory násilného vystoupení byl v souladu s chápáním islámu v jeho komplexnosti od počátku integrální součástí a pilířem ideologie Bratří. Zatímco obecně jej chápali v nejširším smyslu jako všestranné úsilí o upevňování individuální víry a společenského postavení islámu a zahrnoval tak veškerou produktivní práci na zlepšení podmínek islámské komunity,⁶⁶ s posilováním radikálních antikoloniálních nálad začala být více akcentována stránka ozbrojeného boje (*qitāl*). Al-Bannā v kontrastu k dobově konformnější interpretaci „velkého“ *džihādu* jako úsilí o potlačení zla ve vlastním srdci a „malého“ *džihādu* jako boje s nepřítelem nabídl svým následovníkům aktivistické a militantní pojetí, v němž jednoznačný primát nad *džihādem* srdce přisoudil „boji na cestě Boží.“⁶⁷ *Džihād* pro něho byl nejvznešenější náboženskou povinností, na níž vztahoval jak obranu islámu před jeho nepřáteli (individuální povinnost každého muslima), tak potenciální šíření islámské zvěsti lidstvu (kolektivní povinnost společenství).⁶⁸ Imperativem dneška bylo aktivně vzdorovat vnější „agresi“ (tj. imperialismu) i jeho domácím „přisluhovačům“, kteří se nechovají v souladu s islámskými zásadami (tj. vládnoucí elita), ambicí budoucnosti nastolení světového islámského řádu. Propagandistická a indoktrinační produkce Bratrstva užívala silně militaristického jazyka, který svědčil o tom, že boj a schopnost sebeoběti byly povýšeny na ústřední hodnoty hnutí.⁶⁹ Přineslo-li tak následující období neshody ohledně taktiky a

⁶⁴ Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 253.

⁶⁵ Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 85, 107; Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 293. Neochota Hasana al-Bannā posvětit požadavek silového vnučování islámských mravnostních norem byla v r. 1939 jedním z důvodů secese radikální skupiny z řad hnutí. Viz Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 17-18; o oddělení této skupiny také Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 247-256.

⁶⁶ Komplexnost v pojetí *džihādu* viz Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 83-84.

⁶⁷ Al-Bannā, H. (2006). *cit.d.*, s. 12.

⁶⁸ O *džihādu* viz al-Bannā, H. (2006). *cit.d.*, s. 153-182.

⁶⁹ Militantní pojetí *džihādu* a potřeba ovládnout „umění smrti“ viz Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 206-208.

načasování, o oprávněnosti ozbrojeného odporu proti britské okupační moci i nepřátelským egyptským autoritám nebylo v hnutí nejpозději od první poloviny čtyřicátých let pochyb.

Rostoucí militantnost Muslimského bratrstva živená kromě vnějších politických okolností hlavně vnitřním étosem ideologické oddanosti, zasvěcení a militarismu nacházela výraz také v organizační struktuře hnutí. Už počátkem třicátých let vznikly v jeho rámci „skautské“ oddíly (*džawwāla*), jejichž účelem bylo posílit účinnost indoktrinace mládeže propojením duchovní meditace a fyzického výcviku. V oddílech se pěstoval duch sounáležitosti, řádu a disciplíny. Vedle organizování sportovních aktivit a táborů působily i jako nástroj sociálních a charitativních služeb (kampaně gramotnosti, úklid, zdravotní a hygienická osvěta na venkově, pomoc při epidemiích a přírodních katastrofách), mezi jejich úkoly patřilo ale také udržování pořádku na setkáních hnutí a jeho ochrana před vnějšími nepřáteli, která je od konce třicátých let přiváděla do příležitostných střetů s „modrými košilemi“ *al-Wafd*.⁷⁰ V roce 1937 al-Bannā inicioval vznik „brigád“ (*katā'ib*) koncipovaných jako vnitřní kruh nejoddanějších a nejzasvěcenějších, kteří měli reprezentovat fázi „zformování“.⁷¹ Jako takoví byli podrobováni ideologické a fyzické přípravě na boj s důrazem na absolutní poslušnost, utajení a schopnost sebeoběti. Naplnění svého účelu, ať byl jakýkoli, však brigády nedosáhly: v roce 1943, kdy už byla nositelem militantního potenciálu Bratrstva jiná organizační složka, byly nahrazeny systémem „rodin“ (*an-nizām al-'usar*), komplexnější a méně militarizovanou strukturou, která měla budovat pouta mezi členy na základě ideologické a sociální sounáležitosti.⁷²

S jakými záměry přesně al-Bannā své paramilitární oddíly budoval je dodnes předmětem sporů. Nepříznivou realitou bylo, že už koncem třicátých let začal radikalismus části jejich členů přerůstati jeho schopnost jej ovládat a usměřňovat. Před konferencí hnutí v roce 1939 požadovali nedočkaví aktivisté urychlení programu okamžitým zahájením třetí fáze, od níž si slibovali přímý střet s britskou posádkou i vládními autoritami. Al-Bannā odmítl argumentem nedostatečné připravenosti, tlak na revoluční vystoupení však nepolevoval. Někdy mezi lety 1940-1942⁷³ vznikla v hnutí „zvláštní sekce“ (*an-nizām al-chāss*), vně organizace později

⁷⁰ O „skautských“ oddílech Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 101-102, 166-172; Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 200-204. Vlastními mládežnickými a paramilitárními uskupeními disponovala v tehdejší Egyptě většina masových stran a hnutí.

⁷¹ Patrně nemůže uniknout podobnost s militaristickým étosem a organizační strukturou evropských fašistických hnutí. Bratrstvo, stejně jako další egyptské skupiny, bylo fašizujícími trendy silně ovlivněno, ačkoli al-Bannā se snažil odlišit, když tvrdil, že zatímco fašismus (a komunismus) je založen na čistém militarismu, islámu je vzdálena surová agresivita, neboť přestože „posvětil sílu, preferuje mír.“ Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 167. O brigádách Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 172-176; Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 196-197.

⁷² Systém rodin viz Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 32-33, 195-200.

⁷³ Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 180 klade vznik „tajného aparátu“ do roku 1940 a považuje jej primárně za prostředek ulevení sílicímu vnitřnímu tlaku na ozbrojenou akci. Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 30 datuje založení „tajného aparátu“ koncem r. 1942 či začátkem r. 1943 a spojuje jej se zahájením vládní represe proti hnutí. Mendel, M. (1994). *cit.d.*, s. 100 uvádí jako rok založení „tajného aparátu“ r. 1942. Zollner, B. (2009). *cit.d.*, s. 12 upozorňuje, že výcvikové tábory poskytující instruktáž pro guerillové válčení Bratři provozovali už od r. 1936, kdy se v nich připravovali dobrovolníci vysílání do Palestiny.

známá jako „tajný aparát“ (*al-džihāz as-sirrī*), ozbrojené křídlo připravující se na záškodnický boj a využívané jako nástroj „obran“ hnutí před vládními autoritami. Jeho členové operovali v přísném utajení a jednotlivé buňky jednaly nezávisle na sobě. Šéf tajného aparátu byl přímo podřízen Hasanovi al-Bannā, generální vůdce však nad činností ozbrojeného křídla během doby velmi pravděpodobně ztratil značnou míru kontroly. S tajným aparátem se nerozcházel v otázce cílů (vypuzení Britů a nátlak na domácí vládu), obával se však jeho taktické nevyzrálosti, která mohla ohrozit Bratrstvo samé. Téměř celé další desetiletí balancoval mezi horlivostí extremistů dychtivých akce a vlastním pragmatičtější přístupem, k němuž velel pud sebezáchovy. Tušil, že živelná sabotážní činnost, kterou aparát nakonec rozjel, přivolá na hnutí represi vládní moci, a zdráhal se obětovat dosavadní zisky i reálnou šanci dosáhnout cílů postupnými kroky krátkozrakým „vášním.“ Netrpělivé radikály se snažil uspokojit zastřenou rétorikou o budoucích „bitvách“, přímé konfrontace s vládou se však snažil vyvarovat. Znovu a znovu ujišťoval o nevyhnutelnosti úspěchu islámské mise, zdůrazňoval ale, že ho nemůže být dosaženo nezodpovědným avanturismem, nýbrž trpělivostí, uvážlivostí a gradualismem. Násilná stopa, kterou po sobě zanechal tajný aparát, byla však výrazná.

1.8. Antikolonialismus a islámský nacionalismus

Evropská mocenská dominance, její politické a ekonomické projevy a kulturní vlivy nahlodávající autoritu islámu činily jedním ze stěžejních elementů ideologie Muslimských bratří bojovný antiimperialismus. Úkolem islámské reformy mělo být vytvoření duchovních i hmotných předpokladů pro zlomení cizí hegemonie a obnovení nezávislosti ve všech jejích aspektech. Bratři si záhy osvojili zlostnou rétoriku namířenou jak proti britské moci, tak proti domácím elitám, které by snad pro uhájení nebo zisk vládních pozic byly připraveny s ní spolupracovat. Naléhání Britů a ochota egyptských autorit zahájit represi hnutí v okamžiku, kdy jeho agitace začala vážněji ohrožovat jejich zájmy, utvrdily Bratry v přesvědčení, že vnější imperialisté i jejich domácí „agenti“ jsou nepřáteli, kteří v touze po zachování vlastní mocenské převahy učiní vše pro ztroskotání islámské mise. Podezření ze snahy udržovat islámské země v politické, ekonomické a kulturní závislosti se nevyhýbalo ani mezinárodním organizacím a dalším „nástrojům“ západní nadvlády (SN, OSN a její rozvojové aktivity nebo programy pomoci či „asistence“, které vtahovaly režimy třetího světa do klientského postavení vůči novým supervelmocem). Motivace západní civilizace k údajnému úsilí o „vymazání“ islámu přitom nebyla v očích Bratří vedena pouze praktickými ohledy (znemožnit vzestup síly, která by mohla být schopna obnovit suverenitu islámského světa), nýbrž měla

také ideovou a mentální složku: materiální rozpínavost se z pohledu Bratří spojila s letitou nenávistí k islámu a zrodila novou éru západního imperiálního „křížáctví“.⁷⁴

Odpor k vnější mocenské kontrole Bratří sdíleli s širokým spektrem Egyptanů. V zemi získávaly ohlas nacionalistické tendence a bylo příznačné, že nacionalistická témata mohutně rezonovala už v raných textech Hasana al-Bannā. Vůdce Bratří se tu podobně jako v několika dalších případech pokusil vypořádat s novodobým konceptem jeho přeformulováním do islámské verze. Ideologie hnutí byla v řadě ohledů referenčně islamizovaným egyptským nacionalismem: Egypt coby vedoucí politická i intelektuální síla islámského světa hrál ve vnímání Bratří mezi islámskými zeměmi vždy výjimečnou úlohu a pozvednutím pochodně islamizační reformy se jí měl chopit i nyní. Od geograficky limitovaného sekulárního nacionalismu však nacionalismus Muslimských bratří odlišovalo zdůvodnění a panarabské, resp. panislámské konotace.⁷⁵ V kompletnější a ušlechtlejší formě, než jakou mohla přinést imitace jeho západní varianty, nacházel al-Bannā jeho zakotvení v islámu. Na moderním patriotismu (*watanīja*; ve smyslu oddanosti zemi či vlasti) i nacionalismu (*qawmīja*; ve smyslu oddanosti společenství lidí) identifikoval pozitivní i negativní kvality: pokud se těmito pojmy míní láska k zemi, snaha o její osvobození, obrana její nezávislosti, posilování pout, které spojují její obyvatele – bez ohledu na náboženskou skladbu – v kolektivním úsilí o společný prospěch, touha po „požehnaném“ dobývání, hrdost na slavnou minulost předků, pocit sounáležitosti vůči ostatním členům komunity nebo realizace společných cílů, pak jsou posvěcenými prvky islámu. Z islámského hlediska neakceptovatelné je naopak ožívování předislámských způsobů a snaha vytlačit islámské dědictví přepjatým etnonacionalismem a rasismem („nacionalismus pohanství“)⁷⁶ nebo politika rasové (či jiné) nadřazenosti spojená s nehumánním útlakem jiných ras a národů („nacionalismus agrese“).⁷⁷ Islám muslimům brání definovat národ, resp. nacionalismus, geograficky, etnicky nebo rasově, protože *'ummu* pojí pouto víry. Islámský patriotismus není vymezen teritoriální hranicí, vztahuje se na „každý kousek země, na níž se vyskytuje muslim.“ Úzké sekulární pojetí nacionalismu podle Bratří přineslo zbožnění materiálního národa definovaného regionem, etnikem či rasou a vedlo

⁷⁴ Náboženskou disputaci s křesťanstvím Bratří – snad s výjimkou Sajjida Qutba jakkoli i ten se zabýval spíše společenskými rozměry obou náboženství – nerozvíjeli. Západ byl v zásadě vnímán jako materialistická civilizace, která se žité náboženské víry zřekla, ve které nicméně přežívá expanzivní „křížácký“ duch. „Křížácké“ motivy začaly být – opět především zásluhou Qutba – v textech islamistů intenzivně užívány od konce čtyřicátých let.

⁷⁵ Pojetí nacionalismu u Muslimských bratří viz Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 79-80; Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 264-270. Vliv moderního nacionalismu na myšlení Bratří může ilustrovat i jejich volné zaměňování pojmů *watan* (vlast, národ, má blíže ke geografickému vymezení) *qawm* (národ, lid) a *'umma* (celomuslimské společenství definované nábožensky).

⁷⁶ Vymezení vůči lokálním sekulárním hnutím, které se vzhlížely ve starověké éře, zatímco arabsko-islámské období historie záměrně vytěšňovaly (faraonismus, fénicismus, syrianismus), a moderním „progresivistickým“ sekulárním nacionalismům, které se potlačováním islámské identity pokoušely modelovat své země po západním vzoru (kemalovské Turecko). V Egyptě reprezentoval snahu identifikovat zemi se západní civilizací především kulturně-modernistický proud Tāhā Husajna.

⁷⁷ Předcházející viz al-Bannā, H. (2006). *cit.d.*, s. 63-72.

k destruktivnímu štěpení a bojům. Islámský nacionalismus naproti tomu přesáhl geografické hranice i různost barev, ras a jazyků a směřuje k internacionální jednotě lidstva. Hierarchie vzájemně se posilujících sfér loajality – jak ji formuloval al-Bannā – tak postupovala od egyptského patriotismu přes arabismus po loajalitu k celému „islámskému národu.“ Egyptský patriotismus stejně jako panarabský nacionalismus měly svoji důležitost, ale oba sloužily vyššímu zájmu: islámskému nacionalismu a skrze něho internacionalismu islámu, který sjednotí lidstvo. Muslimští bratři byli těmi nejhorlivějšími egyptskými patrioty i arabskými nacionalisty, nikoli však pro Egypt samotný, nýbrž proto, že egyptská nezávislost byla podmínkou islámské reformy, a nikoli pro samoučelné sjednocení Arabů, nýbrž proto, že arabská jednota byla předpokladem jednoty islámské. První krok měl spočívat v osvobození Egypta i všech ostatních islámských zemí. Arabské a islámské státy pak měly usilovat o sblížení a spolupráci. Až by se v nich prosadila islámská reforma, mohl být jako výraz politické, kulturní a civilizační jednoty obnoven institut chalífátu. Odtud se pak islám, resp. vláda „islámského národa“, měla šířit do zbytku světa.

Jakkoli bylo naléhavějším úkolem obnovení svrchovanosti islámských zemí a potenciální islámská expanze mohla být jen předmětem vzdálené budoucnosti, univerzalistické nároky islámu byly pro Hasana al-Bannā tématem. Bratři se souvěřce pokoušeli probudit z letargie připomínkami zašlé slávy islámského impéria a impozantních výbojů raného islámského státu. Povinností muslimů nemělo být pouze navrácení velikosti islámskému národu, ale výhledově také úsilí o islamizaci světa.⁷⁸ Motivem islámského expanzionismu přitom neměla být materiální chtivost, zvyšování vlastního blahobytu nebo touha po ovládnutí jednoho národa druhým z důvodu arogantně přivlastněného pocitu etnické, rasové či civilizační nadřazenosti (jak se to předpokládá u západních mocností), nýbrž naplnění spásonosné mise, která povede lidstvo k dobru, pravdě a spravedlnosti. Islámský imperialismus nemá v historii imperialismů obdoby, neboť muslim nebojuje pro osobní obohacení nebo ve jménu parochiálních loajalit, ale pro Boha a světlo islámu. Islámské impérium (jehož nadřazenost byla Hasana al-Bannā legitimní a božsky posvěcená) má sloužit humanitě univerzálním rozšířením islámu a sjednocením lidstva ve zbožnosti a bratrství.

Bez ohledu na potenciálně světovládné aspirace islámského společenství, prozaičtější a aktuálnější výzvou, na které Bratři mohli osvědčit své panarabské a panislámské cítění, byla palestinská otázka. Angažmá v ní bylo pro Bratry patrně nejvýraznějším raným „zahraničně-politickým“ počinem. Židovská kolonizace Palestiny byla vnímána nejen jako přímé ohrožení

⁷⁸ Právo islámu na absolutní světovou dominanci viz al-Bannā, H. (2006). *cit.d.*, s. 86-101, 112-114, 176-180. Mělo jít o univerzální rozšíření islámského řádu a globální panství *'ummy*, nikoli nutně vynucenou konverzi nemuslimů.

jejího arabsko-islámského obyvatelstva, ale v širší perspektivě také jako společný projekt mezinárodního sionismu a západního imperialismu, jehož cílem je vsadit do samého srdce islámského světa základnu, z níž bude možné jej dále pokořovat. Během arabské revolty proti britské mandátní správě a židovské imigraci v Palestině v letech 1936-39 Bratři spustili intenzivní protisionistickou a protibritskou agitaci v mešitách a rozsáhlou kampaň finančních sbírek, peticí a demonstrací na podporu palestinských Arabů. Součástí byly i výzvy k bojkotu židovských obchodů. Organizován byl také na nákup zbraní a výcvik dobrovolníků. Do první arabsko-izraelské války v letech 1948-1949 se Bratři zapojili násilnými útoky na egyptskou židovskou komunitu a účastí ozbrojených aktivistů v palestinských bojích.⁷⁹

1.9. Eskalace a první rozpuštění

Po druhé světové válce se Egypt ocitl ve stavu zárodečné občanské války všech proti všem. Hlavní role náležely Paláci s jeho „minoritními“ vládami, *al-Wafd* a Muslimskému bratrstvu. *Al-Wafd* postupně ztratila mnoho ze svého image populární nacionalistické strany. Naopak Bratrstvo, které mělo v roce 1936 přes stovku a roku 1941 kolem pěti set místních organizací, vyrostlo v mohutnou masovou sílu disponující v roce 1944 více než tisícovkou a v roce 1949 dvěma tisícovkami místních poboček čítajících přes půl milionu aktivních členů, většinou mladých vzdělaných urbanizovaných příslušníků střední třídy.⁸⁰ Poválečná ekonomická krize a sociální chaos mu byly významnými zdroji nových rekrutů. Bratrstvo se výrazně prosadilo ve studentském hnutí a v odborech, kde soupeřilo o vliv s *wafdisty* a komunisty. Tajný aparát, který se rozvinul v poloautonomní strukturu, nad níž měl al-Bannā jen velmi nejistou kontrolu, se angažoval v sabotážních a teroristických aktivitách namířených proti britským vojákům, cizincům i vládním cílům a měl podstatný podíl, třebaže zdaleka nebyl osamocen, na otřesech politického násilí, které definitivně rozložilo vládu práva i degenerující režim. Al-Bannā oficiálně odmítal násilné praktiky a třebaže štvavá kampaň Bratrstva vůči vládním autoritám pokračovala, snažil se s nimi udržovat kontakt: v hořkém soupeření dvou největších masových subjektů – Muslimských bratří a *al-Wafd* – se nacházel v dočasném a oboustranně účelovém spojení s menšinovými vládami *Sa'distické* strany proti alianci *wafdistů* a komunistů.⁸¹ Během roku 1948 ale vláda v důsledku stupňujících se násilností a teroristických akcí proti židovským cílům, se kterými bylo hnutí spojeno, nakonec seznala, že potenciální

⁷⁹ Ačkoli nepostrádala „autentickou“ islámskou komponentu, jádro protizidovské propagandy Bratří představovaly zejména variace na klasická témata evropského antisemitismu. Ujaly se zvláště spiklenecké teorie a motivy socio-ekonomického a socio-kulturního „záškodnictví“ naroubované na zpřítomnělý koránský obraz židů jako osnovatelů protiislámských intrik.

⁸⁰ Početní růst hnutí viz Lia, B. (2006). *cit.d.*, s. 151-152, 256; Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 328-329.

⁸¹ Historický nástin období, v němž se Bratrstvo i *al-Wafd* pokoušely prosadit jako vedoucí síla národního hnutí a negování v této snaze konkurentem se vzájemně vinily z jeho „zrady“, viz Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 37-52.

nebezpečí ze strany Bratří i jejich konkrétní příspěvek k destabilizaci země jsou pro ni dále netolerovatelné. Ačkoli Bratrstvo nemělo reálnou sílu a al-Bannā v danou chvíli patrně ani záměr uskutečnit revoluční převrat, Společnost muslimských bratří byla vládním nařízením z prosince 1948 rozpuštěna a v následném procesu obviněna ze zločinného spiknutí s cílem násilného svržení vlády prostřednictvím systematického teroru. Odpovědí byl vražedný atentát člena tajného aparátu na premiéra Mahmūda Fahmīho an-Nuqrāšīho Pašu. Al-Bannā se ještě snažil rozhodnutí zvrátit a veřejně odsoudil an-Nuqrāšīho vraždu i násilnosti obecně, odmítal však odpovědnost vedení nebo organizace jako celku a vinu přičítal nezodpovědným jedincům, resp. těm, kteří svými činy přivodili jejich „reakci“.⁸² Vládu to nepřesvědčilo: za stovkami aktivistů hnutí se zavřely brány internačních táborů a odvěta zasáhla i samotného generálního vůdce – v únoru 1949 byl Hasan al-Bannā zavražděn příslušníky tajné policie.

Více než rok trvající období zatýkání, věznění a procesů před vojenskými soudy Bratři přežili díky spolehlivé síti pevných osobních a ideologických pout. Po nástupu vlády *al-Wafd* na počátku roku 1950 represe polevila. Rozsudky ve dvou nejvýznamnějších soudních procesech přinesly hnutí jednoznačné vítězství: verdikty fakticky přijaly verzi obhajoby, když stanovily, že teroristické činy byly dílem jednotlivců, za něž organizace nenese odpovědnost, a její obvinění ze spiknutí proti vládě shledaly jako nepodložené. Bratrstvu se znovu podařilo nabýt status trpěné kvazilegality. Jmenování nového vůdce, umírněného kariérního soudce Hasana al-Hudajbīho, který měl být přijatelný pro okolí a jako kompromisní osobnost nespojená s žádným z proudů uvnitř hnutí mu zajistit relativní jednotu, však po r. 1951 dále zvýraznilo rozkol mezi tajným aparátem a zbytkem organizace, když se ukázalo, že al-Hudajbī, jehož autorita se nemohla měřit se zakladatelským charismatem předchůdce, zpochybňuje nejen taktiku, ale samotný princip existence tajné ozbrojené složky.⁸³ Nacionalistické vášně v zemi kulminovaly ve formování národněosvobozeneckých bojůvek a živelných nepokojích pogromového charakteru, opět za vydatné účasti tajného aparátu. Vnitřní krize a dezintegrace hnutí i země se prohlubovaly a čekaly na radikální rozuzlení.

⁸² O eskalaci vedoucí k rozpuštění hnutí i následném procesu s jeho členy podrobně Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 58-79; snaha Hasana al-Bannā vyvinut sebe i hnutí in týž: s. 68-70. Otázka přímé účasti Hasana al-Bannā na teroristické činnosti tajného aparátu zůstává nevyjasněna. Al-Bannā musel buď vystupovat dvojace, nebo ozbrojené křídlo nebyl schopen ovládat. S ohledem na jeho schopnost taktického rozvažování mohla mít jeho tvrzení o svévolných akcích jednotlivců konajících nezávisle na příkazech vedení svou kredibilitu, všeobecné odpovědnosti však jako generální vůdce mohl stěžejí uniknout.

⁸³ O okolnostech nominace al-Hudajbīho na post generálního vůdce viz Zollner, B. (2009). *cit.d.*, s. 16-22; Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 84-88. Ztráta Hasana al-Bannā zastihla Bratrstvo ve stavu vnitřního napětí a nejednoty. Po jeho smrti soupeřilo o vedení hnutí několik osobností reprezentujících odlišné tendence v rámci organizace. Nejvýraznějším adeptem nástupnictví byl někdejší šéf tajného aparátu a od roku 1947 zástupce generálního vůdce Sālih al-ʿAšmāwī. Jeho jmenování by definitivně potvrdilo militantní kurz, volba kteréhokoli ze silných kandidátů reálně hrozila rozštěpením hnutí. Bratrstvo potřebovalo očistit svůj profil od terorismu, zachovat zdání jednoty a rehabilitovat se v očích vlády i obyvatelstva. Nominace al-Hudajbīho, který měl coby vysoce postavený a vážený člen soudnictví přístup do nejvyšších pater establishmentu, byla považována za nezbytný avšak dočasný kompromis, který měl hnutí pomoci napravit reputaci a dosavadním vůdcům umožnit udržet si za zády relativního nováčka svoji moc.

2. Reformou nebo revolucí?

2.1. Kontext: Gamāl 'Abd an-Nāsir a politika „arabského socialismu“ 1952-70

Dne 23. července 1952 se v chaosem zmítaném Egyptě převratem chopila moci armáda. Hnutí Svobodných důstojníků, které puč provedlo, nejprve z taktických důvodů postavilo do popředí konzervativnější a obecně respektovanou osobnost generála an-Nagība, skutečným hybatelem dění byl však od počátku ambiciózní plukovník Gamāl 'Abd an-Nāsir. V rámci demontáže poraženého režimu revoluční vláda během dvou let zrušila monarchii, vyhlásila republiku, neutralizovala činnost parlamentu a zakázala působení politických stran. 'Abd an-Nāsir během téže doby vymanévroval své konkurenty, rozdrtil opoziční skupiny a po roce 1954 stanul osamocen v čele sekulárně orientované národně-revoluční vojenské diktatury.

Ve shodě s modelem častým v zemích, které v 50. a 60. letech 20. století prošly procesem dekolonizace, nový egyptský režim byl budován na bázi autoritářského populismu.¹ Zatímco v první fázi ideově a propagandisticky těžil z témat převzatých od opozičních hnutí z éry před revolucí (antiimperialismus, potřeba eliminace ekonomické a sociální nespravedlnosti a privilegovaných pozic cizinců, minorit a velkých pozemkových vlastníků, vytvoření rovných příležitostí pro střední a nižší vrstvy Egyptů apod.), postupně se eklektická směsice antikoloniálního nacionalismu a populisticky laděného sociálně-ekonomického progresivismu transformovala do oficiální ideologie arabského socialismu. Potřebou vytvoření silného a nezávislého státu, dosažení ekonomické modernizace a zajištění spravedlivější redistribuce bohatství byl zdůvodněn centralizovaný systém moci, který tvrdě potíral jakékoli projevy opozice. Všechna fóra potenciální mobilizace protirežimního odporu se ocitla ve státních rukách. Nezávislá politická uskupení byla rozpuštěna, profesní sdružení i studentské svazy podřízeny důsledné státní kontrole. Veškeré organizované zájmy byly svedeny do jednotné režimní fronty postupně známé jako Sbor osvobození (*Haj'at at-tahrīr*; 1953-58), Národní svaz (*al-Ittihād al-watanī*; 1958-61) a Arabský socialistický svaz (*al-Ittihād al-ištirākī al-'arabī*; od 1962). Došlo k reformě al-Azharu, na půdu univerzit byly vyslány bezpečnostní síly a 'ulamā' i řadoví kazatelé byli podrobeni dohledu bezpečnostních agentů.

Faktické zmizení opozičního aktivismu mezi lety 1954-67 ale nebylo zapříčiněno pouhým zaškrcením veřejného života a bezohlednou represí. Režim se po dlouhou dobu těšil široké

¹ Charakteristika 'Abd an-Nāsirova režimu viz např. Hinnebusch, R. (1990). *The Formation of the Contemporary Egyptian State from Nasser and Sadat to Mubarak*. In: Oweiss, I. (ed.). *The Political Economy of Contemporary Egypt*. Washington DC: Georgetown University.; Hinnebusch, R. (1985). *Egyptian Politics Under Sadat: The Post-Populist Development of an Authoritarian-Modernizing State*. Cambridge: Cambridge University Press.; Waterbury, J. (1983). *The Egypt of Nasser and Sadat: The Political Economy of Two Regimes*. Princeton: Princeton University Press.

společenské podpoře, v níž vedle 'Abd an-Nāsirova osobního charismatu a asertivního přístupu k zahraniční politice (propagandisticky vděčné završení procesu stahování britských jednotek, znárodnění Suezů a morální vítězství v suezské krizi, mezinárodní diplomatická aktivita, vůdcovská role v arabském světě) hrála podstatnou úlohu také dočasně úspěšná strategie kooptace. Zlomení politické a ekonomické moci někdejší elity doprovázela politika zvyšování životní úrovně dříve znevýhodněných složek populace, která režimu získávala popularitu u mas. Vláda zavedla subvence na potraviny, energie a bydlení, byla zpřístupněna bezplatná zdravotní péče a vysokoškolské vzdělání a každému vysokoškolákovi přislíbeno zaměstnání ve státním sektoru. Nacionalistickou mobilizací a ambiciózními sociálními reformami zacílenými na mladou urbanizovanou střední a nižší střední třídu se 'Abd an-Nāsirovi podařilo podchytit právě tu část společnosti, která před revolucí tvořila jádro opozičního hnutí a z níž se rekrutovalo i nemalá část sympatizantů Bratrstva. Islamistická výzva, režimem prezentovaná jako reakční tmářství, jakoby byla v ovzduší široce přijímaného sekulárního nacionalismu náhle a jednou provždy zapomenuta.

Na politickou loajalitu kooptovaných vrstev však bylo možné spoléhat jen, dokud se rozmáchlé slogany alespoň částečně setkávaly s realitou a politika režimu přinášela výsledky. Kolem poloviny 60. let ale začínalo být zřejmé, že se enormně přetížený stát vyčerpává. Revoluční entusiasmus vyprchal, dostavil se ekonomický útlum, přebujelá administrativa přestávala být schopna vstřebávat rostoucí armádu absolventů, kteří se zoufale snažili udržet si hýčkaný status příslušníka střední třídy, tradiční neduhy klientelismu a korupce vysávaly potenciál meritokratického vzestupu. Mládež začala jevit známky deziluze a resentimentu. Potupná porážka od Izraele v roce 1967 dala kumulující se frustraci otevřeně propuknout. Na univerzitách se obnovilo studentské hnutí, které protestní vlnu přeneslo do ulic, a 'Abd an-Nāsir byl poprvé za dobu své vlády nucen k ústupkům. Vzdouvající se neklid se mu ale už zadusit nepodařilo, a když v roce 1970 zemřel, atmosféra v zemi opět vřela.

Pro Muslimské bratrstvo, v době revoluce dezintegrovanou ale stále ještě nejmohutnější egyptskou nábožensko-politickou organizací, která při své orientaci na stejný společenský sektor byla pro nový režim až příliš nebezpečným konkurentem, se 'Abd an-Nāsirova vláda stala ponižujícím obdobím zklamaných nadějí a traumatizující perzekuce. Tvrdý úder režimu rozbil Bratřím sociální síť i organizační soustavu a na bezmála dvě desetiletí je zahnal do podzemí. Rozporuplný odkaz Hasana al-Bannā se v těchto podmínkách rozštěpil do dvou základních linií: nekonfrontační reformistické a militantně revoluční. Na sklonku 60. let, kdy doznávala druhá fáze vládní represe proti hnutí, už ale byla socialistická verze sekulárního

nacionalismu, která na dvacetiletí ovládla arabský svět, za svým zenitem. Její selhání otevřelo dveře hledání alternativ, z nichž se jako nejvitálnější opět projevila ta islamistická.

2.2. Dezintegrace a likvidace hnutí

Společnost Muslimských bratří stejně jako většina egyptské populace převrat Svobodných důstojníků přivítala s nadšením. Bratři byli po řadu let s důstojnickým disentem v armádě v přímém kontaktu² a doufali, že jeho vystoupení proti stávajícímu pořádku přinese vládu postavenou na islámských základech a zajistí realizaci cílům hnutí. Aspirovali na roli „lidové“ síly revoluce, viděli se v úloze duchovního, morálního a ideologického inspirátora jejich vykonavatelů a arbitřů jejich legitimacy. První kroky nově ustavené Rady revolučního velení (RRV) přijali s povděkem, vzájemná neslučitelnost představ hnutí a záměrů RRV, resp. jejího radikálního křídla v čele s ‘Abd an-Nāsirem, však pod fasádou vřelých vztahů záhy nastoupila kurz osudového střetu.³ Během roku 1953 vystřídal počáteční období váhavé kooperace tvrdý mocenský boj. Hluboká antipatie se vytvořila zejména mezi ‘Abd an-Nāsirem a al-Hudajbim. Al-Hudajbího rezervovaný postoj k revoluční vládě, jeho kritika výjimečného stavu, boj s těmi příslušníky hnutí, kteří projevovali zájem o spolupráci s revolucí, konzervativnější přístup k pozemkové reformě a neochota nechat se pohltit jednotnou režimní organizací byly pro ‘Abd an-Nāsira výrazem zrady národa a revoluce, kterou si osoboval zastupovat. Na jeho cestě za absolutní mocí bylo nepoddajné Bratrstvo nejvážnějším mocenským soupeřem, jedinou zbývající nekontrolovanou silou a poslední výraznou a netolerovatelnou překážkou pro získání loajality celého národa.

Boj Bratrstva s novým režimem se odehrával na pozadí pokračující vnitřní dezintegrace a paralyzace hnutí. Mezi generálním vůdcem a vlivnou skupinou zasloužilých veteránů, často militantních vůdců tajného aparátu, kteří se považovali za elitu hnutí a mohli se opřít o pevnou a neprůhlednou strukturu, se vytvářela nepřekonatelná osobní a názorová propast. Hasan al-Hudajbí byl povahovou antitezí svého předchůdce. Jakkoli přesvědčený a oddaný, na rozdíl od charismatického, energického a vášnivého Hasana al-Bannā, al-Hudajbí byl rezervovaný a seriózní, s přirozenou nechutí k živelným výstupům, výtržnostem a násilí. Jeho neshody s odpůrci v řadách organizace nabývaly esenciální povahy. Al-Hudajbí zdůrazňoval

² První kontakty mezi hnutím a armádními nespokojenci spadaly do počátku čtyřicátých let., kdy byl al-Bannovou styčnou osobou v armádě budoucí člen revoluční junty a pozdější prezident Anwar as-Sādāt. Intenzivní styky pokračovaly i po válce. Spřátelení armádní činitelé dodávali Bratřím zbraně a pomáhali s výcvikem dobrovolníků vysílaných do Palestiny a zóny Suez. Někteří členové hnutí Svobodných důstojníků byli aktivními členy Bratrstva. Přímá účast Bratří na puči však nebyla významná, přestože minimálně část vysoce postavených příslušníků hnutí a vůdci tajného aparátu, kteří projevovali revoluční sklony, patrně byli do plánu zasvěceni a přislíbili spolupráci. Předrevoluční vazby Bratrstva a armádních důstojníků a otázka účasti Bratří na převratu viz Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 96-104; Zollner, B. (2009). *cit.d.*, s. 26.

³ Vývoj vztahu mezi Bratrstvem a revolucí viz Zollner, B. (2009). *cit.d.*, s. 25-36; Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 105-151.

duchovní a vzdělávací roli hnutí, odmítal existenci tajného aparátu jako nástroje politického násilí⁴ a hodlal jej rozpustit v systému rodin.⁵ Opatrný byl také ve vztahu k politickému aktivismu. Primární úlohu Bratří spatřoval ve výchově a oporu hledal v původní tezi, že hnutí by mělo usilovat o politickou moc teprve, až bude společnost připravena přijmout principy, které hlásá. K islámskému řádu chtěl dospět postupným vývojem zevnitř, skrze společenskou obrodu a legální cestou reforem v rámci systému. Za dané situace preferoval odstup od RRV a nebyl nadšen pro účast na revoluční vládě. Jeho osobní vlastnosti, střízlivý až chladný přístup, byrokratický styl vedení organizace, přátelské vztahy s některými protagonisty starého režimu a akcentace některých, resp. potlačování jiných aspektů ideologie, mu u části Bratrstva nedovolily získat si důvěru a respekt a co bylo zásadnější – byly považovány za odchýlení se od prvotních principů hnutí a znevážení odkazu předchůdce. Autoritativní vedení a arbitrární rozhodování (al-Hudajbī se systematicky snažil prosadit do vedoucích orgánů své stoupence na úkor starých členů) u Hasana al-Bannā tolerované spontánní důvěrou v jeho poslání, bylo v případě odcizeného al-Hudajbīho pro část členů diktátorským zneužíváním moci a poslušnost vůdci měla být nyní relativizována „demokratizací“ hnutí.⁶ Al-Hudajbī byl kritizován ze všech stran: režimem, který dráždila jeho nechuť oddat se novému řádu i požadavek být jako reprezentant masového hnutí konzultován v otázkách národního významu, tajným aparátem, k němuž se přidávali mladí radikální členové, těmi Bratry, kteří byli blízcí RRV a chtěli se aktivně podílet na vládě, i skupinou antielitářů, kteří se obávali, že pod al-Hudajbīho vedením hnutí ztratí svůj masový charakter.⁷ V době předcházející rozhodujícímu střetu s režimem tak bylo Muslimské bratrstvo stravováno hořkým bojem zneprátelených frakcí soupeřících o kontrolu nad hnutím a nacházelo se v pokročilé fázi rozkladu.

Vrcholné stadium konfliktu přinesl rok 1954. V lednu vláda nejprve nařídila rozpuštění hnutí. ‘Abd an-Nāsīrova propaganda pak se záměrem využít dlouho podporovaný rozkol v řadách Bratrstva spustila agresivní kampaň proti al-Hudajbīmu a jeho frakci. Vůdce Bratří

⁴ „Není utajení ve službě Bohu a není terorismu v náboženství“ bylo výmluvným vyjádřením jeho postoje. Viz Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 88. Al-Hudajbī nebyl příznivcem ozbrojené akce vůči domácí vládě a dokonce ani vůči Britům.

⁵ Neúspěšná snaha o rozpuštění a následný pokus o reorganizaci tajného aparátu pod vedením osob věrných generálnímu vůdci viz Ashour, O. (2009). *The De-radicalization of Jihadists. Transforming Armed Islamist Movements*. New York: Routledge, s. 64-73; Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 119, 124-125.

⁶ Al-Hudajbīho osobnost, styl a původ vnitřních rozepří viz Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 86-88, 116-125; Zollner, B. (2009). *cit.d.*, s. 21-23, 32.

⁷ Nejhlásitějším al-Hudajbīho oponentem v rámci hnutí byl bývalý šéf tajného aparátu a osobně dotčený *muršidūv* rival Sālih al-‘Ašmāwī podporovaný svým nástupcem v čele ozbrojené složky ‘Abd ar-Rahmanem as-Sanaďim a některými dalšími veliteli ozbrojeného křídla. Al-‘Ašmāwī i as-Sanaďi odmítali al-Hudajbīho vizi hnutí, hájili militantní činnost tajného aparátu a sabotovali jeho pokusy vyvést jej na světlo, byli nakloněni RRV a v koordinaci s ‘Abd an-Nāsīrem usilovali o odstranění al-Hudajbīho z pozice generálního vůdce. Jejich vyloučení z řad organizace na konci roku 1953 nepřátelství tajného aparátu jen vystupňovalo. Sám al-Hudajbī po první fázi vládní represe svolil k zachování tajného aparátu za předpokladu, že bude reorganizován pod vedením jemu oddaných lidí, výzvy některých členů k ozbrojené demonstraci síly nebo vystoupení proti režimu však odmítal. Viz Ashour, O. (2009). *cit.d.*, s. 68-73; Zollner, B. (2009). *cit.d.*, s. 32-35; Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 119-125.

byl vykreslován jako kontrarevoluční zrádce, který je napojen na struktury starého režimu, svádí hnutí z původní cesty (která měla končit v právě probíhající revoluci) a za zády vlády se paktuje s imperialisty a kapitalisty. Ve hře zřejmě byla i varianta eliminace al-Hudajbího skupiny a rekonstituce hnutí pod vedením těch, kteří vůči režimu jeví větší vstřícnost.⁸ 'Abd an-Nāsirovi se ale nakonec naskytla příležitost definitivně se vypořádat s oponenty v RRV i hnutím jako celkem, když na něho byl – údajně členem tajného aparátu – 26. října 1954 neúspěšně spáchán atentát.⁹ Vedení Bratrstva a tisíce aktivistů byli pozatýkáni. V hlavní části teatrálního procesu před „lidovým tribunálem“ revoluční vlády, která Bratrstvo vinila z teroristického spiknutí za účelem svržení stávajícího režimu, bylo sedm členů hnutí včetně Hasana al-Hudajbího a 'Abd al-Qādira 'Awdy odsouzeno k smrti oběšením. V šesti případech byly rozsudky 9. prosince 1954 vykonány, al-Hudajbímu byl trest změněn na doživotí. Více než tisícovka Bratří včetně většiny členů ústředního byra byla odsouzena, další tisícovka byla zadržována bez obvinění. Veřejný obraz hnutí citelně utrpěl.¹⁰ Prezident an-Nagīb byl jako údajný spolukonspirátor zbaven úřadu a 'Abd an-Nāsir zcela ovládl pole.

Demoralizace způsobená vnitřním rozkolem a vzájemnou nedůvěrou frakcí, mimořádně tvrdá represe (kromě masového zatýkání a procesů před vojenskými soudy také mučení a těžké podmínky v internačních táborech, na něž nechvalně upozornil masakr vězňů v Liman Tura) a populistická politika nyní už nezpochybnovaného vládce měly na strukturu hnutí zdrcující dopad: organizace zmizela, masová síť se rozplynula, ti, kterým se vyhnulo zatčení, udržovali pouze neformální styky a žili ve strachu a utajení. První známky organizačního oživení se objevily až po roce 1957. Režim, jist si svým postavením po triumfu v suezské krizi, propustil krátkodobě odsouzené. Aktivita obnovující se ilegální síť, jejíž páteří byly osobní vazby, se soustřeďovaly na organizování studijních a diskuzních kroužků, finanční výpomoc rodinám vězňů, existenční zajištění pro propuštěné. Důležitá byla také ideologická výměna ve věznicích a komunikace mezi uvězněnými a Bratry na svobodě: rodinní příslušníci zadržovaných vynášeli z táborů texty, které byly formulovány pod dojmem nedávných

⁸ Viz Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 126-127; Zollner, B. (2009). *cit.d.*, s. 34.

⁹ Většina autorů nezpochybňuje, že pokus o atentát byl dílem člena tajného aparátu – o němž al-Hudajbí navzdory oficiální verzi patrně neměl tušení – někteří, např. Zollner, B. (2009). *cit.d.*, s. 37 ale s ohledem na rychlost a efektivnost zásahu proti Bratrstvu připouštějí i možnost zinscenování celé věci v zájmu likvidace hnutí i 'Abd an-Nāsirových konkurentů v RRV.

¹⁰ Na morální diskreditaci Bratrstva nepracovala 'Abd an-Nāsirova propaganda s o nic menším nasazením než represivní složky na jeho fyzickém potlačení. Veřejnost byla seznamována se šokujícími „odhaleními“ případů korupce a finančních machinací uvnitř hnutí, mravních poklesků a úchylnosti (promiskuita, homosexualita) jeho členů, „doznáními“ ďábelských plánů na barbarské zničení všeho cenného v zemi i „důkazy“ velezrádných aktivit Bratří. Úderná rétorika revolučního lynče v nich naráz rozpoznávala agenty „monarchie, starých vládnoucích tříd, Britů, Francouzů, sionistů, západního imperialismu, komunismu i kapitalismu.“ Cit. viz Mitchell, R.P. (1993). *cit.d.*, s. 152-153. Motiv Bratří jako mocichtivých rozvracečů zneužívajících náboženství a klamu v zájmu osobního prospěchu nebo ve službě cizí agendě hraje v propagandistickém arzenálu vlády ústřední roli dodnes. Příznačné je také to, že represe 'Abd an-Nāsirova režimu nejbolestněji dolehla na relativně umírněnou al-Hudajbího frakci, zatímco někdejší vůdci tajného aparátu, kteří byli odpovědní za násilí přelomu 40. a 50. let, ale sblížili se s 'Abd an-Nāsirem, se vyhnula.

událostí a stávaly se předmětem polarizovaných diskuzí. Z ožilého ducha aktivismu se zrodila Organizace 65 (*Tanzīm 65*), jejíž členstvo se stále zřetelněji ocitalo pod vlivem nového radikálního myšlení. Než však byla schopna rozvinout svůj militantní potenciál v reálnou hrozbu, 'Abd an-Nāsirův režim, znejistělý poklesem vlastní popularity, v roce 1965 znovu udeřil. Další vlna zatýkání a procesů – obsahem obvinění bylo opět vražedné spiknutí proti prezidentovi a osnování puče – za sebou podruhé zanechala tisíce uvězněných. Symbolickým vyvrcholením bylo vykonání dalších tří rozsudků smrti v srpnu 1966 – mezi popravenými byl i muž, jehož dílo se mělo stát jádrem fundamentální debaty o ideologických a strategických premisách a povaze hnutí, která vyústila až v historické schizma: Sajjid Qutb.

2.3. *Džihādem proti džāhilīji*

Zatímco 'Abd an-Nāsir v póze neohroženého garanta národní nezávislosti a progresu stoupal k vrcholu popularity, zkušenost žalářů jeho režimu dala impuls ke zrození myšlenek, které fenomén moderního islamismu posunuly do nové kvalitativní roviny. V jejich důsledku se ideově rozklížené islámské hnutí definitivně rozdělilo do dvou základních linií: umírněné, reformistické a ideologicky pragmatičtější, kterou reprezentoval hlavní proud Muslimských bratří, a radikální, revoluční a ideologicky absolutistické, kterou představovaly odštěpené skupiny. Na rozhodující ideovou a strategickou křižovatku postavily Bratrstvo vězeňské spisy Sajjida Qutba. Diskuze o nich probíhaly už v rámci Organizace 65, s novou vlnou perzekuce se vrátily za brány internačních táborů a Qutbova poprava jim dodala na intenzitě. Frakci kolem al-Hudajbīho znepokojoval kurz mladých radikálů, kteří Qutbovy myšlenky dále redukovali a vybrané pasáže četli doslova. Umírnění se snažili nabídnout vlastní islámem zdůvodněnou alternativu. Třebaže se jim nepodařilo zabránit ideologickému a organizačnímu rozvoji extrémních skupin, Muslimské bratrstvo dokázali navést směrem, kterým se ubírá dodnes. Ačkoli Qutbova doktrína se nikdy nestala určující pro politiku hnutí a jeho autorita u současných členů se váže spíše k představě morálně bezúhonného mučedníka než inspirátora praktické cesty, s jeho myšlením je třeba se seznámit, neboť to bylo právě jeho odmítnutí, resp. odmítnutí radikálních interpretací jeho díla, co dalo základ současné profilaci Bratrstva.

Sajjid Qutb během své životní dráhy prošel vícero ideovými polohami: od esejisty, básníka a literárního kritika s modernistickými a sekulárními názory přes odcizeného, antielitářsky a progresivisticky smýšlejícího angažovaného intelektuála a nezávislého islámského teoretika se zájmem o otázku sociální spravedlnosti¹¹ po ideologa radikálního revolučního islamismu,

¹¹ „Sociální spravedlnost v islámu“ (*Al-'adāla al-idžtimā'īja fī 'l-islām*) z roku 1949 byla Qutbovým prvním významným teoretickým spisem, v němž postuloval islám jako jednotný systém víry, morálky a principů sociálně-politické organizace.

jehož texty zůstávají i dnes živým inspiračním zdrojem globálně *džihādistického* hnutí.¹² Náznaky myšlenek osudově rozpracovaných během pobytu ve vězení v letech 1954-64 u něho byly přítomny už na konci 40. let. Rozčarování z 'Abd an-Nāsirova režimu ale napomohlo další radikalizaci a vedlo Qutba k tezím, které postulovaly nejen nekompromisní rozchod s existující společností a „osvobozující“ potlačení člověka v jeho totálním pokoření se Bohu, ale také nevyhnutelnost revolučního vystoupení proti bezbožné vládě. Kromě vnějších faktorů nemohly na Qutbovu myšlenkovou evoluci nepůsobit ani povahové vlastnosti: Qutb byl zádumčivý introvert s celoživotní touhou po čistotě, dokonalosti a absolutnu, hloubavý intelektuál, jehož tížila zkaženost světa. Ačkoli k oficiálnímu členství byl získán až později, svým úzkostlivým moralismem, výpady proti permissivní západní kultuře, imperialismu, egyptským privilegovaným vrstvám a společenským nerovnostem, univerzalistickým pojetím islámu a interpretací islámské historie byl již ve 40. letech velmi blízký postojům Bratří. Během studijního pobytu ve Spojených státech v letech 1948-50 se utvrdil v extrémní averzi k západnímu způsobu života. V patologickém zhnusení daleko přesahujícím meze racionální kritiky nenacházel na západní společnosti stopu lidskosti. Považoval ji za úpadkovou, hrubě materialistickou, vykořisťovatelskou, rasistickou a animální. Ducha, svědomí a odpovědnost tato z Qutbova pohledu mechanická, primitivní a surová společnost zadusila sobectvím, chtíčem a laciností a lidské potřeby redukovala na zvířecí pudy. K Muslimským bratřím se Qutb formálně připojil brzy po návratu v první polovině 50. let, od roku 1953 byl šéfem jejich propagandistické sekce a záhy vyrostl ve vůdčího ideologa hnutí. Do 'Abd an-Nāsirovy revoluce vkládal velké naděje, dočasnou diktaturu považoval za nezbytný prostředek „očisty.“ Způsob, jakým se 'Abd an-Nāsir s Bratry vyrovnal, ale nový režim v Qutbových očích zbavil jakékoli legitimacy. Ve vězeňské nemocnici v Liman Tura, kde po svém odsouzení k patnácti letům těžkých prací trávil kvůli chatrnému zdraví většinu času, formuloval pod vlivem spisů pákistánského fundamentalistického myslitele Abū'l-A'lā al-Mawdūdīho svá nejznámější díla. Obsáhlý teoretický komentář ke svatému textu „Ve stínu Koránu“ (*Fī zilāl al-Qur'ān*) a pamfletické „Milníky na cestě“ (*Ma'ālim fi't-tarīq*) jsou svědectvím o vizi islámské utopie. Qutb tu s odporem k tyranskému „panství člověka nad člověkem“ s maximálním důrazem

¹² Vývojové fáze v Qutbově životě a myšlení viz např. Musallam, A. (2005). *From Secularism to Jihad. Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism*. Westport: Praeger. Qutbově osobě, politické ideologii a vlivu na radikální islamismus je obecně věnováno nesrovnatelně více pozornosti než jakémukoli jinému představiteli širokého a barvitého islamistického fenoménu. Výběrově viz též Moussalli, A. (1992). *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*. Beirut: American University of Beirut; Khatab, S. (2006). *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah*. New York: Routledge; Khatab, S. (2006). *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb*. New York: Routledge; Kepel, G. (2003). *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*. Berkeley: University of California Press; Kepel, G. (2004). *Jihad: The Trail of Political Islam*. London: I.B. Tauris; Haddad, Y. (1983). Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival. In: Esposito, J. (ed.) *Voices of Resurgent Islam*. New York: Oxford University Press.

odmítá právo lidského společenství na autonomní správu kolektivních záležitostí a spásu nachází v dokonalém božském řádu. Únik před vezdejší nespravedlností ale neodkládá na onen svět, nýbrž nabízí pozitivní návod k nastolení „Boží vlády“ na zemi. Jeho samizdatově šířené a 1964 prvně vydané *Milníky*, které byly napsány jako ideové vodítko pro Organizaci 65¹³, se staly programovým manifestem revolučního islamismu. Některé jejich pasáže byly proti autorovi použity během procesu, který v roce 1966 vedl ke Qutbově popravě.

V manichejské teorii Qutbových *Milníků* stojí proti sobě dvě nesmiřitelné kategorie: islám a *džāhilīja*. Lidstvo, které pod vedením západní civilizace pozbylo veškerých zdravých hodnot, vrávorá na okraji propasti, odkud jej může vyvést pouze islám. Všechny člověkem vytvořené materialistické teorie a systémy, ať individualistické (kapitalismus a demokracie) či kolektivistické (ateistický marxismus jako další stupeň zkázonosné degenerace ducha), při své jednostrannosti, která není schopna naplnit lidské potřeby, z Qutbova pohledu selhaly.¹⁴ V kontrastu k nim islám je pro něho všeobjímající dokonalost, kosmická rovnováha, Boží vůlí vdechnutá harmonie, která uvádí člověka v soulad s principy Bohem stvořeného univerza a proto nejlépe odpovídá lidské přirozenosti. Islám je ryzí a originální, nesnese srovnávání ani zdůvodňování v člověkem vykonstruovaných pojmech a nemusí se ospravedlňovat odkazy na koncepty bezbožné *džāhilīje*: snaha obhajovat islám hledáním podobností s jinými systémy nebo dokazováním přítomnosti moderních principů v něm („islámská demokracie“, „islámský socialismus“ aj.) je ostudnou a defétistickou apologetikou něčeho, co žádná filosofie ani věda nepostihne.¹⁵ Islám znamená totální podrobení se svrchovanosti Boha, jehož vědění a záměry jsou mimo lidské porozumění, islám je realizací Boží vlády (*hākīmījat Allāh*) na zemi.

Džāhilīja (v původním významu předislámské období pohanské nevědomosti, Qutb ale dává pojmu zcela nový náboj, když jej – jakožto vědomé ignorování Božího vedení, které u muslimů implikuje odpadlictví – vztahuje na moderní dobu) naopak představuje lidskou vzpouru proti Boží suverenitě.¹⁶ Vzniká, když si člověk ve své nekonečné aroganci uzurpuje Boží atributy a přivlastní si autoritu určovat zákony, pravidla, hodnoty a morálku. Zakládá

¹³ Organizace 65 začala být s tichým souhlasem al-Hudajbīho formována na přelomu 50. a 60. let pod vedením čtyřčlenného koordinačního výboru v čele s 'Abd al-Fattahem Ismā'īlem. Nezastupitelnou úlohu při zajišťování komunikace a financí pro obrozující se hnutí měla také sekce Muslimských sester, kterou vedla Zajnab al-Ghazālī. Právě prostřednictvím sester byl výbor v kontaktu s Qutbem. Organizace pořádala studijní setkání, na nichž se rozebíral Korán, díla islámských klasiků i Qutbovy spisy. Sám Qutb se po svém propuštění v roce 1964 aktivně zapojil do činnosti výboru a stal se duchovním vůdcem skupiny. Organizace přijala několikaletý plán výchovného úsilí a výstavby hnutí po vzoru *Milníků*, diskutovaly se ale také vraždy některých představitelů režimu a bylo zahájeno budování ozbrojené složky. Al-Hudajbī nesouhlasil s přípravou ozbrojené akce a od Organizace 65 se později zcela distancoval. 'Abd al-Fattah Ismā'īl byl popraven spolu s Qutbem. Oživení podzemního aktivismu a vznik Organizace 65 viz Zollner, B. (2009). *cit.d.*, s. 39-43; význam obnovení ideologické debaty ve věznicích ve stejném období viz též Kepel, G. (2003). *cit.d.*, s. 26-67.

¹⁴ Qutb, S. (2005). *cit.d.*, s. 1-2.

¹⁵ Viz Qutb, S. (2005). *cit.d.*, s. 120-124, 129.

¹⁶ Charakteristika *džāhilīje* viz Qutb, S. (2005). *cit.d.*, s. 5, 74, 91, 116.

panství člověka nad člověkem, uctívání (*'ubūdīja*) lidských bytostí jinými lidskými bytostmi namísto uctívání jediného Boha.¹⁷ Tím, že si nárokuje pravomoci náležející Bohu a odvozuje své zákony z jiných zdrojů, resp. tím, že se zákonům lidského původu ochotně podřizuje, dopouští se člověk jednoho z nejzávažnějších prohřešků proti monoteismu (přidružování, stavění něčeho na roveň Boha, *širk*) a zavádí opresivní systémy, v nichž vládou sobecké choutky privilegovaných. Svržení Božích zákonů umožňuje člověku diktovat svoji vůli ostatním. Ať tak činí jednotlivec, skupina, třída, národ či rasa, přirozená rovnováha ustupuje útlaku a nespravedlnosti. Od feudalismu přes kapitalismus po marxismus, všechny systémy a ideologie, které ignorují Boží principy, stojí na dominanci jedněch a zotročení druhých. Společností *džāhilīje* je každá společnost, která se nesklání před Bohem ve víře i poslušnosti Božím zákonům.¹⁸ Všechny existující společnosti – a zde Qutb klade první kámen revoluční ideologie, když sem řadí i společnosti „takzvané“ muslimské – jsou společnostmi *džāhilīje*. Na vrcholu stojí komunistická společnost, která Boha programově popírá, klaní se Straně a lidské bytosti redukuje na úroveň zvířat či strojů. „Idolatrické společnosti“ (tj. polyteistické, animistické, dálněvýchodní) se koří jiným bohům a zákony pro ně stanovují tradiční autority či sekulární instituce na pochybném základě. Židovské a křesťanské společnosti sice neodmítají existenci jediného Boha, jeho doménu však omezily na onen svět, vykázaly jej z praktického života, upřely mu pozemskou vládu a legislativní pravomoc vložily do rukou člověka. Konečně i společnosti „takzvané“ muslimské jsou společnostmi *džāhilīje*, neboť natolik zaplevelily islámský svět *džāhilījskými* tradicemi a koncepty, že sestoupily do stavu naprosté ignorance Božího vedení. Náboženství buď otevřeně zavrhlly, nebo mu věnují jen pokryteckou slovní úlitbu, zatímco v politické, sociální a právní praxi jej opustily.¹⁹ Všechny tyto společnosti považuje Qutb za ilegální a muslimům ukládá povinnost je konfrontovat.

Mezi islámem a *džāhilījou* z Qutbova hlediska neexistuje kompromis. Jejich koexistence není možná, systém, který by byl částečně islámský a částečně *džāhilīja*, je nemyslitelný.²⁰ Snaha reformních muslimů smířit islám s některými aspekty moderní západní civilizace je pro

¹⁷ Výchozí bod Qutbovy úvahy je třeba hledat v extrémní interpretaci islámského kréda „není boha kromě Boha.“ Qutb jej chápe nejen jako vyznání Boží jednoty v teologickém, nýbrž také v politickém a sociálním smyslu. Ačkoli premisa Boží suverenity, která zasahuje i do sociálně-politického prostoru, je islámské tradici vlastní, Qutbova pozice se jeví jako zvlášť vyhraněná. Ponechává-li převažující pojetí člověku pro regulaci sociálního života alespoň dílčí prostor, Qutb trvá na tom, že Bůh je jediným legitimním zákonodárcem a člověk – kromě toho, že je povinen se jeho zákonu beze zbytku podrobit – nesmí poslouchat zákony jakékoli jiné autority. Jelikož „poslouchat“ dle Qutba znamená rovněž „uctívat“ a „sloužit“, muslimové kteří vyznávají, že není boha kromě Boha, nesmějí nejen uctívat jiné deity, ale nesmějí ani sloužit či projevovat poslušnost nikomu kromě Boha. Viz Qutb, S. (2005). *cit.d.*, s. 19-20, 54.

¹⁸ Kolektivní poslušnost Božímu zákonu je pro Qutba mnohem důležitějším kritériem islámské společnosti než individuální projevy zbožnosti. Společnost, která úctu k Bohu vytěsnila do duchovní sféry a v praktickém životě se podřizuje lidským zákonům, nemá právo nazývat se islámskou.

¹⁹ Klasifikace společností *džāhilīje* viz Qutb, S. (2005). *cit.d.*, s. 75-78.

²⁰ Qutb, S. (2005). *cit.d.*, s. 116-118.

Qutba nepřijatelná. Západní filosofie a systémy, zpučně vystavené na lidském rozumu, který si nárokuje zastupovat Boha, aniž by kdy byl schopen plně proniknout do tajemství harmonického fungování univerza, je třeba odmítnout v jejich celku. Muslimové se mohou učit od jiných na poli technických a přírodních věd, ve věcech víry, morálních standardů, mravů, hodnot, chápání účelu stvoření, vztahu člověka k jiným lidským bytostem i k Bohu a principů regulujících společenskou existenci je však pravdivý pouze světónázor islámu. Pro Qutba je islám „univerzální deklarací osvobození člověka“ z područí jiných lidských bytostí a sobeckých choutek.²¹ Toto „osvobození“ spočívá v uznání suverénní Boží vlády (*hākimīja*) na tomto světě. Člověk nemá sloužit nikomu jinému než Bohu – ustavením Boží dominance na zemi ze sebe setřese dominanci lidskou. Tím, že člověka podrobuje pouze Bohu, zbavuje jej islám v Qutbově teorii lidského panství i opresivních lidských zákonů. Vláda Božího zákona nastoluje rovnost a spravedlnost: protože Bůh nefavorizuje žádného jednotlivce, třídu nebo rasu, jeho zákon nestaví nikoho do privilegovaného postavení, aby mohl utlačovat ostatní. Ve stavu *hākimīje* nevládne žádná lidská autorita (ani duchovní či jiní „mluvčí“ Boha), ale pouze Boží zákon²², který je, zdá se, dle Qutba objektivní a nevyžaduje interpretaci. *Šarī'u* Qutb chápe jako všezahrnující, neměnný a bezchybný Bohem předepsaný univerzální systém, který zahrnuje principy víry, morálky i lidských vztahů a harmonizuje lidský život s všeobecným zákonem univerza.²³ Celistvost, vyváženost a neomylnost *šarī'y* zaručená jejím božským původem zajišťuje jednotu společnosti i všeobecně platných zásad morálky a politické, ekonomické a sociální praxe.²⁴ Člověk do božského kodexu nemůže zasahovat: legislativní tvorba či svévolná interpretace narušuje jeho přirozenou rovnováhu a zažehává společenské konflikty. Vše podstatné je s dostatečnou jasností řečeno v Koránu, a pokud je třeba užít *idžtihādu*, pak jen v přísně restriktivním rámci, který neznehodnotí čistotu zdroje.²⁵ Pouze islám může dle Qutba osvobodit člověka od despotismu a zotročení a poskytnout mu lidskou důstojnost. Jen v islámu je člověk opravdově svobodný, protože se nepodřizuje nikomu kromě Boha. Jedině civilizace islámu je z Qutbova pohledu schopna nabídnout hodnoty, které

²¹ Viz Qutb, S. (2005). *cit.d.*, s. 51.

²² Qutb, S. (2005). *cit.d.*, s. 52. Až islám se svými principy nalezne pevně ukotvený ve společnosti, bude to dle Qutba zřejmě samo svědomí a duch víry, co bude – mnohem efektivněji než donucovací opatření sekulárních vlád – zajišťovat dodržování zákona. Viz Qutb, S. (2005). *cit.d.*, s. 24-27.

²³ *Šarī'a* jako univerzální zákon viz Qutb, S. (2005). *cit.d.*, s. 83-87.

²⁴ Konkrétní formou politické organizace islámského státu se Qutb v *Milnících* nezabývá. S pohrdavou nadřazeností se však vyrovnává s výtkou neochoty jednoznačně definovat systémové detaily, kterou islamistům často předhazují jejich kritici. Snažit se precizovat islám v teorii a teprve poté jej uvádět do praxe je dle Qutba proti přirozenosti islámské metody. Udávat předem detaily systému není ani nutné (implementace islámu sama je automatickou zárukou ideální harmonie), ani možné, protože v islámu detaily vzniknou až praktickým úsilím při jeho aplikaci. Dojít na ně může, až když všichni uznají suverenitu Boha a budou ochotni podřídit se jeho zákonům. Teprve až bude společnost prostoupěna vírou a přijme islám za své vodítko, bude možno zabývat se konkrétními rysy systému a přistoupit k formulování druhotných pravidel podle praktických potřeb společnosti. Viz Qutb, S. (2005). *cit.d.*, s. 27-30, 34-37.

²⁵ Qutb, S. (2005). *cit.d.*, s. 79. Tam, kde existuje jasné koránské vyjádření, prostor pro *idžtihād* není vůbec.

umožňují rozvoj humanity, protože, jakkoli i pro ni je materiální pokrok důležitý, výše než hmotný zisk a smyslové uspokojení staví duchovní a morální vědomí.²⁶

Je-li *hākīmīja* kýženým ideálním stavem, islám dle Qutba skýtá také specifickou metodu (*minhadž*), jak k ní dospět. Třebaže Qutb představoval – mnohem opravdověji nežli Hasan al-Bannā – ideového teoretika s minimální ambicí osobního politického vůdcovství, jeho *Milnīky* byly nejen teoretickým odmítnutím existujícího řádu a vyjevením alternativní utopické vize, ale také konkrétním návodem, jak ji uskutečnit. Spis byl adresován revolučnímu „předvoji“, který měl „Boží vládu“ uvést v život. Jeho inspirací měl být Korán, metodou víra vtělená v akci, cílem ideové i materiální rozložení struktur a institucí *džāhilīje*. Qutb je nesmiřitelný vůči staletému nánosu *džāhilījské* tradice – která islám během doby v pozitivním i negativním přizpůsobovala zájmům světské moci a smiřovala s realitou života v rozlehlém a kulturně rozmanitém impériu, pro novodobé fundamentalisty však znamenala ďábelské pokroucení nedotknutelné zvěsti – a požaduje obnovení muslimské komunity „v její původní formě.“²⁷ Cesta k realizaci *hākīmīje* musí být modelována podle vzoru první muslimské generace. Jelikož úpadek těch následujících byl, dle Qutba, zapříčiněn mísením zdrojů a ochabováním nadšení, je třeba jít ve stopách Prorokových současníků, kteří čerpali z čistého pramene koránského zjevení a žitou víru transformovali v dynamické hnutí schopné měnit podmínky, které je obklopovaly.²⁸ Zjevení Koránu přicházelo postupně: zatímco v počátcích, kdy bylo zapotřebí vtisknout víru do zbloudilých srdcí, byly objasňovány duchovní a morální aspekty islámu, v pozdějším období, když už byla víra hluboce zakořeněna, vešla do praktického života a síla muslimů se upevnila do té míry, že byli schopni získat kontrolu ve společnosti, dostalo se jim zákonů, dovolení bojovat s nepřáteli a nakonec i příkazu aktivně šířit islámské poselství. První muslimové se nesmířili s prostředím *džāhilīje*, neakceptovali její ideové a morální klima a nezačlenili se do ní, nýbrž rozešli se s ní, utvořili paralelní komunitu a poté, co zesílili a jejich řady se rozrostly, vrátili se, aby rozbili její politické a sociální struktury a nahradili je vlastním řádem. Pro zlomení fyzické moci *džāhilīje* jim nestačila jen mírumilovná agitace: posvěcenou součástí Bohem předepsané metody byla také ozbrojená forma *džihādu*.²⁹

Proti novodobé *džāhilīji*, která je z Qutbova hlediska pro svou vědomou a programovou povahu ještě nebezpečnější než ta předislámská, je třeba bojovat stejným způsobem. *Džāhilīja* je všude kolem, je přítomna dokonce i v tom, co bývá považováno za islámské,³⁰ a ti praví

²⁶ Viz Qutb, S. (2005). *cit.d.*, s. 91-97.

²⁷ Qutb, S. (2005). *cit.d.*, s. 3.

²⁸ Čistota zdroje, ryzost víry a její aktivní manifestace u „unikátní“ koránské generace, k jejímuž porozumění Boží zvěsti je třeba se vrátit, viz Qutb, S. (2005). *cit.d.*, s. 9-13.

²⁹ Metoda nastolování islámu v jeho počátcích viz Qutb, S. (2005). *cit.d.*, s. 9-37, 49-62.

³⁰ Qutb, S. (2005). *cit.d.*, s. 14.

věřící, kteří chtějí ustavit islám jako vládnoucí systém, stojí před podobně revolučním úkolem jako Prorokova obec. Musí vzniknout předvoj (*talī'a*), skupina pravověrných, kteří se vnitřně zcela odpoutají od *džāhilīje*, povznesou se nad její hodnoty i praktiky, budou se stranit všech jejích vlivů, navrátí se k neposkvřnému zdroji, který není kontaminován jejími zvrácenými koncepty, beze zbytku si osvojí zásady islámského způsobu života, vtělí se v organizované hnutí a začnou budovat malou vzorovou *'ummu*.³¹ V okamžiku, kdy se proti rostoucímu počtu muslimů ve vlastním středu obrátí orgány *džāhilīje*, zatímco hnutí je stále příliš slabé na konfrontaci, předvoj se stáhne do ústraní (*hidžra*), kde prohlubuje ideály života v souladu se *šarī'ou* a dále se upevňuje. Když pak dostatečně zesílí, se vši rozhodností vystoupí proti *džāhilīji*. *Džihād* – a zde Qutb činí závěrečný krok ve formulování revoluční doktríny – musí být uplatněn v plné šíři. Protože uzurpátoři Boží suverenity se své moci dobrovolně nevzdají, ustavení Boží vlády nemůže být dosaženo pouhou misíí. Kázání a přesvědčování, které se obrací k individuálnímu svědomí a iniciuje přerod jednotlivců, může sloužit ukotvení víry, rozboření materiální podoby *džāhilīje* si však žádá fyzickou sílu a (ozbrojený) boj.³²

Qutbovo pojetí islámského *džihādu*, ačkoli v něm ještě zůstávala jistá míra vyváženosti mezi individuální kultivací víry, společenským upevňováním hodnot a silovým nastolením řádu – důležitost té které složky závisela na fázi rozvoje islámského hnutí – přineslo další posun ve prospěch ofenzivního chápání pojmu. Odráželo se to i v mesianisticky výbojném vztahu k nemuslimskému světu. *Džihād* dle Qutba nemůže skončit ustavením islámské vlády v konkrétní zemi. *Džihād* musí být veden až do doby, kdy islámské právo převáží na celém zemském povrchu. Islám jako univerzální poselství, které je určeno celému lidstvu a které chce osvobodit celý svět od nespravedlnosti a všechny lidské bytosti od tyranského jha jiných lidských bytostí k uctívání jediného Boha, má právo vymýtit všechny ty opresivní politické systémy, které se snaží bránit jeho postupu. Qutb tu oživuje klasické islámské geopolitické dělení na příbytek islámu (*dār al-islām*), kde vládne *šarī'a*, a příbytek války (*dār al-harb*), který zahrnuje zbytek světa a má být předmětem islámské expanze. Mezi muslimy a obyvateli *dār al-harb* nemůže existovat trvalý mír: islám nemůže tolerovat bezbožné režimy založené na vládě člověka nad člověkem a stáhnout se do defenzivní pozice by bylo proti jeho povaze. Ti moderní duchovní, kteří redukují *džihād* na defenzivní válku, zbavují dle Qutba ve svém ochromení poráženeckou mentalitou naočkovanou západními orientalisty islám iniciativnosti, která je přirozenou součástí jeho metody. Zákaz donucování v náboženství neznámá, že není povinností odstraňovat překážky, které stojí v cestě jeho osvobozovací misi. Muslimové

³¹ Qutb, S. (2005). *cit.d.*, s. 6-7, 15-16.

³² Qutb, S. (2005). *cit.d.*, s. 52-53.

mají nařizeno bojovat proti *dār al-harb*, dokud se jeho obyvatelé nepodrobí islámskému řádu, nezaplatí daň (*džizja*) a neumožní volné šíření islámu. Jinověrci („lidé Knihy“, tj. křesťané a židé) si mohou vybrat, zda přijmout víru nebo (neplnoprávný) status chráněnců – který jim v klasické i Qutbově interpretaci zajišťuje ochranu života a majetku a umožňuje omezené vykonávání vlastních náboženských tradic – musí však pokorně akceptovat suverenitu islámu a respektovat vládu Božího zákona.³³

Qutbovo extrémně revolučně utopické myšlení mělo na vývoj islámského radikalismu dalekosáhlý vliv. Ačkoli Qutbovy vězeňské spisy vykazují jistou míru kontinuity s texty z doby před uvězněním, o spojitosti mezi jeho neúprosným odsouzením režimu i společnosti, absolutistickým pojetím Boží vlády a revolučním apelem na straně jedné a zkušeností brutální perzekuce, které Bratrstvo vystavil 'Abd an-Nāsirův režim, na straně druhé není pochyb. Potenciální nebezpečnost Qutbovy ideologie však byla evidentní. V jejím všezahrnujícím světónázoru, nesnášenlivosti k „dekadentní“ liberální kultuře a rozkladným cizím vlivům, volání po nekompromisní očiště, zahleděnosti do ztraceného věku autentické ryzosti a touze jej vzkřísit, ublíženeckém komplexu oběti vnějších spiknutí (protiislámské intriky „křižáků“, komunistů a mezinárodního Židovstva), univerzalistickém nároku na světovou dominanci či myšlence revolučního předvoje lze hledat podobnosti s totalitními ideologiemi dvacátého století. Qutbova svoboda není svobodou volby nýbrž svobodou podřídít se Božímu zákonu. V zájmu nenarušované vlády všeobjímající *šarī'y*, která samočinně udržuje ve společnosti jednotu, rovnováhu a spravedlnost, tato „svoboda“ vylučuje legislativní suverenitu, politický pluralismus i jakékoli jiné mechanismy, které by dokonalý božský řád mohly deformovat. Ve jménu osvobození od tyranie člověka nad člověkem dospívá Qutb k ideologii, která implikuje totalitní vládu předvoje, tedy těch, kteří se uprostřed „nevěřící“ společnosti cítí být nositeli jediného správného porozumění Boží zvěsti a poté, co rozvrátí struktury *džāhilīje*, stanou v čele znovuzrozené *'ummy*.³⁴ Zatímco svoboda od útlu založená na absolutní eliminaci

³³ Qutbovo pojetí globálně „osvobozovacího“ *džihādu* a dělení světa viz Qutb, S. (2005). *cit.d.*, s. 47-52, 54-69, 104-113. Primát víry a islámský univerzalizmus se odrážely i v Qutbově odmítnutí 'Abd an-Nāsirovy politické (antikoloniální), resp. (pan)arabské verze nacionalismu. Qutbův nacionalismus je definován nábožensky. Islám pozvedá člověka nad pouta půdy i krve, rodu, kmene i rasy. Vlastí muslima není geograficky ohraničený kus země, ale místo, kde vládne *šarī'a*. Národnost muslima není určena vládou, ale vírou. Loajalita muslima nepatří klanu, národu či zemi, ale minulým, současným i budoucím generacím věřících. *Džihād* je dle Qutba veden nikoli pro slávu, zisk nebo čest země či národa, nýbrž za Boha a jeho zákon. Viz Qutb, S. (2005). *cit.d.*, s. 105-113.

³⁴ Sám Qutb ve skutečnosti neguje vlastní koncept vlády Božího zákona bez lidské účasti, když říká, že proto, aby mohli islámské právo implementovat, je nezbytné, aby moc ve společnosti získali „věřící“. Viz Qutb, S. (2005). *cit.d.*, s. 28. Zatímco v případě předvoje je zdůrazňováno, že proces ukotvování víry musí být dlouhý a postupný a přesvědčení upřímné (viz Qutb, S. (2005). *cit.d.*, s. 32), zbytku společnosti je patrně možno islámský zákon vnutit. Předpokládá se, že dokud muslimové nebudou připraveni dodržovat Boží zákon z vlastní vůle, budou nad sebou potřebovat silné vedení.

lidské autority se jeví jako neuskutečnitelná, revoluční nastolení Qutbova řádu, který zavrhuje jako opresivní či nedokonalé všechny světské systémy včetně těch, které se snaží takový útlak minimalizovat, reálně hrozí tyranii „pravověrných.“ Ani znásilňující idealismus světové „osvobozovací“ mise není bez slabin: jelikož nemuslimy by k respektování Božího zákona nemotivovala víra, jejich poslušnost by musela být vynucována muslimskou mocí a to argumentu o „vymýcení tyranie“ ponechává pramalou přesvědčivost.

O znepokojení sekulárních režimů v islámských zemích nemluvě, ideologické postuláty *Milníků* ale vyvolávaly kontroverze i v kontextu islámského myšlení. Qutbovo absolutistické chápání islámského kréda odmítající volnou lidskou interpretaci svatého textu jako výraz sebezbožnění a hrozbu pro čistotu zvěstování, bylo samo inovativním výkladem. Korán ani klasická exegeze nezná pojem *hākimīja* – Qutb si jej vypůjčil od al-Mawdūdīho – ani neuzivá pojmu *džāhilīja* jinak než pro překonané období staroarabského pohanství.³⁵ Qutbovo zpochybnění islámského charakteru egyptské společnosti, které otvíralo stavidla obviněním z bezvěrectví (*takfīr*), resp. odpadlictví (*ridda*), jimiž radikální skupiny začaly ospravedlňovat útoky na muslimské spoluobčany, jejichž životní styl neodpovídal rigidním představám představitelů „předvoje“, bylo pro většinové muslimy nepřijatelné. Revoluční výzva zase zcela ignorovala tradiční sunnitskou úctu k autoritám: oficiální duchovní promptně označili Qutba za úchylkáře, jehož ideový odkaz zasévá v muslimské komunitě nebezpečný rozkol. Také představa systému, v němž nepůsobí lidské autority, protože vládne objektivní zákon, který má řešení pro všechny situace ve všech sférách života, netrpí vágností ani neurčitostí a nemusí být interpretován ani vynucován, je problematická. Je nabíledni, že i kdyby platil islamistický požadavek náboženského práva jako základu legislativy, vždy bude existovat interpretativní lidský činitel, který musí prostřednictvím obecně uznaných metod formulovat závazná ustanovení druhého řádu, hlídat jejich soulad se *šarī'ou*, či přinejmenším koránská nařízení transformovat do aplikovaného práva. Qutbův skriptualismus však dává člověku jen velmi malou šanci, jak smířit islám s požadavky moderní společnosti. Byl-li Qutb v zájmu sociálních reforem ještě na počátku 50. let stoupencem širokých legislativních pravomocí vlády, v *Milnicích* možnost užití *idžtihādu*, ačkoli ji v teorii explicitně nevylučuje, chápe do té míry restriktivně, že ji zbavuje reálného významu. V ideologické konstrukci, kterou Qutb odkázal pokračovatelům, se tak snoubí prvky moderního totalitarismu s fundamentalistickým

³⁵ V chápání *džāhilīje* jako věčného opozita islámu se Qutb inspiroval jednak u al-Mawdūdīho, jednak u dalšího novodobého pákistánského teoretika islámu Abū'l Hasana 'Alīho an-Nadwīho. Viz Zollner, B. (2009). *cit.d.*, s. 54.

výkladem některých článků svatého textu a ortodoxní sunnitské tradice, na něž je ve snaze o autenticitu argumentace selektivně odkazováno.³⁶

2.4. Radikalizace *takfīristického* proudu

Militantní potenciál obsažený v Qutbově myšlení padl na úrodnou půdu: ve vězeňském prostředí mezi mladými aktivisty, kteří se potkali s tvrdou pěstí 'Abd an-Nāsirova režimu, se revolučním tendencím mimořádně dařilo. Pokud byly Qutbovy ideje pro vývoj islamistického hnutí milníkem, primitivismus vývodů jeho žáků je posunul ještě dále. Pro mladíky, kteří ve věznicích ve druhé polovině 60. let podrobovali Qutbovy texty vlastním výkladům, byla větší komplexnost doktríny i filosofičtější ladění a relativní kultivovanost Qutbova uvažování až příliš náročná. Jejich interpretace byla radikální a reduktivní. Tam, kde Qutbův jazyk hovořil mnohoznačněji a koncepce byla vyváženější, zaujímali krajní pozice a omezovali se na vidinu boje, který měl přinést destrukci nenáviděného režimu. Tito lidé už nepamatovali široké pojetí islamizační činnosti, kterou provozovalo Bratrstvo 30. let. Agitace, charita a trpělivé produktivní úsilí je neoslovovalo: neměli k němu prostor a ani nevěřili v jeho účinnost. Znali jen pocíťovanou zvlášť sekulárního režimu, který chtěli rozbořit a nahradit „Boží vládou.“ Na Qutbových spisech je zaujal koncept *džāhilīje*, *hākīmīje* a „akčního programu.“ Jestliže Qutb identifikoval soudobé muslimské společnosti s *džāhilījou* a vyzval k dalekosáhlé strukturální změně, qutbisté, jak začali být jeho militantní následovníci označováni, učinili ústředními prvky své jednoduché ideologické výbavy *takfīr* (obvinění z bezvěrectví, exkomunikace) a *džihād*.³⁷ Všichni ti, kteří nesdíleli jejich revoluční vize, byli zavrženi jako nevěřící a násilí proti nim shledáno legitimním: vládcové jsou odpadlíci, kteří dle islámského práva zaslouží smrt, a každý, kdo se nevyčlení z *džāhilīje* udržované bezvěreckým režimem a aktivně proti němu nevystupuje (tj. každý, kdo se v rámci „předvoje“ neangažuje za islámskou věc), je sám vinen bezvěrectvím. Boží zákon je objektivní, nadčasový, neměnný a nesnese lidské zásahy. Jakýkoli pokus volně jej interpretovat v závislosti na historických okolnostech se rovná uzurpaci Boží moci. K rozmetání *džāhilīje* je třeba nekompromisního *džihādu* při využití militantních revolučních prostředků. Islámský stát je nutno nastolit shora, protože společnost

³⁶ Qutbův důraz na zachování autenticity a požadavek důsledného dodržování koránských ustanovení neznamená, že nebyl kritizován z řad ultrakonzervativních dogmatiků, pro které vedle rozvratných impulsů nebyl stravitelný ani populistický reformismus (právní rovnostářství, redistributivní ekonomika), který se do Qutbova pojetí islámu zřetelně promítal zejména v rané fázi myšlenkového vývoje. Zatímco většina profesionálních duchovních odsuzovala Qutbovu interpretaci Koránu jako nekvalifikovanou a amatérskou, ultradogmatici mu vedle toho vytýkali také příliš velkorysé užívání *idžtihādu*, které jej vedlo až k obhajování nepřipustných inovací nebo odmítání toho, co Korán nezakazuje (např. otázka otroctví). O myšlenkových horizontech ultrarigidního proudu islámského myšlení dodnes výmluvně vypovídají nábožensko-právní dobrozdání nemalé části oficiálních '*ulamā'* absolutistického režimu „prozápadní“ Saúdské Arábie.

³⁷ *Džihād* v pojetí qutbistů už zcela ztratil původní široký význam a byl redukován takřka výhradně na ozbrojený boj proti režimu, resp. na projevy násilí a teroru vůči „nevěřícím.“

ve své zkaženosti by k němu jinak nedospěla. Ztělesnění předvoje qutbisté přirozeně spatřovali v sobě samých. Během vězeňských diskuzí, při nichž kolem Qutbových tezí zvolna krystalizovaly dvě diametrálně odlišné koncepce co do sféry ideologické i v rovině strategie a praxe, se zřetelně rozešli s hlavním proudem a uzavřeli se do stavu vnitřní *hidžry*. Qutbovu výzvu izolovat se před vlivy *džāhilīje* si přitom namnoze nevysvětlovali jen symbolicky: někteří z nich se hlavní komunity vězňů stranili dokonce i fyzicky.

2.5. Odpověď umírněných

Vulgárně zjednodušené interpretace *Milnikū*, které se ve věznicích šířily mezi mladými radikály, přiměly „starou gardu“ kolem al-Hudajbīho formulovat odpověď. Výsledkem byl nedlouhý, ale hutný spis vydaný pod al-Hudajbīho jménem a názvem „Kazatelé, ne soudci“ (*Du'āt, lā qudāt*). Třebaže mezi západní odbornou veřejností zaujatou extremismem qutbistů zůstává toto dílo často opomíjeno, jeho význam pro definování ideové orientace té části islamistického hnutí, která dnes představuje relativně umírněnou a zdaleka nejrelevantnější složku egyptské opozice, je značný: *Kazatelé* položili ideologický základ současnému profilu Muslimského bratrstva. Text spisu vznikl ve druhé polovině 60. let (dokončen byl roku 1969, prvního oficiálního vydání se dočkal v roce 1977)³⁸ v kontextu rostoucí polarizace debaty, v níž se rozhodovalo o dalším směřování a charakteru hnutí. Al-Hudajbī se obával nebezpečné radikalizace rozladěné mládeže a pokoušel se nad uvězněnými aktivisty získat ideovou kontrolu. K rozčarování velké části členstva se veřejně distancoval od Organizace 65 a formou písemných pojednání i při osobních setkáních se spoluvězni v táboře Liman Tura se zmateným Bratřím snažil předat umírněná stanoviska oficiálního vedení. Zvláštní znepokojení u rozvážných veteránů budil jednak způsob, jakým radikálové operovali s ideou *takfīr* (obětmi lehkosti, s jakou qutbisté stigmatizovali obviněním z nevíry každého mimo vlastní okruh, se nakonec stali i sami příslušníci hlavního proudu), jednak nedvojsmyslný příklon militantního křídla k násilnému *džihādu*. *Kazatelé* byli proto programově koncipováni jako odpověď. Ačkoli s Qutbem se – na rozdíl od al-Mawdūdīho – z povinné úcty neodvažovali polemizovat přímo a kriticky reagovali spíše na to, co smířlivější linie vnímala jako extrémní a nezodpovědnou interpretaci jeho díla, *Kazatelé* jsou všeobecně považováni za odmítnutí qutbistického myšlení, odmítnutí pozoruhodné tím, že přicházelo zevnitř islamistického hnutí samotného a Qutbově pojetí islámu přinášelo *islamisticky* nekonfrontační alternativu. Oproti veskrze laickým, hrubě politizovaným, přímočarým a ideologicky prostým výkladům qutbistů

³⁸ Doba a okolnosti vzniku viz Zollner, B. (2009). *cit.d.*, s. 65-67.

se *Kazatelé*, třebaže staví na ortodoxním přístupu a jejich argumentace se důsledně odvolává na Korán, prezentují jako myšlenkově kultivovaný a seriózně působící text teologicko-právní povahy, v němž je opozice vůči revolučnímu radikalismu založena na konzervatismu sunnitské tradice. Nejnovější studie opírající se o svědectví účastníků vězeňských disputací z al-Hudajbīho okolí jsou toho názoru, že al-Hudajbī spis ve skutečnosti osobně nese-psal, nebo přinejmenším nebyl jeho jediným autorem. S velkou mírou pravděpodobnosti šlo spíše o kolektivní dílo vůdců jeho frakce. Mezi těmi, kteří se na vzniku textu mohli podílet, vynikají jména budoucích *muršidů*: ‘Umara Tilmisānīho, Mustafā Mašhūra a Ma’ mūna al-Hudajbīho (al-Hudajbīho syn) jako hlavního editora. Jako reálná se jeví i účast al-Azharu.³⁹ Dohady ve věci autorství však nijak nesnižují skutečnost, že al-Hudajbī v roli generálního vůdce zaštitil *Kazatele* vahou svého jména a spis se stal oficiálním vyjádřením ideových pozic i kurzu hnutí. V tomto smyslu jej lze Hasanovi al-Hudajbīmu oprávněně přisoudit.

Primárním cílem al-Hudajbīho *Kazatelů* je vyvrátit qutbistickou ideologii *takfīr* i s její roznětkovou tezí o navrácené *džāhilīji*. Aktualizace pojmu *džāhilīja* je z al-Hudajbīho pohledu nevhodná. Termín má své místo v předislámské historii, kam byl nadobro odkázán událostí zjevení. Smysl islámského poselství je obsažen v Koránu, nikoli ve „správném“ porozumění Boží zvěsti, jaké radikálové ve svém utopickém obrazu rané islámské éry nacházejí u první generaci muslimů, a jehož opuštění připisují zrod moderní *džāhilīje*.⁴⁰ Objektivní přítomnost Koránu, k němuž se věřící mohou obracet a hledat význam univerzálně platných islámských principů, pohanskou nevědomost definitivně zahrnila do minulosti. Tvrdit, že se obsah Božího slova ztratil v bezbožnosti novodobé *džāhilīje*, je neadekvátní.

Samo o sobě významově zásadní ohrazení se proti nepřipadnému ožívování pojmu *džāhilīja* al-Hudajbī činí součástí rozsáhlé analýzy pojmů víra a nevíra. Jeho interpretace je v kontextu snahy otupit linii nesmiřitelné konfrontace, kterou radikálové nakreslili mezi sebe a „nevěřící“ okolí, obhajobou – třebaže v relativním smyslu – všech těch pasivních muslimů a dokonce i těch muslimských vládců, kteří bez odporu přijímají, resp. stojí v čele řádu, jenž nesouzní s islámskými ideály. Zatímco qutbisté požadují, aby se víra vyjevovala v činech, a každý, kdo není ochoten demonstrovat své přesvědčení angažovaností za islámskou věc, tj. rozchodem s *džāhilījou* a aktivním připojením se k jejich skupině, je považován za nevěřícího, al-Hudajbī

³⁹ Otázka autorství viz Zollner, B. (2009). *cit.d.*, s. 66-69.

⁴⁰ Viz Zollner, B. (2009). *cit.d.*, s. 78-79. Oproti zidealizovaným představám krajních *salafistů*, kteří sní o návratu do ztraceného věku ryzího naplňování Božího sdělení, al-Hudajbī byl schopen počáteční období islámu vnímat střízlivěji. Přestože Prorokovi muslimští současníci pro něho byli hodni být příkladem pro ostatní, byli to také lidské bytosti se svými slabostmi. Dokonce i o Muhammadovi je podle al-Hudajbīho třeba uvažovat nejen jako o neomylném Proroku ale také jako o chybujícím člověku. Viz Zollner, B. (2009). *cit.d.*, s. 79-80. Učinit další krok a zpochybnit na základě připuštění jejich lidské nedokonalosti celou *sunnu* by si ale al-Hudajbī nikdy nedovolil.

se vyslovuje pro minimální definici. Ve srovnání s výhrušným a kolektivně trestajícím postojem qutbistů, *muršidovo* pojetí staví na svědomí a kvalitě víry jednotlivce a akcentuje individuální vztah k Bohu. Pro al-Hudajbīho je jediným objektivně doložitelným kritériem, které musí být akceptováno jako dostatečný důkaz příslušnosti k islámu, vyslovení kréda (*šahāda*).⁴¹ Zatímco upřímnost vnitřního přesvědčení je druhým nezbytným atributem opravdové víry, vnějškově ji nelze ověřit a posoudit ji může jenom Bůh. Neexistují povinnosti (myšleno politický aktivismus) spojené s vyznáním, jejichž naplňování by bylo možné žádat coby stvrzení víry. Třebaže fyzická a viditelná manifestace islámských principů, tj. dle al-Hudajbīho konceptu stadií víry tzv. víra činy⁴², představuje zjevně i pro *muršida* nejvyšší formu splynutí s islámem, její nedostatek nelze hodnotit jako výraz bezvěrectví. Žádnému muslimovi ani skupině nepřísluší stavět se do role arbitra pravověrnosti a prostředníka mezi věřícími a Bohem. Každý jedinec je za způsob, jakým svou víru projevuje, před Bohem odpovědný individuálně a nikdo nemá právo činit z ostatních rukojmí konkrétního pojetí a obviňovat je z nevíry, kdykoli jejich chování s tímto nekoresponduje.⁴³

K vysvětlení rozporu mezi ideálním islámským řádem a realitou, za kterým qutbisté vidí bezvěrectví, al-Hudajbīmu slouží koncept hříchu. Zatímco qutbisté tento pojem ignorují, resp. rovnou jim splývá s nevírou, al-Hudajbī s jeho pomocí hájí islámský status všech, kteří se víry otevřeně nezřekli. Přestupky proti Božímu zákonu mohou mít původ v neznalosti, chybném porozumění nebo donucení. Posoudit zda a do jaké míry je chování jednotlivce omluvitelné některým z těchto faktorů je na Bohu. Stejně tak konformita těch, kteří setrvávají v loajalitě systému, který z hlediska islámu postrádá legitimitu, je jistě projevem slabosti, nemusí však ještě signalizovat nevíru: jelikož autorita božského práva ve svém univerzalizmu předchází stát, muslimové mohou žít v plném souladu se zásadami *šarī'y* i v rámci režimu, který ji neuplatňuje. Dokonce ani ti, kteří překročí Boží zákon vědomě, nebo se dopustí vážných přečinů, za které *šarī'a* stanoví tvrdé tresty, nemohou být, ačkoli je zákon v případě porušení práv ostatních může potrestat, označováni za nevěřící. Totéž platí i pro vládců. Rozdíl mezi hříchem – i pokud je spáchán záměrně – a nevírou je třeba mít na paměti až do chvíle, kdy jedinec zpochybní nejvyšší autoritu Boha. Zatímco u prokázaného bezvěrectví je exkomunikace nutná, provést ji dle al-Hudajbīho lze jen z jediného důvodu: při odpadlictví. I zde je však třeba postupovat obezřetně a každý případ hodnotit individuálně. *Takfīr* je možné

⁴¹ Minimální definice a pojetí víry viz Zollner, B. (2009). *cit.d.*, s. 77-78.

⁴² Zollner, B. (2009). *cit.d.*, s. 82-83.

⁴³ Jakkoli důrazně se al-Hudajbī snaží odmítnout qutbistický *takfīr*, nelze neupozornit, že se sám, ačkoli nečiní poslední krok, chytá do pasti logiky, která k němu radikály vedla, když má očividnou tendenci obviňovat oponenty (ilustrovat to může právě jeho postoj ke qutbistům) z „nesprávného“ chápání a svoji interpretaci vydávat za kvalifikovanější.

uplatnit pouze vůči tomu, kdo se veřejně, vědomě a ochotně sám vzdá víry a obrátí se proti muslimskému společenství. Kolektivní *takfīr* uvalený na celou společnost proto, že jí vládne režim, který se neřídí islámskými principy, je ale nepřijatelný.⁴⁴

Al-Hudajbīho shovívavější přístup k těm, kteří jsou laxnější v manifestaci víry, nebo se proviní proti Božím zákonu, však neznamená, že by muslimské společenství podle něho nemělo usilovat o ustavení islámské vlády. Ačkoli *šarī'a* je nadřazená a ve své platnosti nezávislá na svém vynucení skrze stát a existence islámského systému ji tak spíše naplňuje, než potvrzuje,⁴⁵ institucionalizace islámské vlády je žádoucí. Jestliže jsou však v požadavku islámského státu al-Hudajbī i qutbisté zajedno, jejich strategie se významně liší. Zatímco revoluční ideologie qutbismu počítá s jeho nastolením shora tak, aby měl uvědomělý předvoj možnost vnutit společnosti nápravu, al-Hudajbī zůstává věrný svému důrazu na individuální kvalitu víry. Základem zdravé islámské společnosti jsou upřímně přesvědčení jednotlivci, ke kterým je třeba se obracet s apelem na život podle islámských zásad. V návaznosti na rané formy činnosti Muslimského bratrstva považuje al-Hudajbī za nejspolehlivější a nejúčinnější cestu k prosazení islámské moci výchovu a postupné a trpělivé společenské ukotvování islámských principů, které vyprázdňují neislámský režim zdola.⁴⁶

Rozdíl mezi militantním zápalem revolucionářů a zdrženlivým přístupem al-Hudajbīho je patrný i v názoru na to, jak postupovat tváří v tvář režimu, který se nechová jako islámský. Zatímco qutbisté sahají po strategii aktivního vzdoru, resp. ozbrojeného boje, který počítá i se zabitím „tyrana“, al-Hudajbīho postoj je charakterizován snahou najít rovnováhu mezi požadavkem poslušnosti, který dominuje klasickým sunnitským interpretacím, a myšlenkou práva na odpor, kterou razí moderní radikálové. Velmi vážně bere jak ortodoxní argumentaci zdůrazňující potřebu respektování autority a odmítající radikální aktivismus a rebelii v obavě z anarchie a dezintegrace, tak postulát primární poslušnosti Bohu, z něhož vyplývá, že konformita je povinná, jen pokud vládce jedná v souladu s islámským právem. Výsledkem je umírněný postoj, u něhož převažuje důraz na zachování poslušnosti, aniž by se al-Hudajbī práva na odpor zcela vzdal. Použití síly je však poslední a nikterak žádoucí variantou. Proti nehodnému vládci je nutno postavit se nejprve „srdcem“ (tiché odmítnutí podpory, neúčast, pasivní resistance), poté „jazykem“ (kritika, přesvědčování) a k silovějšímu postupu je možno

⁴⁴ Koncept hříchu, jeho odlišnost od nevíry, polehčující okolnosti a exkomunikace při odpadlictví viz Zollner, B. (2009). *cit.d.*, s. 85-86, 91-97. Al-Hudajbī tu jednoznačně sleduje klasickou tradici sunnitské právní vědy.

⁴⁵ Viz Zollner, B. (2009). *cit.d.*, s. 143-145.

⁴⁶ Vytvoření vlády postavené na islámských základech považuje al-Hudajbī za kolektivní (tedy nikoli individuální jako je tomu u radikálů) povinnost. Pokud se někteří členové komunity pro vybudování islámského státu angažují, ostatní jsou z této povinnosti osvobozeni. Zollner, B. (2009). *cit.d.*, s. 123-125. Ačkoli aktivní úsilí v této věci je z hlediska al-Hudajbīho záslužné, míru a způsob svého přispění si každý určuje sám. To, jak se (ne)snazil, zhodnotí Bůh.

přistoupit jen pokud viník nemůže být přesvědčen jinými prostředky. Vůči „chybujiícímu“ vládci, který se islámu otevřeně nezřekl, je třeba projevit trpělivost a aktivní odpor lze užít až jako krajní řešení po vyčerpání všech možností nenásilné opozice.⁴⁷

K jakému cíli přesně ale mají dospět ti, kteří sledují cestu islámu? Pojem *hākimīja* al-Hudajbī odmítá: v Koránu ani klasických textech se nevyskytuje a podle al-Hudajbīho jde o produkt téže inovativní interpretace, proti které se al-Mawdūdī (a stejně tak Qutb, třebaže *muršid* tu raději polemizuje s pákistánským fundamentalistou) tak vehementně vymezuje. Také al-Hudajbīho pojetí *šarī'y* se od rigidního konceptu absolutní Boží vlády jak ji chápal qutbistický proud – ačkoli je sporné, zdali i samotný Qutb – alespoň v teorii liší. V souladu s klasickou interpretací al-Hudajbī rozlišuje mezi pevnou (tedy neměnitelnou) a flexibilní, tj. historicky podmíněnou složkou islámského práva.⁴⁸ Povinnosti a zákazy explicitně stanovené v Koránu (tzv. sféra *'ibādāt*) pro něj definují nepřekročitelný rámec a konstituují fixní část *šarī'y*. Člověk v rámci limitů nastavených Bohem může s pomocí rozumu regulovat to, o čem se svatý text nezmiňuje, resp. to, co ponechává bez jednoznačných direktiv (sféra *mubāhāt*). Člověkem vytvořené pozitivní právo ale nikdy nesmí odporovat nadřazenému právu Božímu. Do sféry, v níž je dovoleno svobodné rozhodování a tedy i jistá flexibilita v prostoru a čase, spadá i řada oblastí sociálního života, al-Hudajbī však co do přesného vymezení zůstává vágní a konkrétním otázkám se vyhýbá, takže poměr mezi svobodnou vůlí a nutností být podrobit se univerzálnímu právu *šarī'a* ponechává zastřen. Celkově se zdá, že zónu volné regulace chápe jako poměrně úzkou, užší než raní islámští reformisté 'Abduh a Riddā či přední 'ālim 'Abd an-Nāsirova režimu, progresivista Mahmūd Šaltūt. Byť hypotetickým připuštěním lidského podílu na tvorbě práva se však rozchází se striktními zastánci *hākimīje*.⁴⁹

Je-li pro *Kazatele* typická snaha o průnik mezi tradičními a moderními postoji, u představy islámského státu to platí neméně. Al-Hudajbī se formálními aspekty politické organizace nezabývá, nepokouší se definovat specifická ústavní práva ani vymežit pravomoci či vztahy mezi institucemi.⁵⁰ Oproti populističtější linii Hasana al-Bannā, 'Awdy či raného Qutba, kteří se ke středověké formě islámského státu příliš nehlásili, resp. nevyjadřovali se o ní, však al-

⁴⁷ Poslušnost vs. opozice v al-Hudajbīho pojetí viz Zollner, B. (2009). *cit.d.*, s. 135-143.

⁴⁸ Tento koncept v teoretické rovině vpouštěl do doktríny lidský rozum a svobodnou vůli. V historické praxi byly ale brány *idžtihādu* záhy uzavřeny a systém *šarī'y* ustrnul na právních nálezech středověké exegeze, která postupem doby nabývala statusu nezpochybnitelnosti. Převládá pocit, že všechny otázky byly zodpovězeny, a rostoucí textualismus omezil další lidský vklad na minimum. V moderním diskurzu byla myšlenka *idžtihādu* v zájmu potřeby smířit náboženství s dobou opět oživena. Blíže Zollner, B. (2009). *cit.d.*, s. 100-102. Al-Hudajbīho pozici je možno situovat na konzervativní pól myšlení, které je užívání *idžtihādu* přístupné.

⁴⁹ Al-Hudajbīho pojetí *šarī'y* viz Zollner, B. (2009). *cit.d.*, s. 103-106.

⁵⁰ Jestliže se všechny proudy Muslimského bratrstva shodují na potřebě ustavení islámského státu, různí představitelé hnutí historicky prezentovali různé názory na podobu systému. Jelikož Korán konkrétní nástin organizační struktury islámského státu nenabízí, návrhy Bratří sahalý od systému blízkého parlamentnímu modelu ('Awda, současné pojetí) po chalífát či stát vedený právními experty.

Hudajbī otevřeně sympatizuje s konzervativním modelem autoritativní hierarchické vlády klasického chalífátu.⁵¹ Ve srovnání s řadou moderních (i některých islamistických) autorů, kteří ustoupili od teorie, že islámský stát musí být konstruován kolem autokratického vedení a v té či oné míře se blíží akceptaci civilního vládce, je zde jeho pozice výrazně ortodoxní: islámská vláda je al-Hudajbīmu definována chalífou coby ochráncem náboženství a práva. Jestliže však *muršid* v tomto bodě vychází z klasických interpretací, ve věci původu chalífovy legitimacy vyjadřuje podporu spíše modernímu konceptu smluvního vztahu mezi zvoleným vládcem a komunitou, resp. jejími zástupci. Chalífova autorita je odvozena zdola spíše než shora, zdrojem jeho legitimacy je společenství spíše než božské předurčení. Chalífa nemůže nárokovat absolutní moc, protože je vázán *šarī'ou*, jíž se komunitě – prostřednictvím jejích zástupců – zavazuje dodržovat, zatímco společnost stejnou cestou slibuje loajalitu, dostojí-li on svým povinnostem. Přes postulát oboustranné odpovědnosti mezi vládcem a komunitou má ale al-Hudajbīho představa k demokracii daleko. Ačkoli nepopisuje procedurální stránku jeho instalace, v otázce výběru vládce se o slovo hlásí al-Hudajbīho elitářství: chalífa by měl být vybírán znalci práva (*fuqahā'*) z řad znalců práva. Takový systém by však účinně předal rozhodující pravomoci do rukou islámských právníků a ve skutečnosti nápadně připomíná model, který měl později vzejít z íránské revoluce.⁵²

Al-Hudajbīho *Kazatelé* bezesporu nabízejí příležitosti ke kritice. Autorova snaha smířit rozporuplné koncepty (individuální odpovědnost za kvalitu víry vs. potřeba institucionalizace islámských principů, univerzálnost vs. adaptabilita *šarī'y*, chalífa jako ztělesnění islámského charakteru státu vs. smluvní povaha jeho úřadu, požadavek poslušnosti vs. právo na odpor) je často zdrojem argumentačního napětí a vágnosti. Zcela přejít nelze ani kritiku těch, kteří tvrdí, že al-Hudajbīho postoje se liší jen v míře a taktice a nikoli v principu, že jeho vymezení vůči qutbistům je umělé, že rozlišovat mezi umírněnými a radikály je neadekvátní, protože oboje směřují ke stejnému cíli. Další vývoj islamistické scény (nejen) v Egyptě však ukázal, že al-Hudajbīho vize konzervativního, ale umírněného hnutí, které by mělo usilovat o islamizační obrodu prostřednictvím nenásilných misijních a charitativních aktivit, položila nejen základ

⁵¹ Sunnitská teologie chalífátu postulující chalífu jako ústřední nábožensko-politickou autoritu, která koncentruje moc v jedné osobě, nebyla ani tak reflexí zjevení – Korán je na konkrétní vodítka pro státní uspořádání skoupý – jako spíše odrazem praxe. S tím, jak se vyvíjela politická realita, přizpůsoboval se i výklad sunnitských '*ulamā'*. Ačkoli post chalífy (tj. „náměstka“, „zástupce“) byl původně založen spíše na nástupnictví Proroka než zastupování Boha, a role *šūry* při nastolování prvních chalífů poukazovala na světský původ jejich legitimacy, do klasické interpretace postupně pronikl nejen požadavek dynastické vlády a původu chalífy v qurajšovském rodu, ale také přijetí titulu Boží náměstek (autorita odvozována od Boha), zformální úlohy *šūry* či potřeba bezpodmínečné poslušnosti chalífově autoritě. S úpadkem chalífátu pak klasická teologie našla ospravedlnění i pro „světské“ vládce (regionální, vojenští, sultáni apod.). Zollner, B. (2009). *cit.d.*, s. 113-116.

⁵² Al-Hudajbīho koncept chalífátu viz Zollner, B. (2009). *cit.d.*, s. 117-123, 126-129.

praxi odlišné od iracionálních teroristických výkřiků vykořeněných *džihādistů*, ale i evoluci hlavního proudu Bratrstva směrem k potenciálnímu přijetí principů, které by mohly arabsko-islámský svět otevřít liberálnější – jakkoli relativně je v tomto kontextu třeba onen výraz vnímat – poměrům. Aniž by vzhlížel k takovému cíli, al-Hudajbího poselství a apel nejlépe vystihuje sám název jeho díla: (buďme) *kazatelé, ne soudci*.

3. Cestou snahy o integraci

3.1. Kontext: Anwar as-Sādāt a politika „otevírání dveří“ 1970-81

Po 'Abd an-Nāsirově náhlé smrti v roce 1970 převzal vedení státu dosavadní viceprezident Muhammad Anwar as-Sādāt. Ačkoli s předchůdcem se jako loajální člen nejužšího vedení v přímé konfrontaci nikdy nestřetl, v rámci revolučního režimu nový prezident vždy platil za představitele konzervativnějšího křídla. Záhy po nástupu do funkce také as-Sādāt, násiristy ve vládě podceněný jako přechodný a slabý, zahájil zevrubnou revizi 'Abd an-Nāsirova odkazu. Změna kurzu zasáhla ideologickou, zahraničně-politickou, ekonomickou i politickou oblast: as-Sādāt se distancoval od arabského socialismu, obrátil se k Západu, otevřel Egypt tržním mechanismům a nakročil směrem k politické liberalizaci.¹

Jestliže 'Abd an-Nāsirův vztah k islámu byl chladný a obrat k řeči náboženských symbolů po roce 1967 výsostně účelový, tradicionalističtější as-Sādāt, kterému se nedostávalo široké popularity ani charismatu předchůdce, se s vědomím posunu ve veřejném mínění o islám opřel jako o jeden z pilířů národní identity. Aniž by se zřekl praxe sekulárního státu, nebo byl ochoten obětovat primát politického zájmu náboženské ideologii, v kontextu „opravné revoluce“, eufemismu pro odstranění násiristické a marxistické levice ze společensko-politického prostoru, začal po roce 1971 programově vpouštět islám zpět do veřejného života. Okázalými projevy zbožnosti si as-Sādāt cílevědomě budoval image „věřícího prezidenta.“ Nová ústava prohlásila islám státním náboženstvím a *šarī'u* zdrojem legislativy.² Egypt měl být státem „vědy a víry.“ Z věznic byli propuštěni islamističtí aktivisté – stoupcem umírněného proudu Muslimských bratří i militantní revolucionáři – a as-Sādāt, který si od spojenectví s nimi sliboval zajištění lidové podpory a neutralizaci přetrvávajícího vlivu násirismu, rozehrál riskantní a pro sebe samého v konečném důsledku fatální hru: nechal jim volné pole na univerzitách, povzbuzoval zakládání a činnost jejich institucí a ve státem kontrolovaných médiích poskytoval prostor konzervativním '*ulamā*'. Islamistické hnutí se během 70. let znovu prosadilo na kampusech, zakotvilo v předměstských čtvrtích a vytvořilo si předpoklady k postupnému pronikání z periferie blíže k politickému centru.

Opětovnému vzestupu islámu nahrávalo také redefinování zahraničně-politických vztahů a liberalizace ekonomické a politické sféry. 'Abd an-Nāsirovu úzkou kooperaci s východním blokem vystřídala orientace na USA a posílení vazeb na konzervativní ropné monarchie

¹ Charakter as-Sādátova režimu viz Hinnebusch, R. (1985). *cit.d.*; Hinnebusch, R. (1990). *cit.d.*; Waterbury, J. (1983). *cit.d.*

² Islám jako státní náboženství postulovaly všechny moderní egyptské ústavy, as-Sādátův pozitivní poměr k islámu však článku poskytl mnohem větší váhu, než jakou měl formální odkaz násirovského období. Ústavním dodatkem z roku 1980 byla *šarī'a* povýšena na hlavní zdroj legislativy.

Perského zálivu. Vysoce regulovaný hospodářský model nahradila po roce 1973 ekonomická politika „otevřených dveří“ (*infītāh*). Aniž by výrazněji redukovala zaopatřovací systém, politika *infītāh* byla zaměřena na přilákání zahraničních investic, stimulaci soukromého sektoru, uvolnění kontroly nad pohybem práce a kapitálu a liberalizaci zahraničního obchodu. Povzbuzen působivým hospodářským růstem, relativně úspěšnou demonstrací vlasteneckého zaujetí a bojeschopnosti v říjnové válce s Izraelem (1973), rychlou a hladkou eliminací levice i podporou nového souručenství prorežimních sil (rodící se podnikatelská elita, konzervativní duchovní a ambivalentně také umírněný proud islamistů) pak as-Sādāt inicioval pozvolné otevírání vnitropolitické scény a řízený ústup od systému jediné strany. V rámci Arabského socialistického svazu byla v roce 1975 povolena existence pravicové, centristické a levicové platformy, které byly roku 1976 vpuštěny do parlamentních voleb a po přesvědčivém vítězství as-Sādátova středu se po roce 1977 směly transformovat v politické strany. Posun k multipartismu a volební soutěži byl však spíše formální než obsahový: politický pluralismus měl zůstat omezený a rozvoji stranické opozice, která by výhledově mohla přerůst v reálnou konkurenci, bylo systematicky bráněno. Zákon o politických stranách z roku 1977 ve jménu jednoty – a předně jako pojistku proti islamistům – vylučoval vznik stran na náboženském, třídním nebo regionálním základě a zatímco povolené opoziční formace byly varovány, aby se vystříhaly kritiky režimu, celý systém v důsledku legislativního a strukturálního nastavení ovládla as-Sādátova Národní demokratická strana (*Hizb al-watanī ad-dīmuqrātī*, dále NDP). Na počátku 80. let tak na egyptské politické scéně působily tři legální subjekty: NDP vládnoucí devadesátiprocentní parlamentní většinou a dvě „loajální“ opoziční uskupení bez společenské základny vedené lidmi blízkými režimu.

Přes uvolnění represivního sevření, posílení civilního soudnictví, omezení role tajné policie a kroky směřující k ekonomicko-politické liberalizaci, autoritativní vlády se as-Sādāt vzdát nehodlal. Islamisty chtěl využít coby účinný nástroj vytvoření společenské atmosféry příznivé vlastní politické linii a aniž by byl ochoten přiznat jim legální status, nebo trpět jejich výpady vůči režimu, věřil, že vývoj dokáže kontrolovat. Koncem 70. let měl už ale důvody ke znepokojení. Jestliže pragmatické vedení Muslimských bratří na jeho hru přistoupilo a zavázalo se operovat v rámci systému, odštěpenecké skupinky *džihādistů*, které se během předchozího desetiletí nebezpečně rozbujely, se s „odpadlickým“ režimem chystaly zúčtovat. Nepříjemnou útočnost jevil i islamisticky orientované hnutí na kampusech, které se v době, kdy se staralo o umlčení levicových studentů, těšilo as-Sādátově přízni, které však po započetí mírových rozhovorů s Izraelem a zákrocích proti militantům napřelo bojovné rozhořčení mládeže proti režimu a svou agresivitou začínalo ohrožovat křehké konfesijní soužití.

Sílilo také sociální napětí. Hospodářská liberalizace na straně jedné vygenerovala novou vrstvu arogantních, často s režimem svázaných magnátů, kteří se rychle postavili nad zákon, na straně druhé nereformovaný systém zaopatřovacího státu nebyl nadále schopen plnit očekávání zainteresované části populace. Zatímco státní výdaje při téměř desetiprocentním ekonomickém růstu – na němž se podílely primárně zdroje mimo domácí produktivní sektor, tj. ropa, remittance Egyptanů pracujících v Zálivu, turismus a Suez – rostly rychleji než příjmy, životní standard na státu závislé střední třídy relativně klesal. Mzdy ve státní sféře se následkem snahy ufinancovat masivní přezaměstnanost musely snižovat, a ti, pro něž se už práce nedostávala, byli nuceni přijímat takovou, kterou s ohledem na svou kvalifikaci považovali za podřadnou. Začal se tak projevovat trend, který se plně rozvinul za as-Sādátova nástupce: přetížený, neefektivní a na kvalitě ztrácející systém ve svém důsledku prohluboval frustraci těch, jejichž loajalitu měl udržovat – zneuznalí a bezperspektivní příslušníci nižší střední třídy, kterou si ‘Abd an-Nāsir získal příslibem důstojnosti a prestiže, se znovu stávali rezervoárem hnutí protirežimního odporu.

Jestliže zpočátku musel režim čelit jen amatérskému avanturismu relativně izolovaných skupin, na konci 70. let začala nespokojenost nabývat masových forem a ve vzduchu visela konfrontace. Vládní rozhodnutí výrazně omezit subvencování základních potravin vyvolalo v roce 1977 dramatickou vlnu živelných nepokojů. Normalizace vztahů s Izraelem a sociální dopady politiky *infītāh* ochladily i vztahy s dosud zdrženlivým Bratrstvem. Ačkoli vedení organizace se omezovalo na opatrnou kritiku a cvičilo se v rétorické ekvilibristice, která měla uspokojit členstvo, aniž by podráždila režim, obnovující se protivládně mobilizační potenciál hnutí nemohl as-Sādāt tolerovat. Znervóznělý prezident od lehkovážné blahosklonnosti náhle přešel k tvrdé represí. Poté, co tváří v tvář jedovaté kampani ze strany radikalizujícího se studentského hnutí v roce 1979 omezil možnosti politických aktivit na univerzitách a nařídil pozastavit vydávání periodik Bratrstva, přistoupil v září 1981 v reakci na množící se střety mezi muslimskými radikály a křesťanskými kopty k razantní akci v ‘Abd an-Nāsirově stylu. Více než tisícovka islamistických aktivistů byla pozatýkána, jejich publikace zakázány, privátní mešity měly být podrobeny důsledné státní kontrole. Odpověď na sebe nenechala čekat: dne 6. října 1981 padl Anwar as-Sādāt za oběť atentátu zorganizovanému militantní skupinou *al-Džihād*.

3.2. Bratrstvo znovu na scéně

Muslimskému bratrstvu as-Sādátův nástup umožnil znovu se nadechnout. Jestliže novému prezidentovi se dočasně hodil antikomunismus a antinásirismus islamistů, Bratři poskytnutého

prostoru využili k obnovení organizační struktury a rozvinutí strategie, kterou si – jakkoli s ní počítal i aktivismus hnutí v předrevolučním období – důsledně osvojili až pod moderujícím vlivem al-Hudajbího postojů a poznání, že konfrontace s režimem má zničující následky. As-Sādāt nemínil udělit Bratrstvu plně legální status, s faktickou rehabilitací příslušníků hnutí však v kontextu svého tažení proti levici neváhal. Většina Bratří včetně oficiálního vedení opustila věznice ihned po vyhlášení „opravné revoluce“ v květnu 1971, poslední zbytky aktivistů byly propuštěny v rámci všeobecné amnestie roku 1975.³ Ač formálně nadále mimo zákon – skutečnost, která vládě napříště umožňovala přecházet od shovívavosti k represí, kdykoli se zdálo, že se hnutí prosazuje tam, kde to režim nepovažuje za neškodné – Bratrstvo opět mohlo veřejně působit. Hnutí byly navraceny jeho někdejší kanceláře, jeho vůdci byli zváni ke konzultacím k prezidentovi a v roce 1976 as-Sādāt oficiálně povolil vydávání jeho periodik. Pro Muslimské bratrstvo nebyla následující léta obdobím velkých ideologických konstrukcí, nýbrž pragmatickým hledáním *modu vivendi*. Hnutí se svědomitě vydalo cestou legálních postupů, které mu systém skýtal, a plně se soustředilo na agitaci a trpělivou infiltraci do sociálních struktur, která mu měla pomoci vynutit si uznání. Na rozdíl od militantních skupin, které se v návaznosti na vězeňské štěpení druhé poloviny 60. let formovaly vedle hlavního proudu⁴, jednoznačně sázelo na islamizaci zdola. Základem jeho expanze od konce

³ Rubin, B. (2002). *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics*. New York: Palgrave Macmillan, s. 28.

⁴ Ačkoli právě vývoj většinové části hnutí seriózní analýzu zasluhuje neméně, ideologickému blouznění a výkřikům teroru, které od 70. let v Egyptě i mimo něj nechávaly zaznít extremistické skupiny, je na Západě věnováno nepoměrně více pozornosti než společensky mnohem pevněji ukotvenému *mainstreamu*. Militantní *džihādisté* by však pro svůj ideologický i organizační rozchod a prudkou averzi k „oportunistickému“, „prodejnému“ a „kolaborantskému“ hlavnímu proudu neměli být nadále považováni za součást Muslimského bratrstva a jako takoví nejsou předmětem této práce. Minimalistická charakteristika krajních variant islamistického aktivismu v Egyptě je přesto na místě – přinejmenším proto, že z nich povstal jeden ze základních pilířů globálně-džihádické fronty.

Většina skupin fragmentovaného krajního pólu egyptské islamistické scény v té či oné formě vycházela z radikálních interpretací Qutba. Ačkoli v řadě ideologických i taktických otázek zastávaly konfliktní postoje a vykazovaly vysoký stupeň vzájemné nesnášenlivosti, společně jim bylo odmítání kompromisu s existujícími společensko-politickými strukturami a snaha o násilné svržení režimu spojené s nucenou islamizací shora. Pro většinu z nich byl typický neúprosný ortel *takfīru* nad všemi mimo vlastní skupinu, obskurní pojetí *šarī'y* a militantní koncept *džihādu*. Zdrojem rekrutů jim byly islamistické studentské spolky, pro svůj radikalismus a vykořeněnost však nikdy nebyly schopny získat si širší společenské zázemí. Jako první o sobě útokem na vojenskou akademii v roce 1974 dala vědět Organizace islámského osvobození (*Munazzamat at-tahrīr al-islāmī*) Sáliha Sirtíji. Schématu se vymykaje odmítáním *takfīru*, relativním modernismem a antiautoritářstvím, úřadům se podařilo zlikvidovat ji záhy po činu. Epizodickou byla i existence excentrické sekty Společenství muslimů (*Džamā'at al-muslimīn*, známější jako *at-Taḳfīr wa'l-hidžra*) samozvaného mesiáše Šukrīho Mustafā, která byla rozprášena poté, co její příslušníci v roce 1977 unesli a zavraždili ministra pro náboženské nadace. Od 80. let byla nejobávanějším původcem teroristických akcí militantní organizace *al-Džihād 'Abd as-Salāma Faraga* a 'Umara 'Abd ar-Rahmana, která měla na svědomí vraždu as-Sādāta a v 90. letech vedla společně s Islámskou skupinou (*al-Džamā'a al-islāmīya*, podle egyptské výslovnosti obvykle uváděno jako *al-Gamā'a al-islāmīya*) otevřenou válku proti vládě a turistickému sektoru. Na rozdíl od Muslimského bratrstva, které dominovalo mezi střední třídou studentů a profesionálů v Káhiře a dalších velkých městech nilské delty, členstvo *al-Džihādu* a *al-Gamā'y* tvořili převážně mladí studenti z chudších rodin provinčního prostředí měst a vesnic Horního Egypta. Poté, co byly obě skupiny ve druhé polovině 90. let v Egyptě potlačeny – teroristická kampaň, kterou rozpoutaly, si vyžádala životy více než tisícovky osob z řad vysokých vládních činitelů, policistů, antiislamistických intelektuálů, koptů, turistů i prostých muslimů – se část jejich aktivistů přesunula do zahraničí a svůj boj internacionalizovala. V roce 1998 byl z Afghánistánu za jejich účasti ohlášen vznik „světové islámské fronty pro boj proti židům a křesťákům“ (*al-džabha al-islāmīya al-'ālāmīya li'l-qitāl al-jahūd wa'l-sālibījūn*) a zbytky egyptských militantů přešly pod hlavičku mezinárodní *džihádistické* sítě *al-Qā'ida*. Její dvojkou a ideologickým mozkiem se stal Ajman az-Zawāhirī, někdejší vůdce egyptské skupiny *al-Džihād*. Problematika radikálního křídla egyptského islamismu viz např. Kepel, G. (2003). *cit.d.*; Kepel, G. (2004). *cit.d.*; Rubin, B. (2002). *cit.d.*, s. 41-62; Mendel, M. (1994). *cit.d.*, s. 150-171.

70., v 80. a 90 letech bylo pronikání do studentských svazů, profesních organizací, institucí občanské společnosti a podle možností i orgánů blízkých centru politické moci. Bratrstvo se zřeklo – a zdržovalo se – násilí a profilově se ustálilo v kategorii reformního hnutí opírajícího své požadavky o širokou společenskou základnu.

Na uvedení procesu deradikalizace myšlenkově započaté al-Hudajbího *Kazateli* do praxe měl rozhodující podíl nový generální vůdce. Konzervativní avšak umírněný, kultivovaný a pragmatický, *muršidem* se jako další z představitelů zakladatelské generace po al-Hudajbího smrti v roce 1973 stal 'Umar at-Tilmisānī. Podobně jako al-Hudajbí, také at-Tilmisānī měl právnické vzdělání, byl blízký Hasanovi al-Bannā, v krizové době rozkolu i perzekuce patřil do nejužšího okruhu důvěrníků Hasana al-Hudajbího – měl zřejmě významný podíl na vzniku *Kazatelů* – a po celá 70. léta udržoval těsné kontakty s as-Sādātem. Své úsilí směřoval k dosažení uznání ze strany režimu, v popředí jeho zájmu byla snaha nalézt rovnováhu mezi principy hnutí a nekonfrontačním vztahem k vládní moci.⁵ Za slib loajality a spolupráce se mu podařilo získat as-Sādátovu podporu islámským institucím, amnestii pro poslední uvězněné i toleranci k tištěné produkci hnutí. Ústředním motivem jeho veřejných projevů a publikační činnosti byla nezbytnost implementace *šarī'y* a odmítání násilí. *Šarī'u* chápal jako komplexní avšak flexibilní systém, který je třeba aplikovat v závislosti na konkrétních podmínkách, tj. přiměřeně úrovni islámského vědomí a s ohledem na požadavky moderní doby. Pozitivně hleděl i na princip *idžtihādu*. Člověk je od Boha nadán vůlí a úsudkem, které při definování *šarī'y* mají svou roli. Islámskou obrodu nelze uskutečnit samospasitelným návratem do reality prvotní *'ummy*, jak se toho dožadují ultrafundamentalisté, nýbrž projekcí morální inspirace, jakou raná islámská obec nabízí, do řešení sociálních i politických otázek dneška.⁶ Jakýchkoli násilných prostředků je třeba se vyvarovat, protože síla islámu tkví ve vnitřní přesvědčivosti a příkladu. Úkolem Muslimských bratří podle strategie, kterou at-Tilmisānī pro své hnutí načrtl, bylo tedy usilovat o implementaci *šarī'y* prostřednictvím sociální činnosti a za flexibilního využití všech dostupných legálních kanálů včetně parlamentní činnosti.

3.3. Základy nové expanze

Na periferii egyptského veřejného života se od 70. let vytvářela vibrující a dynamická islamistická subkultura, autonomní paralelní kontra-komunita s vlastním hodnotovým řádem a sociální realitou. Její páteří byla spontánně vznikající decentralizovaná síť islámských studentských spolků, nezávislých mešit a institucí poskytujících různorodé služby. Muslimské

⁵ Viz Rubin, B. (2002). *cit.d.*, s. 29-30.

⁶ At-Tilmisānīho pojetí *šarī'y* viz Mendel, M. (1994). *cit.d.*, s. 138-139.

bratrstvo, organizace, která měla největší předpoklady z rozvoje tohoto sektoru profitovat, počátky jeho formování neřídilo. Styky jeho postarších a vězeňskou izolací poznamenaných vůdců s as-Sādātem měly sice symbolickou hodnotu, nová fáze islamistického pronikání byla ale v rozhodující míře dílem nastupující generace energických aktivistů, kteří si do řad hnutí teprve nacházeli cestu. Ideové postuláty a způsob, jakým se snažili působit na své okolí, však v mnohém odrážely taktiku předrevolučního Bratrstva. Islámská reforma měla začít reformou jednotlivce, od něhož se islámské vědomí mělo šířit na rodinu, přátele, do sousedství a přes společnost na stát.⁷ Důraz se kladl na výchovu, *da'wu* a sociální angažovanost. A tak zatímco at-Tilmisānī a další veteráni v čele hnutí se pokoušeli získat oficiální uznání přímo od režimu, skutečná organizační obnova, která umírněné části islamistického proudu vydobyla obtížně ignorovatelnou míru sociální legitimacy coby hmatatelného a režimu nepřijemného argumentu, se odehrála na univerzitách, v profesních svazech a na zanedbaných předměstích.

V 70. letech byla nejpočetnější a nejdynamičtější složkou obrozujícího se islamistického hnutí *džamā'āt*, islámská studentská sdružení na kampusech.⁸ Šlo o nábožensky orientované, organizačně neprovázané studentské spolky bez centrálního vedení, koordinované činnosti a jednotné ideologie. Jejich příslušníkům byl společný emotivní vztah k islámu, ostentativní zbožnost, nekomplikované pojetí víry a přímočarý a explicitní diskurz. Jejich pamflety hovořily fundamentalistickým, primitivně uvědomělým jazykem. Ideově se inspirovaly spisy Hasana al-Bannā i díly Sajjida Qutba: některé skupiny inklinovaly k tradičním formám činnosti, z jiných se vyvinuly militantní *džihādistické* buňky. Dominantním sdíleným rysem bylo ale demonstrativní pěstování islámské identity. Členové chápali spolky jako vzorová mikrospolečenstva islámského způsobu života. Požadavkem dne byla implementace *šarī'y* a doslovné následování příkladu Proroka. Skrze každodenní komunikaci, přesvědčování a příklad – a nezbytně také skrze výrazný socializační tlak ačkoli od donucovacích a násilných praktik, kterých neváhali užívat radikálové, se hlavní proud snažil distancovat – se mladí aktivisté na kampusech pokoušeli ve svých vrstevnících vzbudit a prohloubit víru, vštípit jim její „správné“ chápání, přimět je odmítnout materiální a smyslová pokušení a stranit se vlivů westernizace,⁹ naučit je, jak islám aplikovat v praktickém životě a jak jej šířit a přesvědčit je o osobní odpovědnosti za osud *'ummy* a příspěvek k ustavení islámem vedeného státu. Jejich

⁷ Sociální strategie nové vlny islámského obrození viz Wickham, C.R. (2002). *cit.d.*, s. 125-147.

⁸ Fenomén islamistického studentského hnutí viz Kepel, G. (2003). *cit.d.*; Rubin, B. (2002). *cit.d.*, s. 63-75; Mendel, M. (1994). *cit.d.*, s. 146-149; Wickham, C.R. (2002). *cit.d.*, s. 115-118, 125-147; Al-Awadi, H. (2004). *cit.d.*, s. 41-43, 90-91.

⁹ Odpor k sekularizačním a westernizačním tendencím se promítal do agresivních výpadů vůči cizincům, koptům, ateistické levici i sekularistům. Ačkoli fyzické útoky proti nim byly povětšinou dílem extremistických úderů, aktualizovaná verze představy židovsko-křesťácko-komunistického spiknutí, jemuž napomáhají místní „páté kolony“, byla mezi islamistickou mládeží široce rozšířena. Nedůvěra a sektářské rozbroje mezi islamisty a kopty zvláště znepokojovaly režim. Viz Kepel, G. (2003). *cit.d.*; Rubin, B. (2002). *cit.d.*, s.70; Mendel, M. (1994). *cit.d.*, s. 144-145.

horlivá a namnoze křečovitá zbožnost nacházela výraz v nebývalém nárůstu observance (pravidelná účast na modlitbách), vnějškových projevů náboženské sebeidentifikace (tradiční oděv a nezastřížené vousy u mužů, zahalování u žen) a úzkostlivého dodržování striktně pojímané islámské morálky (omezování možnosti kontaktu, resp. segregace pohlaví, boj proti „nemravným“ druhům zábavy, tj. neislámské hudbě, filmu apod.).

Duch pospolitosti a sdílené identity stejně jako služby, které *džamā'āt* nabízely, byly ale mocnými nástroji rozšiřování jejich řad. Nemalé části studentů i studentek přinášelo vědomí příslušnosti a efektivně organizovaná solidarita v rámci hnutí psychologickou i materiální úlevu. Stovkám tisíc dezorientovaných, bezcílných a bezperspektivních se náhle dostalo pocitu účasti na vznešené misi, který zaháněl pasivitu, negativismus a odevzdanost a vnukal pozitivní smýšlení, sebejistotu a pocit nadřazenosti.¹⁰ Spolky zajišťovaly studentům levné knihy a skripta, poskytovaly finanční výpomoc, pomáhaly s ubytováním a sháněním zaměstnání, dívkám obstarávaly vhodný oděv a zařizovaly pohodlnou dopravu. Záhy také triumfálně vstoupily do studentských voleb. Díky popularitě, kterou si získaly nadšenou agitací, a v důsledku slabosti levicových organizací, které se nacházely v hluboké defenzivě, se islámský proud stal bezkonkurenčním fenoménem studentské politiky. Nejjednoznačnější převahu měl na lékařských a technických fakultách, do konce 70. let si však vydobyl silné pozice i mezi studenty práv a žurnalistiky a v roce 1978-79 se pod jeho kontrolou ocitl celonárodní studentský svaz.¹¹ Zatímco hnutí se politizovalo a zřetelně radikalizovalo, as-Sādāt, který islamisticky orientované studenty po většinu dekády podporoval coby „své děti“, se rozhodl zakročit. Stále troufalejší kritika adresovaná jeho zahraniční a hospodářské politice ze strany těch, kteří stáli v čele studentského hnutí na celostátní úrovni, jej v roce 1979 přiměla k rozpuštění národních a univerzitních studentských rad, uvalení státní kontroly na univerzitní administrativy, omezení (semi)autonomních studentských aktivit na půdu fakult a opětovnému vyslání bezpečnostních jednotek na kampusy.¹² Dalšímu posilování islamistické přítomnosti na univerzitách to však nezabránilo.

¹⁰ Sociálně-psychologický faktor hrál v rychlém růstu popularity islamistů mimořádnou roli. Hnutí znovu slavilo největší úspěchy v sociologicky relativně ostře ohraničeném prostředí identitně rozpolcené (před)městské nižší střední a střední třídy, která měla pro absorpci jeho ideologie nejvýraznější sociokulturní predispozice. Tato část populace tísnící se v okrajových čtvrtích s nedostatečně rozvinutým systémem komunální svépomoci a ubohou úrovní veřejných služeb ještě chovala úctu k islámu, byla ale již vytržena z tradičních venkovských velkorodin poskytujících materiální a sociální zázemí a byla frustrována svou neschopností proniknout do centra mezi elitu. Typickými nositeli islamistické výzvy následujících desetiletí byli vysokoškolsky vzdělaní lékaři, inženýři, právníci a zaměstnanci nižších úrovní státní správy – či nezaměstnaní – kteří se k hnutí připojili na studiích a v proislámském aktivismu pokračovali i během profesního života. Velmi omezeného vlivu naopak islamisté dosáhli na pologramotném venkově, mezi městskou chudinou, v obchodní a průmyslové sféře, v odborech a mezi sekularizovanou elitou působící v nejvyšších patrech státního aparátu, resp. spojenou s režimem zájmově. Původ a sociální psychologie islamistických rekrutů viz Wickham, C.R. (2002). *cit.d.*, s. 121-125, 157-175.

¹¹ Wickham, C.R. (2002). *cit.d.*, s. 116; Rubin, B. (2002). *cit.d.*, s. 69.

¹² Rubin, B. (2002). *cit.d.*, s. 64; Wickham, C.R. (2002). *cit.d.*, s. 117.

Vedení Muslimského bratrstva navázalo se studentskými vůdci kontakty ve druhé polovině 70. let, kdy islámský proud ovládl univerzitní rady v Káhiře, Alexandrii a al-Minjā.¹³ Část islamistických studentských sdružení se tak postupně integrovala do struktur hnutí. K Bratřím se připojily osobnosti – ‘Abd al-Mun‘im Abū al-Futūh, ‘Isām al-‘Irajān, Abū al-‘Ilā Mādī, Muhammad Chajrat aš-Šātir – které měly časem vyrůst v nejschopnější, nejdynamičtější a nejpružnější představitele organizace. Právě oni se v následujících desetiletích zasloužili o přenesení apelu umírněného islamismu i do dalších sfér veřejného života.

3.4. Kontext: Husnī Mubārak a politika *statu quo* 1981-2011

Poté co Anwar as-Sādāt 6. října 1981 na spektakulární vojenské přehlídce věnované výročí říjnové války podlehl smrtícímu útoku, ujal se nejvyšší funkce jeho viceprezident Muhammad Husnī Mubārak. Dovedným manévrováním, ústupem od provokativní přímosti as-Sādátovy linie a pečlivě odměřovanou kombinací podmíněné benevolence vůči umírněným a tvrdé ruky vůči radikálům dokázal tento zdánlivě nevýrazný muž katapultovaný do prezidentského úřadu za mimořádně výbušných okolností nejen zabránit eskalaci a zachovat nastoupený kurz, ale také vrátit zemi rovnováhu a udržet se v jejím čele déle než kterýkoli vládce její novodobé historie. Husnī Mubārak byl opatrný, uvážlivý a pragmatický politik. Neopíral se o charisma lidového tribuna jako ‘Abd an-Nāsir, ani nevystupoval v oduševnělé póze osvíceného tradicionalisty jako as-Sādāt, svou legitimitu stavěl na prozaickém příslibu jednoty a stability. Mubārak nebyl vyznavačem patetických sloganů, nepotrpěl si na bezúčelná gesta a rétorického balastu užíval jen v míře pro arabskou politickou kulturu nezbytné. Ideologický náboj dávno oslabený ochladnutím revolučního elánu se během desetiletí jeho vlády zcela vytratil, dříve halasná propaganda vyčpěla a režim, konzervovaný v těžkopádnou avšak relativně soudržnou vojensko-byrokratickou strukturu, se plně soustředil na své přežití.¹⁴

Hlavnímu zájmu – sebezachování režimu – byly důsledně podřízeny veškeré kroky vládní moci. V zahraniční politice si Mubārak, věren svým zásadám pragmatismu a rozvážné taktiky, podržel strategickou vazbu na USA, negativní dojem z as-Sādátovy jednostranné orientace na amerického patrona a mírovou dohodu s Izraelem, která vzbudila nevoli na domácí frontě a vyřadila Egypt z arabského společenství, se však snažil rozmělnit větší rezervovaností a úsilím o obnovení kontaktů směrem do arabského světa. Na vnitropolitické scéně pokračoval

¹³ Al-Awadi, H. (2004). *cit.d.*, s. 42.

¹⁴ Mubārakův režim viz Al-Awadi, H. (2004). *cit.d.*; Tripp, Ch.; Owen, R. (eds.) (1990). *Egypt Under Mubarak*. London: Routledge; Springborg, R. (1989). *Mubarak's Egypt: Fragmentation of Political Order*. Boulder: Westview Press; Kassem, M. (2004). *Egyptian Politics: The Dynamics of Authoritarian Rule*. Lynne Rienner Publishers; Blaydes, L. (2010). *Elections and Distributive Politics in Mubarak's Egypt*. New York: Cambridge University Press; Rutherford, B.K. (2008). *Egypt after Mubarak: Liberalism, Islam and Democracy in the Arab World*. Princeton: Princeton University Press.

Mubārak v as-Sādātově hře na řízenou liberalizaci, kvalitativní změně však vládní praxe nedopřávala šanci. Jestliže v 80. letech, kdy bylo zapotřebí naklonit si veřejnost roztrpčenou některými výstřelky politiky *infitāh* a as-Sādátovými nervózními zásahy proti odpůrcům, se Mubārak pokoušel demonstrovat respekt k větší nezávislosti soudnictví, odhodlání zakročit proti korupci a vstřícnost k nenásilné opozici (propuštění umírněných aktivistů, dílčí otevření nízkoúrovňových sociálně-politických prostor, snaha vytvořit zdání plurality), návrat přímé politické represe v 90. letech svědčil o tom, že autoritativní charakter režimu zůstal nedotčen. Od as-Sādátovy smrti žil Egypt v podmínkách periodicky obnovovaného výjimečného stavu, který vládě s rutinním poukazem na ohrožení národní bezpečnosti – ztotožněné s bezpečností režimu – umožňoval přiškrcovat občanské svobody a monitorovat, zatýkat a věznit osoby podezřelé z opozičního aktivismu. Režim toleroval autonomní sociální sféru a legální opozici za předpokladu, že nebyl v sázce jeho mocenský monopol – operační premisou Mubārakovy strategie bylo nepřipustit vzestup reálné konkurence. Většina klíčových pravomocí se koncentrovala v rukou prezidenta, jemuž byl k dispozici parlament suverénně ovládaný NDP. Počet oficiálně uznaných¹⁵ stranických platforem sice od 80. let výrazně vzrostl, žádná z legálně působících stran však nepředstavovala subjekt, který by měl významnější vazby na populaci nebo potenciál stát se nástrojem mobilizace či nositelem alternativy. Při slabosti parlamentu a bezkonkurenční dominanci NDP v něm měla legální opozice jen velmi omezený vliv. „Kontrolovaná liberalizace“, která otevírala zdánlivě nepolitický prostor, ale bránila politické soutěži v centru, vytvářela systém s prázdným jádrem a dynamickou periferií a místo aby podpořila participaci a důvěru v establishment, spíše prohlubovala odcizení od formálních institucí i impotentní pseudoopozice. Zatímco na hraně formálního řádu se prosazovala nová kategorie podmíněně tolerovaných aktérů s vysokým stupněm sociální legitimacy ale bez možnosti legální účasti, společnost byla ochromena pocitem marnosti, cynismu a rezignace.¹⁶

Široce rozšířenou frustraci nepomáhala rozptýlit ani nepříznivá socio-ekonomická situace. Mubārak zdědil po svých předchůdcích rozporuplné závazky: násirovský příslib sociálního

¹⁵ Žádost o registraci strany schvaloval, resp. zamítal Výbor pro záležitosti politických stran Konzultativní rady (*al-madžlis aš-šūrā*, horní komora parlamentu) ovládaný NDP. Legislativní oporu pro většinu zamítavých stanovisek měl v restriktivním Zákoně o politických stranách z roku 1977.

¹⁶ Míru někdejší společenské apatie i kvalitu Mubārakovy „řízené demokracie“ přiléhavě ilustruje bližší pohled na volby. Zatímco hlasování o prezidentovi bylo až do roku 2005 pouhým plebiscitem o kandidátovi navrženém parlamentem, zisky vládní NDP ve volbách do Lidového shromáždění (*al-madžlis aš-ša'ab*, volby tam proběhly v letech 1984, 1987, 1990, 1995, 2000 a 2005) neklesly pod 70% mandátů. Detailnější analýza výsledků pak spíše než o všeobecné podpoře pro režim vypovídá o stupni deformace a (ne)reprezentativnosti volebního procesu. Jestliže výsledky byly předem jasné, podmínky se měnily a účast byla riziková. Předehrou obvykle bývala administrativní šikana a zatýkání nepohodlných opozičních kandidátů. Běžnou součástí volební procedury byly podvody, falšování a zastrašování sympatizantů opozice. V 80. letech byly hlasy pro subjekty, které nepřekročily 8% volební klauzuli, ze zákona připisovány nejsilnější straně (tj. NDP). Fenomémem let devadesátých byli zase „nezávislí“, kteří se po volbách připojili k NDP. Očividnou umělost voleb odrážela i volební účast: návštěvnost volebních místností se pohybovala okolo 25% způsobilé populace (tj. pro NDP aktivně hlasovalo 16-21% populace) a byla vyšší ve venkovských oblastech, kde hraje silnější roli klanové hlasování, resp. patronáž.

státu a as-Sādātův liberální kurz. Z obav před sociálními nepokoji, které by mohly ohrozit stabilitu režimu, se rozhodl zachovat obojí: třebaže hovořil o nutnosti reformy veřejného sektoru, nezřekl se financování sociálního systému, a třebaže trend as-Sādátových let hodlal usměrnit a racionalizovat, nezvrátil ani liberalizační opatření. Spolehlivěji než k zamýšlené neutralizaci problémových jevů spojených s oběma cestami ale tento přístup vedl k jejich multiplikaci. Zatímco rostoucí bohatství úzké skupiny těch, kteří dokázali těžit z politiky *infitāh*, budilo stále větší averzi,¹⁷ ekonomika spíše stagnovala a kvalita státem poskytovaných služeb klesala. Pád světových cen ropy v polovině 80. let odstartoval vleklou krizi, která nejenže odhalila slabost domácího produktivního sektoru (největší příjmové položky nadále tvořil turismus, remitence a ropa) a podtrhla extrémní závislost egyptské ekonomiky na vnějších vlivech, ale dále limitovala schopnost státu naplňovat požadavky závislých skupin obyvatelstva. Stoupala inflace i zadlužení, populační růst chrlil nové vlny absolventů, pro něž stát nenacházel uplatnění. V 90. letech nakonec chronické deficity, astronomický dluh a tlak mezinárodních finančních institucí donutily Mubāraka k dílčí revizi dosavadních postojů. Na základě dohody s MMF došlo k redukci státních výdajů, byly sníženy státní subvence, fixovány mzdy, spuštěn rozsáhlý program privatizace a režim začal hledat spojení u nově vznikající byznys-komunity, která se stále důrazněji prosazovala do nejvyšších pater politiky. Strach z napětí vyvolaného zeštíhlováním veřejného sektoru však přetrvával, deficity i dluh se dále násobily a po roce 2005 byl režim nucen k dalšímu bolestnému osekávání veřejných výdajů. Životní úroveň průměrných Egyptanů se za poslední desetiletí citelně propadla, nízké mzdy, devalvace měny a raketový růst cen základních komodit vyvolaly v letech 2006-2008 sérii bouřlivých protestů a protivládní skupiny dostaly příležitost podrobit režim ostré kritice. Ačkoli došlo k výraznému zlepšení makroekonomických ukazatelů (až 7,5% růst HDP, masivní příliv zahraničních investic) výsledky reformního kurzu byly diskutabilní. Pod státně-oligarchickým kartelem jistícím se „stabilizačním“ sociálním systémem neuspokojivé kvality, se dále reprodukovala řada neblahých jevů: prudké prohlubování nerovností, alarmující nezaměstnanost (mezi mladou generací několik desítek procent), neefektivní a zkorumpovaná byrokracie, institucionalizovaný klientelismus, nízký stupeň rozvoje malého a středního podnikání, všeobecný pocit zklamání a zmaru.

Omezoval-li režim efektivně formální politickou soutěž, na periferii dávala jeho politická a sociálně-ekonomická selhání aktivistickým skupinám příležitost těžit z jinak neartikulaného

¹⁷ Okázale luxusní životní styl a rychlé hromadění majetku skrze neproduktivní a korupční prostředky v případě mnoha nových zbohatlíků znovu oživily propagandisticky vděčný obraz ekonomické elity coby parazitů tyjících z vládních privilegií a ignorujících problémy společnosti i sociální odpovědnost. Negativní vnímání byznysmenů dále příživily aféry 90. let, kdy byly v rámci vládní politiky výhodných půjček na jejich účty nenávratně přečerpány miliardy z bank veřejného sektoru.

protestu. Muslimské bratrstvo jako organizace s tradičně nejrozvinutější schopností oslovovat odcizenou část populace se při Mubārakovi učilo vítězstvím i porážkám. Mubārakův přístup k islamistům byl smířlivější než ‘Abd an-Nāsirův ale koncepčnější než as-Sādātův. Zatímco extremistické buňky se režim snažil eliminovat a pro jejich potlačení neváhal užít nejtvrděších metod včetně mučení a poprav (procesy s as-Sādátovými vrahy a osovateli teroru 90. let), politika vůči nenásilnému hlavnímu proudu oscilovala mezi bdělou tolerancí a „výchovnou“ represí. Jestliže na počátku, kdy byl Mubārak přesvědčen, že Muslimské bratrstvo nepředstavuje bezprostřední nebezpečí, převažoval duch usmíření, 90. léta ukázala, že pro populární a dobře organizované umírněné islamisty platí nepsaná pravidla autoritativního režimu více než pro kohokoli jiného. Bratrstvu bylo dovoleno provozovat náboženské a sociálně-charitativní aktivity, jeho periodické pokusy převést sociální legitimitu do přísně střežené roviny politiky však narážely na frontální protiútoky, které měli členy „zakázané organizace“ přimět akceptovat *status quo*. Během posledních dvou desetiletí nechal bezpečnostní aparát Mubārakova režimu politicky angažovaným a zpravidla reformněji smýšlející Bratřím hranici tolerance i cenu za úspěch opakovaně pocítit.

Že byl režim přes všechny své nedostatky a diskutabilní legitimitu odhodlán uchovat si nad vyzyvateli převahu, přesvědčivě dokumentoval zvláště vývoj po roce 2005. Během krátkého politického uvolnění mezi lety 2002-2005 se v Egyptě začaly zřetelně vytvářet zárodky širší proreformní fronty – přes přetrvávající vzájemnou nedůvěru zahrnovala jak liberální a levicové aktivisty, tak umírněné islamisty – požadující zrušení výjimečného stavu, konání svobodných voleb, ústavní omezení možnosti opakovaného výkonu prezidentské funkce a respektování občanských práv. V roce 2005 přiměl vnitřní i mezinárodní tlak Mubāraka obhajovat mandát v pluralitních (třebaže spolehlivě ošetřených) prezidentských volbách. Když si v témže roce ve volbách do Lidového shromáždění opozice sáhla na historický výsledek (Muslimští bratři získali téměř pětinu křesel), na okamžik se zdálo, že je režim zaskočen. Mubārak se ale rychle chopil iniciativy a v kontextu příprav nástupnictví – zřejmě pro svého mladšího syna Gamāla – protlačil prostřednictvím NDP parlamentem vlastní verzi ústavních změn, které všechny pro režim klíčové principy (zákaz vzniku stran s náboženským referenčním rámcem, pravomoci spojené s výjimečným stavem) z roviny zákonů přenesly do ústavy. Než Muslimští bratři stačili jakkoli zúročit své volební zisky, nové kolo represivní kampaně zahnilo islámský i liberální disent opět do defenzivy.

3.5. Úspěchy islamistického pronikání

Muslimské bratrstvo využilo Mubārakova počátečního ducha tolerance k další expanzi. Jestliže v 70. letech bylo ještě organizačně slabé a jen nepřímo těžilo ze spontánního a nijak neřízeného aktivismu na kampusech, v 80. letech zaznamenalo mohutný organizační rozmach. Hnutí plně rozvinulo širokospektrální síť svých institucí.¹⁸ Pod patronací Bratří vznikaly nové mešity, budovala se vzdělávací a zdravotnická zařízení, zřizovala se charitativní, kulturní a sportovní centra, byly zakládány islámské banky a investiční společnosti. Zatímco mešity se soustřeďovaly na organizování modliteb, náboženské lekce, soutěže v memorování a recitaci Koránu nebo pomoc při *hadždži*, školy, školky, knihovny, kliniky (na rozdíl od státních čisté a dobře vybavené), centra pro distribuci pomoci nebo sportovní a zájmové kluby obyvatelům okrajových čtvrtí relativně uspokojivě nahrazovaly nedostatkové či nekvalitní služby státu.¹⁹ Solidní zisky islámských bank a investičních společností zase – vedle darů bohatých sponzorů (často z petrodolarových monarchií Perského zálivu) a členských příspěvků – tvořily jeden z hlavních zdrojů financování hnutí.

Pokračovala také snaha převést sociální kapitál získaný agitací a službami na periferii do vyšších společensko-politických pater. Jestliže at-Tilmisānī a jeho společníci v *maktab al-iršād* dál hovořili o implementaci *šarī'y* a řešili všeobecné otázky profilace a taktiky, nová generace studentských rekrutů 70. let dál zaplňovala ty zdánlivě nepolitické prostory, kterým režim ponechával (polo)autonomní status. Muslimští bratři v 80. letech ovládli celonárodní profesní svazy a poprvé vstoupili do parlamentu.

Proces infiltrace a ovládnutí profesních sdružení byl přirozenou extenzí předchozího vývoje. Studenti 70. let nyní vstupovali do profesního života a aktivismus z kampusů přenášeli na půdu profesních organizací. Své impozantní tažení profesními svazy zahájili v roce 1984 účastí ve volbách do národních orgánů lékařské asociace. Od poloviny 80. let měl islámský proud stabilní zastoupení ve vedoucích radách, po vítězství ve svazu lékařů (1986) získali Bratři kontrolu také nad sdruženími farmaceutiků, inženýrů a vědců, skromnější, ale podstatné zisky zaznamenali rovněž ve svazech novinářů a právníků.²⁰ Profesní asociace se v důsledku absorpce přílivu vysokoškoláků ze středních tříd proměnili z elitářských institucí s nepočatným a privilegovaným členstvem v masové organizace, v nichž islamistům pomáhal

¹⁸ Pro různorodé aktivity hnutí byly zřízeny zvláštní sekce zaměřující se na agitaci, vzdělávání, charitativní a sociální služby, problematiku rodin, studentů, zaměstnanců, otázky ekonomické, politické apod. Viz Al-Awadi, H. (2004). *cit.d.*, s. 63. Dnes mají Muslimští bratři k dispozici desítky odborů, které se – coby obdoba moderních *think-tanků* – specializují na analýzu politiky, ekonomiky, problematiky rozvoje, studium *šarī'y* atd.

¹⁹ Síť paralelních islamistických institucí viz Wickham, C.R. (2002). *cit.d.*, s. 97-103.

²⁰ Viz Wickham, C.R. (2002). *cit.d.*, s. 184-185.

k popularitě tentýž moralistní étos, energická angažovanost a účinný management služeb, který se osvědčil i v jiných sférách jejich působení. Jestliže za starého vedení byly profesní svazy často nefunkčními a zatuchlými hnízdy korupce, islamisté se na rozdíl od jejich vůdců, kteří neskrývali sklony k frakcionářským pŕtkám a samolibému demonstrování statusu bosse, prezentovali jako přístupní, nezištní a čestní hospodáři, kteří se zajímají o problémy mladých a vycházejí vstříc reálným potřebám členstva.²¹ Funkce ve vedoucích orgánech profesních asociací jim také nabízely nové zkušenosti. Někdejší studentští vůdci dospěli, dlouhé vousy a tradiční košile nahradily západní obleky, náboženský diskurz a důraz na *šarī'u* ustupoval do pozadí, nebo byl redefinován: pozice v čele svazů nutily mladé Bratry soustředit se na praktické problémy, učit se komunikovat s vládními úřady i konkurenty z jiných platforem, vystupovat flexibilně a pragmaticky.²² Mezi mladou generací tak mnohem více než mezi konzervativními vůdci přivyklými původnímu konceptu hnutí začala nazrávat ochota jít cestou klasické – třeba i stranické – politiky.

Druhou arénou, na níž Muslimští bratři v 80. letech začali testovat svou schopnost přetavit podporu mobilizovanou na periferii v oficiální legitimitu, byl parlament. Vstupu hnutí do legislativních voleb předcházelo zodpovězení dvou zásadních dilemat: zdali vůbec, resp. jakou formou se ilegální organizace bude o účast v parlamentu ucházet. Zatímco za as-Sādāta měla nad přímou politickou participací prioritu obnova organizačních struktur a oslovení populace, s dosažením cíle se začalo uvažovat i o jeho politickém zúročení. Část hnutí váhala: někteří ze starších vůdců po zkušenostech násirovského období jen obtížně překonávali nedůvěru k režimu a dávali přednost tomu, aby se hnutí zaměřovalo na agitační, sociální a organizační činnost, at-Tilmisānī se však vyslovil pro účast s odůvodněním, že zatímco výstavba organizace a politická participace mohou probíhat paralelně, pro hnutí bude práce v parlamentu příležitostí získat zkušenosti a přesvědčit o odhodlání ctít nenásilné a legální postupy.²³ Neméně kontroverzní otázkou z hlediska statusu i sebepojetí hnutí byl ale také způsob, jak projít volební procedurou. Volební zákon z roku 1983 umožňoval kandidaturu pouze legálním stranám. Bratrstvo vždy fungovalo jako hnutí a od monarchistických dob v něm přetrvávala nechuť ke stranické politice. Přesto – a navzdory mizivé šanci obhájit věc před restriktivním stranickým zákonem – at-Tilmisānī v 80. letech vážně zvažoval vytvoření

²¹ Viz Wickham, C.R. (2002). *cit.d.*, s. 180-199; Al-Awadi, H. (2004). *cit.d.*, s. 95-98. Islamistický slib omezit korupci a zneužívání zdrojů měl své výsledky. Finanční i administrativní management svazů se pod jejich vedením skutečně zlepšil: při značném navýšení objemu služeb pracovaly asociace s plusovými rozpočty. Viz Al-Awadi, H. (2004). *cit.d.*, s. 96.

²² Wickham, C.R. (2002). *cit.d.*, s. 193; Al-Awadi, H. (2004). *cit.d.*, s. 90-92.

²³ Viz Al-Awadi, H. (2004). *cit.d.*, s. 80-82. Bratři hájili svůj vstup do parlamentu také možností pokoušet se reformovat systém zevnitř a alespoň nepřímo ovlivňovat legislativu. Viz Rubin, B. (2002). *cit.d.*, s. 128.

vlastního stranického subjektu.²⁴ Jako praktičtější se ale ukázalo řešení pozoruhodné zvláště s ohledem na manichejský způsob uvažování *takfīristů*: Bratrstvo se rozhodlo spojit síly s oficiálně uznanými stranami ve volebních aliancích.²⁵

Voleb do Lidového shromáždění v roce 1984 se Muslimští bratři zúčastnili na kandidátce sekulárně orientované strany *al-Wafd*.²⁶ Režim, jist si výsledkem a žádostiv dodat volbám kredibilitu, manévr toleroval. Spojenectví inicioval at-Tilmisānī a bylo oboustranně výhodné: *al-Wafd* poskytla legální instrument, Bratři masovou základnu, která bloku umožnila překročit přísnou 8% klauzuli. Vedle představitelů NDP, kteří obsadili 390 z 448 křesel, byli zástupci Bratrstva a *al-Wafd* s 15,1% hlasů a 58 mandátů (Bratřím díky skromnějšímu počtu kandidátů připadlo osm křesel) jedinými, kteří se do parlamentu probojovali. Do následujících voleb v roce 1987 Bratrstvo vyslalo kandidáty v rámci „islámské aliance“ s Liberální stranou a Socialistickou stranou práce.²⁷ Jejich platforma žádala více demokracie, méně korupce a implementaci *šarī’y* a celému bloku zajistila 17,1% hlasů, resp. 60 mandátů. Aliance s účastí Muslimských bratří v obou případech získaly víc než zbytek kandidátek (s výjimkou NDP) dohromady – Bratři se tak během 80. let znovu etablovali jako jediná sociálně relevantní alternativa vládní moci. Po roce 1987 se s 36 zástupci poprvé v historii stali největší opoziční silou v parlamentu a oproti předchozímu období, kdy byla jejich přítomnost v legislatuře symbolická, o sobě dávali vědět. Mnohonásobná převaha NDP jim nedovolovala prosadit se legislativně, jejich vystupování však navzdory stereotypním očekáváním sekulárních elit vykazovalo relativně vysokou míru profesionality. Reprezentanti hnutí se naučili pohybovat ve vysoké politice, osvojili si základní parlamentní dovednosti, omezili náboženskou rétoriku. Ačkoli obligátní otázky *šarī’y* a islámské morálky nepřestávaly být nastolovány, Bratři se ve svých projevech začali mnohem více soustřeďovat na pranýřování režimního autoritářství (kritika výjimečného stavu, porušování práv a svobod, mučení podezřelých militantů apod.), resp. na socioekonomická témata (kritika vládní politiky ve zdravotnictví, školství, ekonomice a sociální sféře, problematika nezaměstnanosti, dluhů, privatizace veřejného sektoru apod.).²⁸ Zatímco u části společnosti získával demonstrováný zájem o problémy, které na ni doléhaly, Bratrstvu další plusové body, u režimu vzbuzovalo počínání islamistů stále větší nevoli.

²⁴ Viz Al-Awadi, H. (2004). *cit.d.*, s. 82-85.

²⁵ Politika volebních aliancí viz Al-Awadi, H. (2004). *cit.d.*, s. 78-82; Rubin, B. (2002). *cit.d.*, s. 32-33.

²⁶ Tzv. Nová Wafd (*Hiżb al-wafd al-džadīd*) vznikla v roce 1983 jako pokračovatelka nejpopulárnější strany monarchistické éry. Dnes se prezentuje jako spíše pravicová, proliberální a prodemokratická, akceptuje ale princip *šarī’y* jako zdroje legislativy. Popularity své předchůdkyně nikdy nedosáhla.

²⁷ Malá Liberální strana (*Hiżb al-ahrār*) vznikla v roce 1976 coby pravicová platforma na troskách Arabského socialistického svazu. Profiluje se jako ekonomicky liberální a prodemokratická, přijímá však *šarī’u* jako zdroj legislativy. Socialistická strana práce (*Hiżb al-’amal al-ištirākī*) byla založena v roce 1978 na bázi socialismu, v 80. letech se ale pod vlivem Bratrstva proměnila v islamistickou stranu a její činnost byla později suspendována.

²⁸ Viz Al-Awadi, H. (2004). *cit.d.*, s. 82, 114-116.

3.6. Za hranou tolerance

Úspěchy islamistického pronikání do míst, která mohla být využita k politizaci sociální legitimacy získané prací na periferii, nemohly zůstat bez odezvy. Jestliže v předchozí dekádě, kdy Mubārak nevnímal umírněné islamisty jako bezprostřední nebezpečí a dokonce vítal, když mu pomáhali ulehčit břímě středních tříd, převažoval duch tolerance, 90. léta už probíhala ve znamení konfrontace. Režim procházel nesnadným obdobím. Extremistické skupiny proti němu vedly otevřenou válku, země se potýkala s hospodářskými těžkostmi a umírnění islamisté navzdory rostoucím intervencím bezpečnostního aparátu dál posilovali své pozice ve studentských a profesních svazech. Volby do Lidového shromáždění v roce 1990²⁹ sice Bratrstvo spolu s většinou opozičních stran bojkotovalo – oficiálně na protest proti další prolongaci výjimečného stavu³⁰ – o to intenzivněji ale uplatňovalo svůj vliv v profesních asociacích. Na půdě univerzit a profesních svazů byly organizovány protesty proti egyptské podpoře západní intervenci ve válce v Zálivu, na adresu vlády odtud zaznívala provokativní prohlášení kritizující domácí i zahraniční politiku. Pro režim to byl po bojkotu parlamentních voleb a odmítnutí podpořit Mubārakovo třetí období ve funkci prezidenta další důkaz, že čelí *politické výzvě*. Napětí jen vygradovalo po katastrofálním zemětřesení, kdy si i mezinárodní veřejnost povšimla zahanbujícího kontrastu mezi selháváním vlády a úspěchy islamistů při záchranných pracích. Bratři předvedli dokonalou organizaci, schopnost mobilizace zdrojů i ochotu všeobecné pozornosti politicky využít.³¹ Mubārakova trpělivost se pak definitivně naplnila, když islamisté v roce 1992 zvítězili ve volbách do výkonné rady právnické asociace, poslední významné bašty sekulárních liberálů a levice.³²

V tíživé atmosféře stupňujícího se *džihādistického* násilí, které nejenže hrozilo umrtvením turistického sektoru, ale děsilo i domácí populaci, režim v roce 1993 spustil mohutnou proti-ofenzivu. Vedle likvidace teroristických buněk hodlal eliminovat i vliv Bratrstva – islamisté měli být zbaveni vlády nad možnými centry protirežimní mobilizace, připraveni o reputaci a poučení, že vměšování do politiky nebude tolerováno. Účelu posloužila legislativní opatření, diskreditační kampaň i metody přímé represe. Na poli propagandy provázela operaci zvýšená

²⁹ V roce 1990 byla volba stranických listin nahrazena volbou jednotlivých kandidátů. Muslimským bratřím to napříště dávalo možnost ucházet se o mandát jako „nezávislí.“

³⁰ Viz Al-Awadi, H. (2004). *cit.d.*, s. 144.

³¹ Politizace profesních organizací v první polovině 90. let viz Al-Awadi, H. (2004). *cit.d.*, s. 146-152.

³² Viz Wickham, C.R. (2002). *cit.d.*, s. 178.

péče o posílení vlastní náboženské legitimacy³³ a snaha zpochybnit rostoucí kredibilitu hnutí coby umírněné a odpovědné opoziční síly jeho spojováním s teroristy: ačkoli se neprokázaly organizační vazby ani ideová náklonnost, militantní skupiny a Bratrstvo byly vykreslovány jako „dvě strany jedné mince“ svorně usilující o sabotování ústavního řádu a svržení vlády. V rovině sociální a institucionální soustřeďoval režim legislativní i represivní kapacity na obnovení kontroly nad periferií, vysušení islamistických zdrojů, převzetí nezávislých mešit a vypuzení Bratří ze studentských a profesních organizací. Zatímco napříště měl „organizované menšiny“ zabránit v ovládnutí profesních svazů nový zákon o „garantování demokracie v profesních sdruženích“³⁴, vedoucí rady inženýrské a právnické asociace, které už islamisté řídili, byly obviněny ze závadného hospodaření, podrobeny soudnímu dohledu a nahrazeny státem dosazenými správci. Na volené rady studentských svazů byl uvalen přísnější dozor loajálních univerzitních administrativ a bezpečnostní složky se pomocí šikany a zastrašování snažily islamistické kandidáty odradit od účasti ve volbách. Vrcholu kampaň dostoupila ve druhé polovině 90 let. V několika po sobě následujících vlnách byly uvězněny stovky aktivistů Bratrstva. Před volbami do dolní komory v roce 1995 bylo pozatýkáno na devět desítek nejvýraznějších osobností střední generace z řad bývalých poslanců, univerzitních profesorů, funkcionářů profesních svazů a hnutí nakloněných podnikatelů. Většina z nich byla postavena před vojenské soudy, obviněna z příslušnosti k „ilegální organizaci usilující o narušování vlády práva“ a více než padesát předních představitelů včetně Abū al-Futūha, al-‘Irjāna a aš-Šātira bylo odsouzeno k tří až pětiletým trestům. Do té doby nejflagrantnější intervence bezpečnostního aparátu do integrity volebního procesu si vyžádala mrtvé i raněné, kýžené plody však přinesla: Bratrstvo, které nominovalo rekordní počet kandidátů a neskrývalo vysoké ambice, dokázalo získat jediný mandát. Osvědčený scénář zatýkání a procesů v předvečer voleb se napříště stal rituálem. V roce 1998 proběhly rozsáhlé razie na

³³ Vztah Mubārakova režimu k islámu byl definován tímž pragmatismem a účelovostí, jež vedly jeho kroky i v jiných sférách. Mubārak nevystavoval na odiv zanícenou zbožnost, byl si však vědom důležitosti náboženské legitimacy i síly islámských symbolů a v případě potřeby se nebránil náboženskou kartou hrát. Na počátku 90. let ve snaze „vzít vítr z plachet“ opozičním islamistům a vtisknout společnosti pro sebe přijatelnou verzi islámu se ke znepokojení sekulárních intelektuálů sám podílel na islamizaci veřejného života. Loajální *‘ulamā’* dostali možnost cenzurovat intelektuální a kulturní produkci, konzervativní duchovní získali vliv v soudnictví a vzdělávacím systému, ze státních médií se linula náboženská rétorika a vzývání islámské morálky. Provládní kazatelé byli přítom často sociálně a politicky konzervativnější, modernímu myšlení nepřístupnější a v interpretaci islámského práva rigidnější než řada členů umírněné islamistické opozice. Státní islamizační kampaň viz Wickham, C.R. (2002). *cit.d.*, s. 211-212; Al-Awadi, H. (2004). *cit.d.*, s. 120-121. Zatímco sekularisté varovali, že režim krátkozrace vytváří ovzduší příhodné pro ty, kteří představují bigotní a nesnášenlivou tvář islámu, dění potvrzovalo, že režimu nevalil ani tak islám (liberální ani dogmatický) jako islamismus (radikální i umírněný) coby *politicky* opoziční platforma.

³⁴ Zákon stanovil minimální účast požadovanou pro platnost voleb: pakliže nedosáhla 50% v prvním, resp. 33% ve druhém kole), svaz měl přejít pod správu vládou jmenovaných administrátorů. Wickham, C.R. (2002). *cit.d.*, s. 200; Al-Awadi, H. (2004). *cit.d.*, s. 153.

kampusech, o rok později byly uvězněny další desítky vedoucích činitelů ve snaze zabránit jim v účasti ve volbách do rad asociací a dolní komory parlamentu chystaných na rok 2000.³⁵

Na Bratrstvo represivní kampaň druhé poloviny 90. let tvrdě dolehla. Jeho pozice byly oslabeny, útok na spřátelené podnikatele a islámské banky podvázal jeho finanční zdroje, zatýkání a vojenské soudy ho připravily o nejcharismatictější vůdce schopné komunikovat napříč spektrem. Pro nenásilnou strategii legálních postupů to byla zatěžkávací zkouška, ve které Bratrstvo obstálo. Vedení i řadové členstvo prokázalo zdrženlivost a sebekontrolu: hnutí nebylo ochotno ztratit kredibilitu a dopřát režimu zadostiučinění tím, že by se ukázalo ve světle, v němž jej usilovně líčila provládní média. Navzdory obavám sekulární inteligence nezazněly výzvy k eskalaci ani násilné „obraně“, Bratři se spíše stáhli s cílem demonstrovat morální převahu. Taktika, kterou přijali po vyhodnocení událostí, velela omezit soutěžení s režimem v oblastech, které považuje za své, nenechat se vyprovokovat k násilí, kroky vlády zpochybňovat u soudů a dál působit tam, kde stát není přítomen.³⁶ Hnutí od poloviny 90. let vystupovalo nenápadně, jeho mluvčí se zdržovali prohlášení, která by mohla podnítit nové kolo represe. K útlumu a introspekci mělo ale Bratrstvo ještě jeden důvod – krizová doba prohloubila příznaky sílicího generačně-ideového konfliktu. Rozhodovacímu procesu uvnitř hnutí stále dominovala „stará garda“ sedmdesátníků a osmdesátníků. Po smrti at-Tilmisānīho v roce 1986 se ve funkci *muršida* vystřídali Muhammad Hāmid Abū an-Nasr (1986-1996), Mustafā Mašhūr (1996-2002, za neformálního vůdce byl považován i v období Abū an-Nasra) a nakonec „šedá eminence“ posledních let Muhammad Ma'mūn al-Hudajbī (2002-2004). Všichni patřili k zakladatelské generaci současníků Hasana al-Bannā, byli poznamenáni traumatem perzekuce 50. let a jako nositelé historické legitimacy se mezi mladými těšili povinné úctě. Byli to oni, kdo po boku at-Tilmisānīho provedli hnutí procesem první velké ideologické revize a cestě nenásilného gradualismu zůstávali věrni, stín fundamentalistických a exkluzivistických tendencí tradičního Bratrstva však nedokázali překročit. Mladší aktivisté, kteří přicházeli do středních let a byli architekty islamistického průniku do parlamentu a profesních svazů, byli formováni odlišnými okolnostmi. Praktická zkušenost volební soutěže a setkávání se zástupci odlišných ideových proudů je sblížovala s myšlenkou demokratického pluralismu. Vůdci střední generace stáli o vytvoření legální platformy, která by jim umožnila plnohodnotnou politickou participaci a lobbovali za vznik organizačně nezávislé, otevřené a transparentní politické strany. Veteránům v čele hnutí vytýkali autoritářský přístup, ideovou rigiditu, posedlost vnitřní jednotou a negativistický postoj k okolí, který hnutí izoluje od

³⁵ Represivní kampaň 90. let viz Al-Awadi, H. (2004). *cit.d.*, s. 170-182; Wickham, C.R. (2002). *cit.d.*, s. 200-202, 214-217.

³⁶ Viz Al-Awadi, H. (2004). *cit.d.*, s. 177-179.

potenciálních partnerů a činí zranitelnějším tvář v tvář režimu.³⁷ Napětí dostoupilo vrcholu v roce 1996, kdy se část reformistů pod vedením Abū al-‘Ilā Mādīho, Salāha ‘Abd al-Karīma a ‘Isāma Sultāna od Bratrstva odtrhla a podala žádost o registraci strany *al-Wasat* (Střed). Většina perspektivních mladších vůdců, toho času ve vězení, ale nakonec zůstala loajální Bratrstvu.

3.7. Vzestup a pád podruhé

Po roce 2000 se historie opakovala. Nové vzepětí odehrávající se ve znamení soustředěné politické aktivity, která dovedla hnutí k významnému posunu v rétorice i diskurzu, přijetí reformní agendy a odhodlání vnést více světla na programové cíle, ukončila další hořká lekce. První dekáda nového století byla zřejmě nejdynamičtějším obdobím myšlenkové evoluce Bratrstva. Hnutí se rychle vzpamatovalo z úderů a ztrát 90. let a během krátkého politického uvolnění v letech 2002-2005 důrazně potvrdilo svou roli nejživotascopnější opoziční síly v zemi. Nástup nového generálního vůdce v roce 2004 posílil jeho orientaci na politickou účast. Šestasedmdesátiletý Muhammad Mahdī ‘Ākif patřil mezi mladší příslušníky nejstarší generace a ačkoli v mnoha ohledech sdílel kontroverzní postoje svých předchůdců, byl schopen vyvažovat různé názorové proudy uvnitř hnutí a podobně jako mladší aktivisté byl nakloněn politickému angažmá. Snaha představit se jako proreformní a důvěryhodná politická síla, která má právo ucházet se o přízeň voličů a zakotvit na politické scéně jako legální subjekt, motivovala Bratrstvo ke zformulování několika zásadních programových dokumentů, v nichž se pokusili rozvinout a konkretizovat doposud vágní „islámské“ koncepty, na které sekulární liberálové a náboženské menšiny hleděli s nedůvěrou a obavami. V roce 2004 hnutí zveřejnilo „Reformní iniciativu“, následovaly programy pro volby do Lidového shromáždění v roce 2005 a Konzultativní rady v roce 2007 a symbolickým vyvrcholením úsilí o politickou integraci byl návrh stranické platformy ze srpna téhož roku. Dokumenty hovořily civilnějším jazykem, volaly po ukončení výjimečného stavu a liberalizaci politické scény a hlásily se k demokratickým principům svobodných voleb, stranické plurality, občanství a lidských práv. Režim vyhodnotil události podle očekávání: čím více se Bratrstvu dařilo prezentovat se jako seriózní a proreformní aktér, tím více bylo zapotřebí odkázat jej do patřičných mezí.

Krise druhé poloviny 90. let byla po roce 2000 záhy překonána. Režim dočasně povolil sevření a prominentní vůdci střední generace se po návratu z vězení znovu úspěšně zapojili do činnosti organizace. Z voleb do Lidového shromáždění v listopadu 2000 si hnutí při typických

³⁷ Viz Wickham, C.R. (2002). *cit.d.*, s. 217.

obstrukcích a skromnějším počtu kandidátů odneslo 17 mandátů a podruhé v historii se stalo největším opozičním blokem v parlamentu. O několik měsíců později v prvních volbách do exekutivní rady právnícké asociace po soudním zrušení státního dohledu obsadilo všechna křesla (třetinu z celkového počtu), o která se ucházelo.³⁸ Sebevědomí Bratří rostlo. Méně konfrontační postoj režimu a příchod nového *muršida* je povzbudily rozvíjet potenciál po politické linii. Jestliže ještě v 90. letech přes politizaci profesních a studentských svazů převažoval v důsledku vlivu tradicionalistů v prioritách hnutí důraz na náboženský apel a péči o morálku, nyní se pozornost zřetelně přesunula na pole politiky a ekonomiky. Bratři uchopili téma politické reformy a jejich nový diskurz nacházel ohlas.³⁹ V přelomových parlamentních volbách v roce 2005 navzdory masivnímu zatýkání, podvodům i vlastnímu sebeomezení – aby se vyhnulo zahanbení režimu a dalo najevo, že neaspíruje na ohrožení dvoutřetinové většiny NDP, hnutí nominovalo jen 160 kandidátů – Bratrstvo získalo 88, tj. jednu pětinu mandátů.⁴⁰ Na vlně vítězné euforie pak Bratři oznámili, že se napříště hodlají účastnit všech voleb: premiérově to měly být volby komunální, volby do Konzultativní rady a volby vedoucích orgánů odborových organizací, kde se islamisté dosud neprosadili.⁴¹

Svou přítomnost v parlamentu v legislativních obdobích 2000-2005 a 2005-2010 se Bratři snažili využít k demonstrování svého závazku reformní agendě. Okamžitě po vyhlášení výsledků voleb v roce 2005 v záplavě článků, rozhovorů a prohlášení ujišťovali znepokojenou část veřejnosti i zahraniční pozorovatele o svém respektu k demokratickým procedurám, ústavním institucím, pluralitě i právům menšin.⁴² Otázky politických svobod, vyvážení mocí, odpovědnosti vlády a problematika spojená s tíživou sociálně-ekonomickou situací byly také osou jejich sebe prezentace na parlamentní půdě. Převaha NDP Bratrstvu neumožňovala

³⁸ Viz Wickham, C.R. (2002). *cit.d.*, s. 222.

³⁹ Účast hnutí v širší prodemokratické frontě nebyla prosta rozporuplnosti a vzájemné nedůvěry mezi subjekty. Bratři se v zájmu vzniku celonárodní platformy pro demokratickou reformu sice snažili spojit síly s liberálními a levicovými stranami legální opozice a protestním hnutím *Kifāja* (Egyptské hnutí pro změnu, *al-Haraka al-misrīja min adžl at-tağhīr*, koalice převážně levicových a centristických skupin a jednotlivců zformovaná v září 2004 proti Mubārakovu dalšímu znovuzvolení, požadovala konec výjimečného stavu, respektování svobod, pluralitní volbu prezidenta a omezení jeho pravomocí, oddělení mocí, spravedlivé parlamentní volby se soudním dohledem), ze strachu z represí však vystupovali zdrženlivě a vůči veřejným demonstracím proti Mubārakovi se stavěli rezervovaně. Konkurenční opoziční aktéři poukazovali na jejich ambivalentní postoje, obviňovali je z neupřímnosti, podezírali z tajné dohody s režimem a stěžovali si na jejich arogantní chování. Důvody k nedůvěře mělo i Bratrstvo: strany legální opozice, které se obávaly růstu jeho popularity, nijak neprotestovaly proti režimnímu tlaku na hnutí v době voleb a v některých případech dokonce podporovaly opatření, která islamistům výrazně zužovala manévrovací prostor. Viz Hamzawy, A.; Brown, N.J. (2010). *cit.d.*, s. 13-15.

⁴⁰ Z voleb v roce 2005 vyšlo Muslimské bratrstvo jako jednoznačný strategický vítěz. Zatímco islamistickému hnutí se oproti předchozímu legislativnímu období podařilo zpět násobit počet zvolených zástupců, preference NDP se citelně propadly a oficiální kandidáti strany dokázali obhájit pouhých 145 mandátů. Společně se 166 „nezávislými“, kteří se po volbách připojili k vládní straně, si NDP udržela pohodlnou dvoutřetinovou většinu, skutečnost, že ve srovnání s Bratrstvem, které získalo více než polovinu křesel, o která soutěžilo, uspěli reprezentanti NDP jen ve třetině případů, ale nemohla režim potěšit. Potvrdil se také trend klesající podpory pro strany legální opozice: ze šestnácti zástupců, které měly v letech 2000-2005, se jejich počet snížil na devět. Viz Hamzawy, A.; Brown, N.J. (2010). *cit.d.*, s. 7; International Crisis Group (2008). *cit.d.*, s. 1-2.

⁴¹ Viz International Crisis Group (2008). *cit.d.*, s. 6.

⁴² Viz International Crisis Group (2008). *cit.d.*, s. 4-5.

realizovat se legislativně, činnost členů jeho parlamentního bloku však byla dostatečně komplexní a pro identifikaci tendencí, priorit a pozic ilustrativní. Ačkoli jejich předlohy neměly naději na schválení, zástupci Bratří formulovali návrhy zákonů, oponovali těm vládním, interpelovali vládní činitele, iniciovali návrhy vyšetřování, upozorňovali na případy korupce, pranýřovali zneužívání vládní moci.⁴³ Hnutí se hlasitě postavilo proti ústavním dodatkům, které – coby Mubārakova verze slibované reformy – dále limitovaly prostor pro opozici (Bratrstvu nová ustanovení efektivně a v nejvyšší právní rovině uzamykala dveře k politické budoucnosti), poskytovaly ústavní konformitu „antiteroristické“ legislativě, která umožňovala další podvazování politických a občanských práv i vládní dohled nad stranami, a ignorovaly opoziční požadavek ústavního omezení počtu funkčních období prezidenta. Dotčeni represivními nástroji, Bratři v rámci své kampaně za liberalizaci politické scény opakovaně volali po ukončení výjimečného stavu, interpelovali příslušné představitele ve věcech neoprávněného zatýkání, mimosoudního zadržování, porušování práv při vyšetřování a mučení ve věznicích a vypracovali několik návrhů, které měly oslabit pravomoci a vliv exekutivy, posílit nezávislost soudnictví a usnadnit zakládání politických stran, nevládních organizací, profesních asociací a odborů. V sociálně-ekonomické oblasti Bratří tepali vládu za necitlivá liberalizační opatření, inflaci, vysokou nezaměstnanost, nízké mzdy, zvyšování cen základních potravin a snižování životní úrovně většiny obyvatelstva, kladli jí za vinu sociální nestabilitu, vytýkali neschopnost zvládat rozvojové problémy, kritizovali nárůst rozpočtového deficitu a státního zadlužení, zpochybňovali daňovou strukturu, protestovali proti způsobu privatizace, poukazovali na netransparentnost a falšování ekonomických údajů a neúnavně nastolovali problematiku korupce, která odsává prostředky z veřejných fondů a poškozuje investiční klima. Islamisté doporučovali bojovat s deficitem revizí daňového systému – ten stávající z jejich pohledu příliš ulevoval majetné byznys-elitě a neúměrně zatěžoval nízkopříjmové skupiny – navrhovali přesměrovat subvence pro export a energetiku do školství a zdravotnictví, vyslovovali se pro navýšení veřejných investic, které pomohou vytvořit pracovní příležitosti, a vyzývali k vypracování mechanismů pro zamezení korupci a plýtvání. Vzácným legislativním úspěchem Bratří bylo schválení návrhu zákona o ochraně soutěže a zákazu monopolů, zamítnuta byla naopak jejich iniciativa zřídit vedle komerčního bankovního sektoru také islámský (tj. bezúrokový) bankovní systém. Zcela mimo pozornost nezůstával ani tradiční zájem o regulaci morálky. Ve srovnání s politickými a sociálně-ekonomickými tématy otázky náboženství a mravů ustupovaly do pozadí, právě zde se ale

⁴³ Činnost parlamentního bloku Bratrstva viz Hamzawy, A.; Brown, N.J. (2010). *cit.d.* 15-28.

v kontrastu k reformnímu politickému diskurzu na několika mediálně vděčných případech plně projevil kulturní konzervatismus hnutí. Bratry předkládané návrhy žádaly zákaz alkoholu a umění s explicitně vyjadřovanou sexualitou (literatura a filmy s intimními scénami, koncerty vyzývavě oděných zpěvaček apod.) a usilovaly o zpřísnění trestů za cizoložství a hazardní hry (na některé viníky by se vztahovaly finanční pokuty, vězení či dokonce mrskání), s jejich odmítavým stanoviskem se naopak setkávaly vládní iniciativy zákazu sňatků osob mladších osmnácti let (*šarī'a* dle Bratří umožňuje sňatky šestnáctiletých), zákazu ženské obřízky nebo uzákonění kvót pro ženy v parlamentu. Islamisté se také rozhořčovali nad soutěží „miss“ a hájili právo žen na zahalování. V neposlední řadě se zástupci Bratrstva zasazovali za větší nezávislost al-Azharu (jeho vedení mělo být voleno a nikoli jmenováno vládou) a protestovali proti dohledu bezpečnostních složek nad mešitami.

Pro režim byl bezprecedentní výsledek Bratrstva ve volbách roku 2005 šokem. Ačkoli k uchopení reálné moci mělo hnutí daleko, jeho schopnost uvádět režim do rozpaků povážlivě rostla. Kvalitativně i kvantitativně nová proto byla i reakce. Stejně jako v minulosti, režim rozvinul protiútok na legislativní a bezpečnostní frontě, jeho povaha i rozsah však neskrývaly odhodlání vymazat islamisty z politické mapy. Na přelomu let 2006 a 2007 byly přes protesty širokého opozičního spektra přijaty ústavní dodatky, které dále upevňovaly pozice režimu a stvrzovaly politické vyloučení Bratrstva.⁴⁴ Doplnky zakotvily zákaz vzniku politických stran na náboženském základě, potvrdily přísné podmínky pro prezidentskou kandidaturu nezávislých (každý nezávislý si musel opatřit podporu alespoň 250 členů režimem ovládaného Lidového shromáždění, Konzultativní rady a místních rad), uvolnily cestu pro proporční volební systém (při přechodu na poměrný systém stranických listin by zástupci Bratrstva ztráceli šanci kandidovat jako nezávislí a při neexistenci vlastní strany by byli vyřazeni z volební účasti), oslabily mechanismus soudního dohledu nad volebním procesem (na volby měla dohlížet zvláštní komise složená ze soudců a vládních činitelů) a připravily půdu pro „antiteroristický“ zákon, který měl převzít klíčové aspekty výjimečného stavu a umožnit přískrcování politických a občanských práv, arbitrání zatýkání, zadržování bez obvinění, omezování svobody médií i kontrolu nad činností stran a institucí občanské společnosti.⁴⁵ V rovině bezpečnostní represe podroboval režim Bratrstvo soustředěnému tlaku s cílem jej izolovat, oslabit a zabránit mu v dalším volebním úspěchu. Státní média oživila nepřátelskou

⁴⁴ Změnu ústavy sliboval Mubārak v rámci své „reformní“ kampaně v období před prezidentskými volbami v roce 2005, kdy čelil narůstajícímu vnitřnímu i mezinárodnímu tlaku na uvolnění poměrů a otevření systému. Doufala-li opozice v zohlednění alespoň některých svých požadavků, výsledná předloha spolu se zásahy proti disentu po roce 2006 připravila mnoho zástupců inteligence a občanské společnosti o zbytky víry v režim.

⁴⁵ Viz Hamzawy, A.; Brown, N.J. (2010). *cit.d.*, 18-19; International Crisis Group (2008). *cit.d.*, s. 12-14.

propagandu, bylo obnoveno masové zatýkání aktivistů,⁴⁶ vrátila se praxe vojenských tribunálů a mnohaletých trestů pro klíčové osobnosti hnutí. Zásahy bezpečnostního aparátu zabránily Muslimským bratřím i dalším opozičním kandidátům zúčastnit se studentských a odborových voleb v roce 2006, ve volbách do Konzultativní rady v červnu 2007 Bratrstvo uprostřed vlny zatýkání nezískalo jediný mandát a komunální volby pořádané po preventivním dvouletém odkladu v roce 2008 nakonec bojkotovalo poté, co byla většina jeho kandidátů vyloučena. Velmi citelné ztráty z hlediska organizačního hnutí zaznamenalo na konci roku 2006, kdy byli uvězněni někteří prominentní vůdci a podnikatelé podílející se na financování jeho činnosti. Vláda zmrazila aktiva jejich společností a na čtyři desítky osob včetně druhého náměstka generálního vůdce Chajrata aš-Šātira putovalo před vojenské soudy. Verdikty byly vyneseny v roce 2008 a nezanechaly pochyb, že režim ví, kam zacílit: populární a proreformní aš-Šātir byl jako příslušník a sponzor „ilegální organizace“ odsouzen na sedm let.⁴⁷

Rychlý konec závanu volnějších politických poměrů byl ranou pro celou opozici. Bratrstvo coby nejobávanější rival však bylo obranným reflexem režimu znovu postiženo nejvíce. Hnutí se v důsledku represivní kampaně, uzavírající se politické perspektivy a rozpačitého přijetí návrhu stranické platformy stáhlo do defenzivy a prošlo potenciálně závažnými vnitřními změnami. Nadšení, s nímž se Bratři po roce 2000 vrhli do politických vod, zchladilo poznání, že politická cesta je neprůchodná, a uvnitř hnutí na úkor reformistické frakce usilující o participaci stoupla váha izolacionistického proudu, který upřednostňoval spíše konzervativní pojetí *da'wa*. Vychýlení rovnováhy na stranu těch, u nichž dominoval důraz na náboženské a sociální aktivity, se odrazilo i ve volbách nového vedení na konci roku 2009.⁴⁸ Protagonisté dynamického vývoje posledního období byli po sérii hořkých střetů, v nichž se Bratrstvo před očima veřejnosti zmítalo od roku 2007, až na výjimky vymanévrováni. Mahdího 'Ākifa, který jako první *muršid* v historii dal za života funkci k dispozici, nahradil v roli generálního vůdce vně organizace málo známý stoupenec tradičnějšího přístupu Muhammad Badī'. Abū al-Futūh, nejvlivnější mluvčí inkluzivistického křídla, a Muhammad Habīb, první náměstek generálního vůdce, který působil jako most mezi konzervativci a reformisty, ztratili posty v *maktab al-iršād* a nejvyšší rozhodovací orgány ovládla konzervativní linie. Badī' se sice

⁴⁶ Od konce roku 2005 bylo pozatýkáno několik tisíc osob.

⁴⁷ Pozorovatelé se shodovali, že význam Chajrata aš-Šātira pro hnutí byl mimořádný. Jako úspěšný podnikatel poskytoval Bratrstvu finanční zdroje a jako zkušený pragmatik s reformní orientací byl nejen respektovaným prostředníkem mezi tradicionalistickým vedením a reformistickou skupinou, ale také jedním z iniciátorů komunikace napříč politickým spektrem. Soudě podle mobilizace na jeho podporu po uvěznění a během procesu je zvláště oblíbený u mladé generace. Bezpečnostní aspekt represe viz International Crisis Group (2008). *cit.d.*, s. 8-11.

⁴⁸ Viz Hamzawy, A.; Brown, N.J. (2010). *cit.d.*, 1-2, 30-32

nezřekl politické účasti a hnutí se hotovilo k parlamentním volbám na konci roku 2010⁴⁹, trend přehodnocování priorit byl však evidentní: tváří v tvář uzavírajícímu se politickému prostředí se Bratrstvo hodlalo soustředit na posilování vnitřní solidarity a pokračovat v nenápadném, ale efektivním budování uvědomělé společenské základny. Hypotetická naděje na reformu politického života se rozplynula, hnutí hrozila ideová stagnace a režim byl svým momentálním vítězstvím uspokojen. Jen málokdo tušil, jak ironické bylo.

⁴⁹ Výsledky voleb do Lidového shromáždění na přelomu listopadu a prosince 2010 výmluvně vypovídaly o všem, co pod taktovkou režimu probíhalo během předchozího cyklu. Z 444 volených mandátů (volilo se podle starého systému, dalších 64 míst bylo přidáno pro ženy) získala NDP 420 a strany legální opozice v součtu 15 křesel. Muslimské bratrstvo, které nominovalo 130 kandidátů, bez jediného mandátu po prvním kole vyzvalo k bojkotu voleb. Pozorovatelé z občanských organizací referovali o flagrantních podvodech, zastrahování a násilí. Bratrstvo hlásilo více než 1200 zatčených.

II. Muslimské bratrstvo dnes

1. „Islámská demokracie“ podle Muslimských bratrů

1.1. Islámská demokracie?

Islámský panregion se svou ojedinělou sadou autokratických polovojských sekulárních režimů, konzervativních absolutních monarchií, teokratického modelu „vlády duchovenstva“, fakticky zhroutených států a několika hybridů¹ začal být západním publikem rutinně nahlížen jako dysfunkční oáza zaostalosti a despotismu. Arabsko-islámský svět charakterizuje politické autoritářství (vládce, jeho klan, případně strana), slabost vlády práva, mimořádně silný vliv bezpečnostního aparátu, mafiánské praktiky, korupce, klientelismus, stagnace a všeobecná frustrace. Hledání příčin učinilo jedním z předních námětů debaty v kruzích západní odborné a intelektuální veřejnosti otázku kompatibility islámu a demokracie. Na úkor relevantnější multidimenzionální analýzy byla tato diskuze často svázána přístupem, který o demokracii i islámu uvažuje jako o statických ideálních typech stojících mimo společenský a dobový kontext. Tento přístup má tendenci ignorovat faktor vývoje i specifické historické zkušenosti a absolutizovat význam zdánlivě nesmiřitelných hodnotových rovin.² Skutečně není třeba obsáhlého dokazování, aby bylo zřejmé, že ideální typy sekulární liberální demokracie a islámu tak, jak jej interpretují fundamentalistická islámská hnutí, jsou neslučitelné. Z hlediska filosofického a ideologického islám při svém nároku na regulaci práva sekulární oddělení víry a politické, resp. státní moci nepřipouští a lid nemůže být suverénem, protože tím je Bůh. Nahlížení islámského světa z perspektivy pojmů odvozených ze západní myšlenkové a politické tradice je však zavádějící. Z hlediska historického a politického arabsko-islámský svět prošel zcela odlišnou zkušeností. Spíše než determinována zvláštní filosofií, sekulární liberální demokracie západního typu je výsledkem jedinečného historického procesu, na kterém se podílely specifické zájmy, ideje, konflikty i zpětné nárazy a jako taková je unikátní

¹ Kategorie jsou přibližné, v některých se mohou skrývat extrémní paradoxy.

² Poměrování stavu islámského světa současnými standardy západní demokracie se ve sféře populárních soudů vynášených během napjatého desetiletí mezinárodního *džihādistického* násilí a globální „války proti teroru“, resp. „demokratizačního“ blízkovýchodního tažení americké administrativy, transformovalo do představy dramatického zápasu západních (či ještě emotivněji, i když kontroverzněji „židovsko-křesťanských“) a islámských hodnot. Třebaže hodnotové rozdíly mezi západní liberálně-individualistickou filosofií a holistickou orientací islámu jsou evidentní, tendence vměstnat rozporuplný komplex vztahů mezi západním a islámským světem či vnitropolitické dění v muslimských zemích do schématu boje západní svobody, demokracie, racionalismu, modernity a tolerance s „islámským“ despotismem, rigiditou, fanatismem a agresivitou je nejen obtížně stravitelná pro většinu muslimů, ale také klamnou redukcí či zkrácením reality.

a do islámského prostředí nepřenositelná.³ Pošetilost představy její úspěšné aplikovatelnosti zásahem zvenčí však ještě nepotvrzuje genetickou indispozici islámu k demokratičtějším poměrům, než jaké v islámských zemích převládají v současnosti.

Islámský svět přes svoji celkovou zaostalost není imunní vůči vývoji. Nebyl a není myšlenkovým, politickým ani sociálním monolitem. Mezi jeho zeměmi existují rozdíly co do sociodemografických charakteristik, politické organizace, kulturního konzervatismu, míry přežívání kmenových tradic i postavení a interpretace islámu.⁴ Neuspokojivý stav islámského světa – jeho autoritářství a stagnace – společný sekulárním autoritativním režimům i konzervativním absolutním monarchiím je důsledkem politických, sociálních, kulturních a mentálních faktorů, z nichž islám je jedním, avšak nikoli jediným a ne vždy rozhodujícím. Monolitní není ani proud islámského revivalismu. U současných islamistických hnutí lze co do náboženského dogmatismu, ideologické rigidity i strategií působení identifikovat širokou škálu odstínů. Zatímco nesmiřitelné skupiny *džihādistů* dál věří v destrukci „neislámských“ režimů a volební účast považují za herezi, islamistický *mainstream* usiluje o politickou integraci a snaží se, třebaže nikoli bez kontroverzí a rozporuplností, do svého ideologického rámce začlenit principy moderní demokratické politiky.

Západním odborníkům – a politickým vědcům zvláště – ve věcnější analýze těchto procesů brání přesvědčení, že nezbytnou podmínkou demokracie je sekularismus. Soustředěnost na postulát sekularismu má pak tendenci zpochybňovat rozdíl mezi umírněným a radikálním islamismem (cíl obou proudů je z tohoto pohledu stejný: islámský stát, likvidace sekulárních vlád, liší se pouze v metodách, ne v principu) a odmítat možnost demokratizace bez důsledné sekularizace. Zatímco diskuze o podmíněnosti demokracie a sekularismu je vysoce legitimní, neměla by být ovládána sekulárním fundamentalismem⁵, ani ignorovat historickou zkušenost. Postupovala-li v západním prostředí sekularizace společně s liberalizací a demokratizací, v islámském světě byla spojena s ponižujícím obdobím imperiální dominance a represivními režimy postkoloniální éry.⁶ Jejich selhání vedlo mnoho muslimů k hledání alternativ ve vlastní tradici a na islámu začaly být také zakládány zprvu fundamentalistické ale pozvolna se

³ Je typické, že i mezi západními společnostmi lze v závislosti na struktuře a intenzitě historických konfliktů sledovat rozdíly v pojetí a důrazu na jednotlivé složky jejich demokratické identity.

⁴ Pojetí islámu u hlavního proudu egyptských islamistů je např. progresivnější než pojetí reformistů v politicky a kulturně konzervativních zálivových monarchiích.

⁵ Debaty o sekularismu by se měly soustředit na to, že klíčovým požadavkem demokracie je neutralita, resp. rovný přístup státu k občanům různého vyznání, a nikoli sekularismus – muslimy navíc často chápaný ve smyslu ateismu – pojatý za státní ideologii. Pro mnohé moderní muslimské intelektuály je tento rozdíl důležitý, protože tak, jak odmítají sekularismus v druhé variantě, jsou schopni pružně uvažovat o podstatě varianty první.

⁶ Sekularismus postrevolučních autoritativních režimů v arabském světě může být rovněž předmětem diskuze. Tyto režimy se nesnažily náboženství a stát oddělit, nýbrž spíše v tradici středověkých vládců výklad islámu podřídili svým politickým a ideologickým zájmům. Intenzita, s níž islám vytlačovaly, nebo naopak vpouštěly do veřejného života, se pak proměňovala.

vyvíjející požadavky politické reformy. Vnímají-li západní odborníci sekularizaci islámských společností jako nezbytný předpoklad jejich demokratizace, pak progresivističtí muslimští autoři uvažují o demokracii jako o mechanismu vhodném pro realizaci islámského principu *šūrā* – ze kterého je odvozován požadavek transparentní a odpovědné vlády, svobodných voleb i práva každého na politickou účast, neboť „v islámu je každý chalífou“ – a jako islámu vlastní akceptují i zásady vlády práva, politického pluralismu, občanské rovnosti a dělby a alternace moci.⁷

Napětí mezi koncepty islámu a demokracie, resp. rozpor mezi zdánlivě jednoznačnými ustanoveními *šarī'y* a některými principy demokratického občanského modelu včetně těch, které jsou vkladem sekularismu, je evidentní, evidentní jsou ale také posuny, které islámské politické myšlení činí. Islám a jím inspirovaná hnutí v budoucnosti islámského světa budou hrát roli: z ideově se profilujících skupin jsou jedinou silou s reálným společenským vlivem. Rozhodující pro vývoj tedy bude, jaká interpretace se u nich prosadí. Zda *šarī'a* bude chápána jako sada jasně daných a neměnných náboženských norem – z nichž mnohé jsou s demokracií neslučitelné – nebo spíše jako soubor obecně sdílených lidských hodnot, které mohou být pro budování demokratičtější společnosti přijatelným rámcem. Pozornost by měla být věnována tomu, jak se hlasatelé „islámské demokracie“ vyrovnávají s otázkami, které v kontextu islamismu byly, nebo jsou kontroverzní, ale pro demokracii nepostradatelné: politický pluralismus, tolerance odlišných názorových proudů, rovnost pohlaví, občanská rovnost bez ohledu na vyznání. Následující část se pokusí naznačit, na jakých pozicích se v této diskuzi pohybuje Muslimské bratrstvo.

1.2. Vize a programatika hnutí

V Muslimském bratrstvu přes deradikalizaci, která hnutí po jeho znovuzrození v 70. letech zajistila tolerování nepolitických aktivit, dlouho převládalo spíše konzervativní pojetí islámských principů. Ačkoli vůdci střední generace a členové parlamentu jevíli známky otevřenosti a pragmatismu, oficiální vedení ještě v 90. letech trvalo na budování islámského státu a implementaci *šarī'y* tak, jak ji chápalo přednásirovské Bratrstvo. Poté, co s nástupem

⁷ Viz Esposito, J.L., Donohue, J.J. (eds.) (2007). *cit.d.*, s. 279-318; Hashemi, N. (2009). *Islam, Secularism and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory For Muslim Societies*. New York: Oxford University Press; Abou El-Fadl, K. (2004). *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton: Princeton University Press; Feldman, N. (2008). *The Fall and Rise of the Islamic State*. Princeton: Princeton University Press; Sachedina, A. (2007). *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. New York: Oxford University Press. March, A. F. (2009). *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus*. New York: Oxford University Press; Muqteder Khan, M.A. (2006). *Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates and Philosophical Perspectives*. Lexington Books; Esposito J.L. (2010). *The Future of Islam*. New York: Oxford University Press.

Mahdī 'Ākifa hnutí překonalo dřívější rezervovanost a energicky vstoupilo do politické arény, si ale osvojilo sofistikovaný slovník, který operuje takovými pojmy a koncepty jako je (islámská) demokracie a občanství a hlásí se k zásadám plurality, svobodných voleb a dělby a alternace moci. Z úst vůdčích představitelů hnutí ale také zaznívaly výroky, které závazek demokracii či občanství potenciálně závažným způsobem relativizovaly. Antiislamističtí kritikové, kteří se obávají, že hnutí zůstává věrné fundamentalistické vizi státu, který bude vynucovat dogmatickou a intolerantní verzi *šarī'y*, podezírají Bratry z klamu a v jejich často vágním vyjadřování hledají záměrné *doublespeaky*, kterými se snaží oslovit různá publika. Konfliktní prohlášení zástupců hnutí ale často vypovídala spíše o názorové rozpolcenosti samotného Bratrstva. Zatímco ideologicky nejméně flexibilní, většinou staří ale vlivní vůdci, kteří zažili předsádátovskou éru, mají tendenci lpět na prvcích, které jsou kontroverzní a pro moderní demokratickou společnost nepřijatelné, příslušníci střední a mladší generace, kteří prošli odlišnou formativní zkušeností, jsou ochotni k větší myšlenkové otevřenosti a revizi tradičního chápání některých konceptů. Jelikož hnutí dosud zůstávalo mimo zákon, nemělo možnost podílet se na vládě a jeho záměry nebylo v praxi možné ověřit, na jeho konkrétní politické představy lze kromě činnosti jeho legislativců usuzovat jen podle programových dokumentů (dva volební a jeden stranický z let 2005 a 2007), které s tím či oním akcentem vyjadřují postoje, s nimiž se Bratrstvo dožadovalo uznání.

1.2.1. Politická sféra

Vize politického systému Muslimského bratrstva tak, jak je stabilně prezentována v jeho programových dokumentech,⁸ je stejně jako v ostatních sférách života výslovně odvozována z islámu. Hodnoty a principy islámské *šarī'y* podle Bratří garantují důstojnost člověka a konstituují spravedlivý a morální řád, který je základem vyváženého, harmonického a udržitelného rozvoje společnosti. Islámská metoda je metodou umírněnosti, metodou změny a reformy vycházející z lidského rozumu a potřeb v rámci *šarī'y*. Také požadavek politické reformy má původ v islámu: program Bratří je založen na „islámském referenčním rámci“ a hlásí se k „demokratickým mechanismům moderního občanského státu.“

Stát v islámu má dle Bratří zcela unikátní charakter: je to stát občanský založený na respektování *šarī'y*.⁹ Stát má být nositelem islámských hodnot, státní moc je ale plně civilní.

⁸ Programatika Muslimských bratří v politické, ekonomické i socio-kulturní sféře viz *The Muslim Brotherhood's Program*. (2005). *The Electoral Programme of the Muslim Brotherhood for Shura Council in 2007*. (2007). On-line verze nečíslovány.

⁹ Vágnost pojmu *šarī'y* u Bratří zůstává problémem. Má jít o specifická náboženská ustanovení, která by na nemuslimech musela být vynucována, nebo o obecně lidské hodnoty akceptovatelné všemi? Napětí mezi „islámským státem“ a jeho údajným „občanským charakterem“ dál znepokojuje především egyptské kopty. O vztahu *šarī'y* a demokratického procesu více viz následující kapitola.

Islám odmítá posvátnost státu i náboženskou autoritu v teokratickém smyslu (vláda zvláštní kasty duchovních či jiných „mluvčích“ Boha) a postuluje princip *šūrā*, jehož podstatou je národ coby zdroj státní moci. Národ ustavuje systém i instituce. Občané mají právo svobodně vybírat své zástupce, volat je k odpovědnosti a odstraňovat je, pokud se neosvědčí. Autorita vládcy (prezidenta) je založena na společenské smlouvě mezi ním a národem, lid jej volí, posuzuje a odstraňuje. Žádný jednotlivec ani skupina se nemůže chopit, ani držet moci bez souhlasu občanů. K převzetí moci může dojít jen prostřednictvím svobodných voleb. *Šarī'u* je třeba aplikovat skrze legální prostředky, existující ústavní instituce a vůli voličů.¹⁰

Zdravý rozvoj státu a společnosti dle Bratří předpokládá politickou reformu. Hnutí se hlásí k „republikánskému, parlamentnímu, ústavnímu a demokratickému“ systému, který není v rozporu se zásadami *šarī'y*. Reforma vyžaduje plnou aplikaci principu *šūrā* včetně práva na efektivní účast v politice, práva na svobodu slova a shromažďování i práva svobodně zakládat politické strany a občanské organizace. Mělo by dojít k omezení pravomocí prezidenta a jeho pobyt ve funkci by neměl přesáhnout dvě volební období. Musí být respektována dělba moci, politická pluralita a lidská a občanská práva. Dohled nad volbami by měli vykonávat nezávislí soudci. Musí být zrušen výjimečný stav, policie a bezpečnostní složky se nesmějí vměšovat do voleb ani být zneužívány pro potlačování opozice. Měla by být také zrušena vládní kontrola nad nevládními organizacemi. Nezbytné je posílení nezávislosti soudnictví, zrušení všech mimořádných tribunálů a ukončení praxe vojenských soudů pro civilní osoby. Žádoucí je také proces finanční a administrativní decentralizace, resp. přenesení co největšího objemu pravomocí z centrálních orgánů na volené místní rady.

Politická reforma je nezbytná pro plnou realizaci islámem garantovaných práv a svobod – těch, které ji zároveň inspirují, a jejichž výčtu věnují Muslimští bratři velkou pozornost. „Bůh stvořil člověka svobodným“ a *šarī'a* zaručuje každému svobodu i rovnost „bez ohledu na barvu pleti, vyznání, pohlaví nebo etnicitu.“ Základní lidská práva zahrnují právo na život, majetek, čest a víru a svobodu vyznání, pohybu a práce. Mezi politická práva a svobody zajištěné občanstvím patří svoboda myšlení a vyjadřování skrze mírumilovné a zákonné prostředky, svoboda sdružování a shromažďování, svoboda politické činnosti, svoboda zakládání politických stran a nevládních organizací, právo na alternaci moci prostřednictvím voleb a právo na řádný soudní proces. K sociálním právům, rovněž vázaným na občanství, patří právo na uspokojivý životní standard, bezplatnou zdravotní péči a ochranu životního

¹⁰ V hypotetické stranické platformě z roku 2007 se objevil návrh – po negativní odezvě zbařený obsah – který naznačoval, že ne všichni v hnutí jsou smířeni s tím, aby byla *šarī'a* interpretována pouze skrze demokratický proces. Viz následující kapitola.

prostředí, právo na vzdělání a zaměstnání, právo na bydlení a právo na pojištění pro všechny vrstvy společnosti. Stát by měl také věnovat péči osobám se zvláštními potřebami.

Klíčovou problematikou spojenou se závazkem občanské rovnosti je vztah Bratří ke skupinám, které historicky rovnoprávné nebyly: ženám a nemuslimům. Vůči ženám zaujímá hnutí paternalistický postoj. Ženy mají z pohledu Bratří podle *šarī'y* „rovná práva“, i když odlišnou sociální roli. Společnost by měla podpořit posílení jejich politické účasti (ve volbách i ve volených orgánech na místní i celostátní úrovni) a zlepšení jejich sociálního statusu (vymýcení negramotnosti, zvýšení ochrany v rámci pracovní legislativy, programy drobných půjček pro chudé) a měla by vytvořit prostředí, které ženám umožní vyvažovat jejich veřejnou roli – v rámci etických omezení, které zachovávají jejich důstojnost a čest – s nezastupitelnou úlohou matek odpovědných za výchovu budoucích generací. „Koptští bratři“ jsou zase ujišťováni, že představují integrální součást egyptské společnosti, která sdílí společný osud, jsou „rovní muslimům ve všech právech a povinnostech včetně práva zastávat veřejný úřad“, mají svobodu vyznání a jsou zváni k pěstování kultury dialogu a spolupráce na budování vlasti ve prospěch všech jejích občanů. U koptů ale převládá spíše skepse. V minulosti ze strany islamistů na jejich adresu zaznělo nemálo verbálních výpadů a jejich zástupci se obávají, že v „islámském státě“ Muslimských bratří by komunita čelila diskriminaci. Hojně přitom citují výrok někdejšího generálního vůdce Mustafā Mašhūra, že nemuslim je *dhimmī* a měl by zaplatit *džizju*.¹¹ Budování důvěry nenapomohlo ani provokativní prohlášení Mahdī 'Ākifa, že by v čele státu akceptoval spíše „malajsijského muslima než egyptského kopta.“¹² Jeden z reformních vůdců se naopak nechal slyšet, že kvalifikovaný křesťan nebo žena v nejvyšší funkci by pro něho byli přijatelnější než řada příslušníků zkorumpované vládnoucí elity.¹³ Rozporuplnost názorů na plnou občanskou rovnoprávnost nemuslimů a žen se plně projevila v roce 2007 v diskuzi nad návrhem stranické platformy, který se zdál být ústupem od implikací volebních programů: když mělo hnutí jednoznačně definovat své stanovisko, ukázalo se, že, ačkoli ve všech ostatních oblastech má rovnost platit, úřad hlavy státu má nemuslimům a ženám zůstat zapovězen.¹⁴

1.2.2. Socio-ekonomická sféra

¹¹ Jako *dhimmī* byl v klasické tradici označován křesťanský nebo židovský chráněncem žijící na území islámského státu. *Dhimmī* byl osobně svobodný, mohl vyznávat svou víru a měl zaručenu ochranu života a majetku, musel však přijmout neplnoprávný status a platit zvláštní daň – *džizju* – namísto muslimského *zakātu* a služby v armádě. Moderní interpretace nahradily koncept *dhimma* konceptem občanství a *džizju* klasickým zdaněním.

¹² International Crisis Group (2008). *cit.d.*, s. 17.

¹³ Hamzawy, A.; Brown, N.J. (2010). *cit.d.*, s. 12.

¹⁴ Více viz následující kapitola.

Sociální a ekonomické problematice věnuje Muslimské bratrstvo ve svých programových dokumentech velkou pozornost. Odráží to nejen hloubku egyptských sociálně-ekonomických obtíží, ale také snahu ukázat, že se hnutí neomezuje jen na moralizující kritiku, nýbrž je schopno nabídnout ucelený komplex praktických návrhů na řešení palčivých problémů, které doléhají na obyvatelstvo. Výsledkem je ambiciózní, i když občas rozporuplný výčet kroků, které by měly směřovat k vytvoření produktivní a nezávislé ekonomiky a harmonické a stabilní sociální sféry.

Sociálně-ekonomická vize Muslimských Bratří vychází z představy morální, spravedlivé a sociálně soudržné společnosti budované na základě islámských principů sociální solidarity, respektování vlastnických práv a vyváženého rozvoje všech společenských složek. V praxi tuto ideu vyjadřuje smíšený model s intervencionistickým státem, který jako garant sociálních práv a ochrany potřebných reguluje účinky tržního hospodářství, a v zájmu vyrovnávání nejmarkantnějších rozdílů redistribuuje část bohatství. Stát musí být schopen vytvořit podmínky pro budování produktivní a silné ekonomiky, zajistit rovnoměrný rozvoj a být odpovědným hospodářem, aniž by zapomínal na sociální závazky vůči občanům. Sociální otázku a boj proti chudobě je dle Bratří nutné řešit zavedením progresivního *zakātu* a podporou solidárních iniciativ ve společnosti, zvýšením příležitostí pro vzdělávání, politikou zaměstnanosti a podporou drobných projektů. Pro ekonomiku je třeba formulovat ucelenou strategii rozvoje, která sníží závislost na vnějších půjčkách a jednostranné orientaci na služby, obnoví produktivní sektor (některé průmyslové obory, zemědělství, odvětví s velkou přidanou hodnotou), zajistí základní soběstačnost v nejdůležitějších komoditách a využije potenciál vlastních přírodních, finančních a lidských zdrojů. Bojem proti korupci, omezením byrokracie, zvýšením transparentnosti a dodržováním vlády práva je nutno zlepšit investiční klima a navýšit objem místních investic. Musí být racionalizovány vládní výdaje a snížen státní dluh. Ve vzdělávacím systému je třeba povzbuzovat kreativitu a produktivitu, bojovat proti negramotnosti a zlepšit finanční podmínky i status učitelů. Více pozornosti a prostředků je nutné věnovat vědeckému výzkumu, který by měl být pružně spojen s pracovním trhem a dalšími oblastmi využití. Ve zdravotnictví je nutno zachovat bezplatnou základní péči, zvýšit počet zdravotnických zařízení, pěstovat kulturu zdraví. Zanedbávána nesmí být ani ochrana životního prostředí.

1.2.3. Sociálně-kulturní sféra

V sociálně-kulturní sféře nese program Muslimských bratří výrazně konzervativní a protekcionistický tón. Jelikož celková obroda začíná reformou individuálních duší, hnutí chce

vychovávat egyptského občana tak, aby ctil základní principy islámské etiky, posilovat arabsko-islámskou identitu země a bránit excesivní westernizaci. Potenciální napětí existuje mezi jeho výzvami k liberalizaci mediálního prostředí, podpoře informačních technologií a prostředků elektronické komunikace včetně internetu nebo zkvalitnění mediální kultury tak, aby všechny společenské složky měly příležitost svobodně vyjadřovat své názory, a požadavkem odstranit z médií to, co je v rozporu s islámem a jeho morálkou. Mediální a kulturní sféra stejně jako vzdělávací systém by podle Bratří měly v občanech pěstovat hodnoty národní jednoty, koexistence, spravedlnosti a nenásilí. Kulturní život by měl být uveden do většího souladu s egyptskou identitou, dveře před vnějším světem by ale měly zůstat otevřené. Prioritou je třeba učinit zkvalitňování vzdělávacího procesu na všech úrovních. Zvláštní pozornost by měla být věnována také mládeži, ženám a dětem.

2. Od náboženského hnutí k politické straně

2.1. Politickou stranu ano nebo ne?

Vztah Muslimského bratrstva coby nábožensky inspirovaného hnutí k eventualitě založení vlastní politické strany byl historicky komplikovaný. Za dlouhodobě ambivalentním postojem k této alternativě se skrývalo jednak dilema funkční a ideové, jednak s jistotou hraničící obava, že žádost o registraci strany bude zamítnuta. Od časů Hasana al-Bannā převažoval v hnutí negativní pohled na strany coby bezobsažné nástroje rozkolu. V 80. letech začalo pod vlivem okolností a zájmu mladší generace toto vnímání ustupovat praktickým úvahám o užitečnosti, resp. problematických aspektech vytvoření stranické platformy. Jaký by měl být organizační poměr mezi široce založeným nábožensko-sociálním hnutím, které své priority spatřuje ve vzdělávací a sociální oblasti, z podstaty operuje posvátnem (neoddiskutovatelné principy víry coby klíčové společensko-politické imperativy) a po členech si může dovolit žádat konformitu, a politickou stranou, která působí v užším prostoru politické arény, musí být schopna respektovat obecně sdílená pravidla, hledat politické partnery, být přístupná kompromisům a dokázat akceptovat i ta rozhodnutí, se kterými nesouzní? A nebyl by pokus o ustavení strany v podmínkách autoritativního režimu spíše důvodem k represí než šancí pro integraci? Možnost působit jako hnutí byla pro Bratrstvo pohodlná v tom smyslu, že se mohlo vymezovat zvenčí, setrvávat v ideové čistotě a pro zachycení protestu si vystačilo s moralistní a vágní frazeologií. Politickou stranu by zákonitost (demokratické) politické hry nutily přehodnocovat priority, konkretizovat program, jednat s ostatními aktéry a chovat se umírněněji a pragmatičtěji s ohledem na koaliční potenciál a volební výsledky. Nalezení rovnováhy mezi požadavky hnutí a zájmy strany by nebylo jednoduché ani v politicky přívětivějším prostředí, stranický zákon a zamítavé stanovisko režimu však Bratrstvo k dosažení konsensu o profilu a povaze potenciálního stranického subjektu příliš nepovzbuzovaly.

Navzdory faktické nepřekonatelnosti objektivních překážek nebyla diskuze o vytvoření strany v rámci hnutí ničím novým. Bratři se otázkou začali zabývat už v 80. letech, kdy mnozí ještě bojovali s principem samotným. Ani at-Tilmisānī nebyl přesvědčeným stoupencem stranické politiky a v žádném případě nebyl ochoten obětovat hnutí straně, byl si však vědom důležitosti existence legální báze a potřeba zajistit ji pro Bratrstvo jej v roce 1984 přiměla k iniciování vzniku komise pověřené přípravou stranického manifestu. Výsledkem byly dva návrhy:¹ první, formulovaný roku 1986 pro Konzultativní stranu (*Hizb aš-šūrā*), byl vysoce

¹ Viz Al-Awadi, H. (2004). *cit.d.*, s. 82-85; Brown, N.J.; Hamzawy, A. (2008). *cit.d.*, s. 10.

ideologický a odrážel pojetí konzervativní části hnutí, druhý, vypracovaný na počátku 90. let jako platforma Reformní strany (*Hizb al-islāh*) vyzníval liberálněji a civilněji, byl orientovaný na politickou reformu a socio-ekonomická témata a byl mnohem populárnější u mladších členů. Ani jeden z návrhů však nebyl oficiálně prezentován a debata se znovu rozproudila až v polovině 90. let. Tehdy se již plně projevil konflikt mezi „starou gardou“ konzervativních veteránů, kteří ovládali *maktab al-iršād* a úzkostlivě lpěli na kontinuitě, a vůdci střední generace, kteří v 80. letech řídili islamistický průnik do profesních asociací a parlamentu, favorizovali politickou účast a cítili potřebu překonat ilegalitu a nedůvěru ostatních skupin konstituováním čitelné a inkluzivní platformy s jasně definovaným reformním programem. Střet vyvrcholil roku 1996, kdy část reformistů ohlásila záměr vytvořit stranu *al-Wasat*. Vedení hnutí se od iniciativy podrážděně distancovalo a zakladatelé *al-Wasat* oficiálně zažádali o registraci strany. Žádost byla opakovaně zamítnuta.²

Do další dynamické fáze diskuze vstoupila v době dočasného tání a zvýšené politické aktivity hnutí po roce 2004. Ti z progresivnějších mladších vůdců, kteří i po odtržení *al-Wasat* zůstali loajální Bratrstvu, se po návratu z vězení dále zasazovali za vznik strany a s úspěchem hnutí v legislativních volbách roku 2005 začalo i ve vedení organizace pozvolna nazrávat vstřícné stanovisko. Podnik však nebyl bez rizika. Hnutí už vystoupilo s relativně propracovanými volebními programy, formulování dokumentu, který by vyjadřoval identitu a programové cíle politické strany, bylo ale kvalitativně odlišnou záležitostí. S obnovením vládní kampaně proti opozici se navíc perspektiva uznání strany spojené s Bratrstvem opět rozplývala. Paradoxně to ale byla právě snaha neutralizovat účelově živený negativní obraz hnutí v médiích a poukázat na nelegitimitu ústavních dodatků, které Bratrstvu uzavíraly cestu k politické budoucnosti, co napomohlo prezentaci platformy. Zastánci projektu chtěli ujistit veřejnost i sekulární skeptiky, kteří se obávali, že demokratizační rétorika je pro

² Ideová proklamace strany *al-Wasat* v mnoha ohledech předcházela diskurz, který samotné Bratrstvo – snad s výjimkou explicitního důrazu na mezináboženské dorozumění, národní integraci a plnou rovnoprávnost nemuslimů – rozvinulo o deset let později. Zakladatelé strany chtěli vytvořit „občanskou platformu s islámským referenčním rámcem“ ctící pluralismus a alternaci moci. Jejich cílem byla „islámská demokracie“ založená na „hodnotách islámské civilizace“ (chápané nikoli v úzce náboženském ale v inkluzivním smyslu historicko-kulturní entity, na jejímž formování se podílel jak islám, tak křesťanství) sdílených muslimy i nemuslimy. *Šarīʿa* (tyto obecné hodnoty) měla být aplikována skrze demokratické procedury, s plným využitím *idžtihādu* a tak, aby přispívala k rozvoji společnosti. Princip občanství měl sjednocovat muslimy i nemuslimy, muže i ženy v rovných právech – včetně práva zastávat veřejný úřad – bez diskriminace na základě vyznání, barvy pleti či etnického původu. Základem politické reformy mělo být zrušení výjimečného stavu a respektování občanských svobod: *al-Wasat* se hlásila k principu svobodných voleb („lid je zdrojem veškeré státní moci“), zásadám stranického pluralismu, rovnosti před zákonem i ke svobodě myšlení a vyjadřování. Vznik strany měl pozitivní ohlas mezi řadou prominentních intelektuálů a novinářů a členové *al-Wasat* soustředili nemalé množství energie, aby dokázali svou otevřenost spolupráci a dialogu v rámci seminářů, sympozií a společných iniciativ se sekulární opozicí i dalšími kulturními a ideovými proudy. Po roce 2004 islamisté z *al-Wasat* aktivně participovali v prodemokratickém hnutí *Kifāja*. Žádost o oficiální uznání jejich strany byla zamítnuta v letech 1996, 1998 a 2004. O *al-Wasat* viz Yokota, T. (2007). Democratization and Islamic Politics: A Study on the Wasat Party in Egypt. In: *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 1-2. http://www.asafas.kyoto-u.ac.jp/kias/contents/pdf/kb1_2/12Yokota.pdf; Wickham, C.R. (2002). *cit.d.*, s. 217-221.

Bratrstvo jen úskočnou taktikou, která mu má usnadnit prosazení fundamentalistického státu, o reformním směřování a záměrech hnutí; přesvědčit, že si Bratrstvo přeje zapojit se do politického systému jako civilní a regulérní strana ochotná respektovat pravidla hry; vyjasnit znepokojivé a kritizované „šedé zóny“ svých vizí a zúročit zkušenosti sesterských organizací, kterým se v některých arabských zemích (Maroko, Jemen, Jordánsko) úspěšně podařilo integrovat se do politického života.³ Specifikací pozic v kontroverzních otázkách, které byly klíčové pro sekulární liberály, a v samotném hnutí okolo nich neexistoval konsensus, se ale Bratrstvo zbavovalo komfortu generalizací, které mu umožňovaly uspokojovat členské jádro i vlažnější sympatizanty a zastírat rozdílnost stanovisek ve vlastních řadách: Bratři subtilnějším vydefinováním svých postojů dávali v sázku svou prestiž i vnitřní jednotu.

2.2. Návrh stranické platformy

Rozhodnutí, kterým byla prolomena mnohaletá ambivalence, nakonec padlo v roce 2007. S nulovou šancí na legalizaci stranické inkarnace bylo hlavním motivem vyslat signál, jak by se profiloval subjekt, který by Bratři založili, kdyby jim nebyla upírána možnost tak učinit. V lednu Mahdī 'Ākif v tiskovém prohlášení nastínil základní obrysy uvažované strany – měla být založena na „hodnotách a morálce egyptské společnosti“, měla mít islámský referenční rámec, členství v ní mělo být otevřené každému, kdo by sdílel její konzervativní hodnoty, měla být oddělená od hnutí, jehož aktivity by se soustředily na *da'awu* a sociální práci⁴ – a oznámil, že zvláštní komise připravuje návrh stranické platformy.⁵ V srpnu 2007 byl první návrh programu poskytnut ke komentářům vybrané skupině novinářů, intelektuálů a analytiků a záhy nato zveřejněn na internetu. Šlo o obsáhlý, 128-stránkový dokument, v němž se Bratrstvo pokoušelo vyrovnat mimo jiné i s podstatnou částí těch obtížných otázek, které tradičně halilo do vágních deklamací a které mezi skeptiky vyvolávaly znepokojení a kritiku. Dokument zahrnoval ucelený balík kapitol věnovaných charakteristice strany i politické, ekonomické a sociálně-kulturní problematice. Platforma potvrzovala ústřední roli islámských hodnot při formulování vizí a postojů prakticky ve všech sférách společnosti i politiky. Kapitola pojednávající politickou oblast rozvíjela požadavek politické liberalizace a posílení občanské společnosti, socio-ekonomická část tlumočila představu regulované tržní ekonomiky

³ Viz Brown, N.J.; Hamzawy, A. (2008). *cit.d.*, s. 12-13.

⁴ V dřívějších diskuzích bylo řešení vztahu mezi hnutím a stranou předmětem sporů: reformisté a členové parlamentního bloku upřednostňovali funkční a organizační separaci – hnutí by se věnovalo sociální, vzdělávací, charitativní a misionářské činnosti, strana by omezila působíště na politickou arénu – vůdci hnutí se však obávali vzniku autonomního rozhodovacího centra a ztráty kontroly. Strach z oslabení vlastního vlivu byl také jednou z nejvýznamnějších příčin hněvivé reakce „staré gardy“ na vznik *al-Wasat*.

⁵ Viz International Crisis Group (2008). *cit.d.*, s. 16.

a státu pečujícího o své potřebné⁶ a kapitola věnovaná sociálně-kulturním otázkám odrážela konzervativní hodnoty ve sféře veřejné morálky, mravů, ochrany rodin, důstojnosti žen apod. Některými problematickými tématy – vztah hnutí a strany, členství nemuslimů – se návrh nezabýval, v mnoha ožehavých případech se však tvůrci platformy odvážili i na křehkou půdu specifikací a Bratrstvo zaplatilo cenu. Sympatizující intelektuálové, kteří pozitivně hodnotili vývoj posledního období a povzbuzovali Bratry k větší otevřenosti, přijali návrh s rozpaky a zklamáním, odpůrci získali munici ke kritice a režim sledoval rozruch s neskryvanou škodolibostí. Předběžná verze stranické platformy svým obsahem i zaměřením z většiny kopírovala politickou, ekonomickou a sociální programatiku volebních dokumentů, v několika klíčových otázkách však vyznívala jako ústup od nadějných implikací a progresivnějšího ducha dřívějších prohlášení mluvčích reformního křídla. Ačkoli celek návrhu v zásadě potvrzoval reformní diskurz a zdůrazňoval deklaratorní závazek demokratickým mechanismům a principu občanství, veškerá následná debata se soustředila na dva body, které tyto zásady zpochybňovaly: vytvoření rady náboženských učenců, kteří by posuzovali soulad zákonů se *šarī'ou* a vyloučení nemuslimů a žen z možnosti vykonávat nejvyšší úřad.⁷

Že Muslimské bratrstvo ve svém stranickém manifestu tím či oním způsobem zdůrazní centralitu *šarī'y* se dalo předpokládat. Požadavek *šarī'y* jako základu autentického, morálního a spravedlivého právního řádu byl jedním z identifikačních znaků hnutí a *šarī'u* jako zdroj legislativy postulovala dokonce i egyptská ústava. Pozorovatele proto nezajímalo ani tak samotné přihlášení se k islámskému právu jako spíše způsob, jakým Bratrstvo *šarī'u* chápe a hodlá implementovat. Stoupenci i odpůrci chtěli vědět, do jaké míry hnutí vnímá *šarī'u* jako sadu konkrétních, objektivně daných a neoddiskutovatelných nařízení, a do jaké míry se posunulo směrem k pojetí, které *šarī'ou* rozumí soubor obecných a široce sdílených hodnot, ze kterých má vycházet inspirace pro demokraticky generovaná politická rozhodnutí. V rovině praxe jádrem problému bylo, do jaké míry mohla být dle Bratří *šarī'a* interpretována skrze existující ústavní instituce a demokratický proces. Sekulární část společnosti se vždy obávala, že Bratrstvo chce veřejnosti vnutit specifickou – rigidní a reakcionářskou – verzi islámu. V posledním období se ale zdálo, že důraz na „implementaci *šarī'y*“ ve slovníku Bratří ustupuje volnějšímu požadavku „islámského referenčního rámce.“ Návrh stranické platformy ve svém celku akceptoval princip volených zástupců jako těch, kteří v konečné instanci rozhodují, jaké normy budou závazné, a přiznával respekt ústavnímu soudu coby jejich arbitru. Krátká pasáž vložená do programu patrně narychlo a bez řádných konzultací ale

⁶ Ekonomické a sociální problematice se v návrhu dostávalo asi nejvíce pozornosti.

⁷ Viz Brown, N.J.; Hamzawy, A. (2008). *cit.d.*, s. 2; International Crisis Group (2008). *cit.d.*, s. 16-17.

vyvolala bouři. Dokument navrhoval vytvoření rady *'ulamā'* – volené sborem náboženských učenců v zemi – která by působila jako poradní orgán legislativní a exekutivní moci ve věcech náboženského práva, měla by možnost vyjadřovat se k široké paletě legislativních a exekutivních aktů a její slovo by bylo závazné tam, kde jsou pravidla *šarī'y* jednoznačná.⁸

Druhým problematickým momentem byla otázka plně občanské rovnoprávnosti žen a nemuslimů. Ve volebních programech i vyjádřeních předních představitelů hnutí jim coby „integrální součásti národa“ byla obvykle slibována „rovná práva a povinnosti“⁹, kritikové a zástupci koptů ale připomínali výroky, které implikovaly, že minimálně u některých vůdců hnutí stále rezonuje představa nemuslima coby neplnohodnotného *dhimmi*.¹⁰ Článek, který se objevil v návrhu stranické platformy potvrzoval, že Muslimští bratři mají v chápání občanské rovnoprávnosti rezervy: ženy ani nemuslimové podle dokumentu odvolávajícího se na „dobře známé principy *šarī'y*“ nemohou zastávat nejvyšší úřad. Protože vládce v muslimské společnosti byl tradičně nositelem některých náboženských funkcí a byl považován za garanta islámského charakteru státu, klasické interpretace *šarī'y* se shodovaly, že v čele vlády musí stát muslimský muž: pro některé příslušníky hnutí to evidentně bylo jedno z těch jednoznačně daných ustanovení, které ani moderní doba nemůže zpochybnit.

Někteří, zpravidla reformně orientovaní vůdci jakoby byli obsahem dokumentu zaskočení. Jejich rozhořčené reakce naznačovaly, že kontroverzní body byly do návrhu propašovány na poslední chvíli a bez vědomí většiny. Hnutí, které tradičně nerado ventilovalo vnitřní spory, náhle ztratilo škrabošku. Před zraky veřejnosti, na stránkách tisku, v televizním vysílání a na expandující bloggospféře se rozproudila emotivní debata mezi obhájci návrhu a těmi Bratry, kteří ho považovali za kompromitující krok zpět. Frakce reformistů vedená Abū al-Futūhem, al-'Irjānem a šéfem parlamentního bloku Muhammadem Sa'dem al-Katātnīm vyčítavě tvrdila, že dokument neprošel řádným a transparentním schvalovacím procesem, byl přijat malou a nereprezentativní skupinou vůdců bez ohledu na názory členstva a nepředstavuje konsensus uvnitř hnutí.¹¹ V obou problematických bodech zástupci reformního křídla kritizovali autory návrhu za kříšení překonaných interpretací *šarī'y* a vyjádřili plnou loajalitu existující ústavě. Rada *'ulamā'* – která vnějším pozorovatelům evokovala íránskou Radu dohlížitelů – je podle nich nadbytečnou institucí, která v tradičních pozicích Bratrstva nemá základ: o legislativních aktech mají rozhodovat zvolení členové parlamentu a pro posuzování slučitelnosti zákonů se

⁸ Brown, N.J.; Hamzawy, A. (2008). *cit.d.*, s. 2-4; Hamzawy, A.; Brown, N.J. (2010). *cit.d.*, s. 10-11.

⁹ Viz *The Muslim Brotherhood's Program*. (2005).; *The Electoral Programme of the Muslim Brotherhood for Shura Council in 2007*. (2007).

¹⁰ Jde především o často vzpomínané vyjádření někdejšího *muršida* Mustafā Mašhūra z 90. let.

¹¹ Viz Brown, N.J.; Hamzawy, A. (2008). *cit.d.*, s. 6-8; International Crisis Group (2008). *cit.d.*, s. 17.

šarī'ou dostačuje ústavní soud, který je povinen brát v potaz ústavní článek pojednávající *šarī'u* jako zdroj legislativy. Také k vyloučení žen a nemuslimů z možnosti ucházet se o nejvyšší úřad se reformističtí Bratři stavěli odmítavě. V moderním státě, který je konstruován na komplexním systému institucí, není podle jejich mínění třeba lpět na zastaralých normách, které mohly mít opodstatnění v době, kdy osud společenství závisel na vůli jednotlivce, které však ztrácejí relevanci tam, kde prezident vykonává funkci dočasně a v rámci zákonných omezení. Nejen s ohledem na to, že ve společnosti s jasnou muslimskou většinou je zvolení nemuslimské hlavy státu vysoce nepravděpodobné, neexistuje dnes důvod, proč ženám a nemuslimům v zastávání nejvyšších úřadů bránit.¹²

2.3. Výsledky diskuze a vyznění

Názorová přestřelka, která následovala po zveřejnění návrhu stranické platformy, naplno odhalila hloubku ideových rozporů mezi jednotlivými tendencemi uvnitř hnutí. Jestliže pro-reformní střední generace a mládež ozývající se z bloggů obviňovala konzervativní vůdce z rigidity, nerespektování názorové diverzity a monopolizace procesu přijímání návrhu, tradicionalisté¹³ kontrovali, že ti, kteří návrh kritizují, propadli neislámským idejím a zaprodávají principy hnutí momentálnímu zájmu. Obě strany se také na podporu svých postojů dovolávaly stanovisek náboženských autorit.¹⁴ Potřeba minimalizovat škody sjednocením pozic zvítězila až ke konci roku 2007. Mahdī 'Ākif, který se veřejným výměnám vyhýbal, vytvořil komisi pověřenou přehodnocením návrhu a vyřešením sporných bodů. V případě rady '*ulamā'* se konsensus přiklonil na stranu reformistů: Bratrstvo včetně mluvčích, kteří zpočátku hájili původní verzi, teď hlásilo, že rada je zamýšlena jako čistě poradní orgán bez závazné autority, nemá suplovat ani doplňovat žádné existující instituce a veškeré pravomoci spojené s legislativním procesem a posuzováním ústavnosti, resp. konformity zákonů se *šarī'ou*, náležejí parlamentu a ústavnímu soudu. V případě zapovězení nejvyšší funkce nemuslimům a ženám se naopak, třebaže s důležitým upřesněním, prosadilo pojetí tradicionalistů: Bratři deklarovali, že nadále neexistují spory o tom, že si hnutí podrží původní stanovisko, připustili ale, že v rámci islámského práva se jedná jen o jednu z interpretací – byť tu, kterou Bratrstvo považuje za správnou – a že tato není závazná pro ostatní, resp. že záležitost může být

¹² Brown, N.J.; Hamzawy, A. (2008). *cit.d.*, s. 4-5; Hamzawy, A.; Brown, N.J. (2010). *cit.d.*, s. 10-11.

¹³ Za vůdce konzervativní frakce jsou považováni bývalí generální sekretáři hnutí Mahmūd 'Izzat Ibrāhīm a Mahmūd Ghuzlān.

¹⁴ Viz Brown, N.J.; Hamzawy, A. (2008). *cit.d.*, s. 9. Reformní frakce se zaštiťovala dobrozdániami Jūsufa al-Qaradāwīho, prominentní a vlivné intelektuální ikony islamistického *mainstreamu*, a respektovaného egyptského '*ālīma* Muhammada Salīma al-'Awwy, který je blízký straně *al-Wasat*.

rozhodnuta demokraticky.¹⁵ Hlasy vnitřní opozice postupně utichly, konečné verze programu se však už veřejnost nedočkala. V lednu 2008 generální vůdce oznámil, že práce na platformě bude pozastavena, aby se hnutí mohlo soustředit na obhajobu svých členů při vojenském procesu. Pozorovatelé se shodovali, že stranická kauza byla odložena na neurčito.

První dlouho očekávaný a zprvu nadějný pokus formulovat ucelený profil, vize a programatiku politické strany spojené s Bratrstvem skončil blamáží. Hlavní cíl reformní frakce – přesvědčit veřejnost a především vůdčí osobnosti politického a intelektuálního života, které si přejí politickou reformu, ale obávají se dlouhodobých záměrů islamistů, že hnutí plně akceptuje demokratický proces a nehodlá už „implementovat *šarī'u*“ (resp. svoji verzi *šarī'y*), nýbrž se ve stylu evropských křesťansko-demokratických stran v demokratické diskuzi nechávat vést svým porozuměním náboženských hodnot – se naplnit nepodařilo. Ačkoli hnutí v posledním desetiletí učinilo nepochybný posun tímto směrem, několik kontroverzních prvků, které se do návrhu stranické platformy dostaly na nátlak ideologicky rigidnějšího křídla, bylo vodou na mlýn kritikům. Za snahu specifikovat své postoje hnutí zaplatilo veřejným expozé vnitřního napětí mezi jednotlivými frakcemi a znejistěním části sympatizantů a nezávislých intelektuálů, kteří v Bratrstvu viděli možnou protiváhu autoritativnímu režimu. Perspektivu uznání a politické integrace dokument nepřiblížil a kombinovaný efekt obnovené represe a změn ve vedení, které oslabily reformisty a upevnily nadvládu konzervativního křídla, nebyl příslibem, že by Bratrstvo v nejbližší době projevilo zájem se k úvahám o stranické platformě vrátit, nebo sporné pozice revidovat. Bylo evidentní, že posun tímto směrem by vyžadoval příznivější politické klima.

¹⁵ Viz Brown, N.J.; Hamzawy, A. (2008). *cit.d.*, s. 16-17; International Crisis Group (2008). *cit.d.*, s. 17-18.

3. Perspektivy v kontextu tranzice po pádu Mubārakova režimu

3.1. Rok 2010: předpoklad pokračujícího vyloučení

Diferencovanější přístup k islamistickým hnutím podnítil po roce 2005 některé západní odborníky k úvahám o potenciálním zapojení těch islamistů, kteří odmítají násilné postupy a hlásí se k pluralitní demokratické soutěži, do politického systému.¹ „Umírněným“ arabským režimům se sice v zásadě dařilo přesvědčovat západní vlády o své nepostradatelnosti pro strategické spojení, resp. o oprávněnosti své politiky a negativních důsledcích takového kroku vyvoláváním představy fanatiků u moci, někteří pozorovatelé se však vyslovovali v jeho prospěch. Jejich argumentace se opírala o přesvědčení, že plnohodnotná účast na politickém životě bude islamisty nutit k větší flexibilitě a pragmatismu a časem vychýlí vnitřní rovnováhu na stranu reformistického křídla. Soudili také, že v situaci, kdy jsou sekulární liberální intelektuálové přes svoji popularitu u západního publika ve vlastních zemích exotickými zjevy bez velkého společenského dosahu, představují umírněná islámská hnutí disponující podporou nezanedbatelného segmentu společnosti jedinou sílu schopnou tlačit autoritativní režimy k politické reformě. Kritici integrace naopak s odkazem na zkušenost s totalitními hnutími dvacátého století varovali, že demokratizační rétorika islamistů je klamem, který má posloužit účelu, a že jejich oddanost demokratické soutěži nejlépe vystihuje okřídlené „jeden člověk, jeden hlas, jednou.“

Ačkoli představa „islámské demokracie“ je v mnohém odlišná od liberální varianty, a islamisté se často drží – zvláště v sociálně-kulturní oblasti – neliberálních postojů, Muslimští bratři se mohli vykázt několika charakteristikami, které indikovaly, že základního respektu k demokratickým procedurám by mohli být schopni. Bratrstvo vždy bylo – a jestliže v počátcích jeho působení by byl prostor pro polemiku, pak od 70. let je volba jednoznačná – hnutím reformním. Jeho vůdci nejednou zdůrazňovali, že hnutí nebude usilovat o politickou moc, dokud společnost nebude připravena tuto přijmout. Vedení i většinu kádrů proreformní střední generace tvoří společensky ukotvení a relativně úspěšní zástupci středostavovských profesí, kteří na radikální přestavbě nemají zájem, a spíše než revolučního zvratu se dožadují slyšitelnosti svého hlasu. Tito lidé se během svého působení v profesních svazech i na parlamentní úrovni naučili komunikovat s představiteli odlišných názorových proudů a zasazovali se za transformaci hnutí v politickou stranu. Jejich cílem je stále „islámská“

¹ Viz např. Leiken, R.S; Brooke, S. (2007). The Moderate Muslim Brotherhood. In: *Foreign Affairs*. Vol. 86, No. 2.; Hamzawy, A. (2005). *The Key to Arab Reform: Moderate Islamists*. Carnegie Endowment Policy Brief No. 40. <http://carnegieendowment.org/files/pb40.hamzawy.FINAL.pdf>

společnost a mnohé jejich pozice zůstávají kontroverzní, jejich chování ale zakládalo opodstatnění věřit, že ochota dodržovat procedurální podmínky demokratického vládnutí, v jehož rámci může docházet k další kultivaci, zmírňování postojů a upevňování respektu k pluralitě, u nich existuje. A schopnost přizpůsobivosti i pozvolného ideového vývoje Bratři navzdory typické houževnatosti historicky prokázali.

Bez ohledu na akademickou diskuzi o eventuální integraci, daleko pravděpodobnější ale bylo, že Bratrstvo bude i nadále formováno zkušeností exkluze. Ačkoli situace v Egyptě byla napjatá, sociální neklid spojený s dopady ekonomických reforem, které uvrhly mnoho Egyptanů z nižších tříd pod hranici chudoby, se prohluboval a latentní odpor k režimu byl široce rozšířen, zdálo se, že režim je stále dostatečně silný na to, aby jakékoli potenciální změny sám řídil. Mubārak vždy zdůvodňoval odmítání legalizovat islamisty a otevřít systém (nejen islámské) opozici obavou ze sektářského rozkolu a pádu do anarchie. V oficiální propagandě režim vystupoval jako moudrý arbitr, který jediný je schopen vyvažovat vnitrospolečenské i mezinárodní tlaky a zabránit rozkladu země pod mocichtivýma rukama těch, kteří slouží cizí (západní v případě liberálů, íránské v případě islamistů) agendě. Výraznější změna ve vztahu k islamistům se nedala očekávat ani po instalaci nástupce – zřejmě jím měl být prezidentův syn Gamāl Mubārak – a na hnutí už represe, které čelilo od roku 2005, zanechala stopy. Mnozí reformisté přišli o své posty ve vedoucích orgánech a perspektiva „převzetí“ organizace střední generací – jejímž příslušníkům je 50-60 let – se znovu vzdálila. O slovo se hlásila také mladší střední (35-45 let) a mladá (20-30 let) generace, jejíž příslušníci si v době protirežimního tlaku vybudovali vazby na lidskoprávní aktivisty a členy neislámské opozice, a během diskuze o stranické platformě zastávali výrazně proreformní stanoviska, vše ale nasvědčovalo tomu, že ve fázi utužování se hnutí, spíše než aby riskovalo tresty za politickou účast, soustředí na tradiční aktivity a ideová debata, která by mohla přinést změnu kurzu nebo revizi sporných postojů, utichne. Bylo evidentní, že postoj režimu, resp. možnost třeba i omezené účasti na politickém životě, která vystavovala ideologické pozice hnutí soudu jiných názorových skupin a zraku veřejnosti, má na jeho ideové tendence i vnitřní rovnováhu významný vliv. Na konci roku 2010 nebyly z tohoto hlediska vyhlídky nikterak příznivé, události, které během několika následujících měsíců otřásly celým regionem i všemi předpoklady, však definovaly novou – a v řadě ohledů mnohem ožehavější – situaci, v níž už se islamistům nejedná o postupné začleňování, ale o spoludefinování nového politického systému v podmínkách volební převahy.

3.2. Svěží větry „arabského jara“²

Rok 2011 byl pro arabský svět rokem zlomovým. Region Blízkého východu a severní Afriky, po desetiletí spoutaný uzavřenými a dysfunkčními režimy, se pohnul. Z povahy událostí, které představovaly nejrozsáhlejší pokus o změnu regionálního vnitropolitického paradigmatu od ustavení autoritativních nacionalistických režimů v 50. a 60. letech minulého století, přitom hlasitě zaznívalo odmítnutí obou scénářů, které během uplynulé dekády ve schematizovaném povědomí mezinárodní veřejnosti symbolizovaly boj o „srdce a mysl“ blízkovýchodních muslimů: obyvatelé regionu se nepostavili svým vládcům pod islámskými hesly a ve jménu vymýcení odpadlictví, jak o tom snili globální *džihādisté*, ani nešlo o vyvrcholení z vnějšku řízené „demokratizační“ transformace oblasti, jak si ji vyprojektovala neokonzervativní administrativa USA. Lidové revolty, které zachvátily arabské země, byly domácího původu, spontánní a autentické. Nahromaděná frustrace rychle rostoucího množství těch, kteří pod sklerotickými, represivními a zkorumpovanými režimy nenacházeli ani pocit důstojnosti, ani perspektivu, vyhřezla na povrch. Mladí iniciátoři protestních hnutí v euforii a bezprostřednosti historického okamžiku žádali svobodnější, demokratičtější a spravedlivější společnost. Realistické zhodnocení vyhlídek arabských přechodů však volá po obezřetnosti: arabské země nemají liberální tradici a deformace způsobené autoritativními režimy ani struktura místních společností hladké demokratické tranzici ve většině případů nepřejí.

Postupující politický úpadek, prohlubující se ekonomická zaostalost a rostoucí sociální napětí byly v arabském světě patrné už dlouho. Nenadálost a rychlost, s níž masová proti-režimní vystoupení smetla první dva pilíře *statu quo*, přesto zaskočila převážnou většinu vnějších pozorovatelů. Západní odborníci se často až příliš konvenčně soustředovali na režimní potenciál represe a nedoceňovali pokročilou míru společenského rozhořčení, které nazrávalo k výbuchu.³ Síly, které se zvnějšku jevily jako záruka stability, byly spíše zdrojem stagnace a rigidity. Režimy dávno ztratily vnitřní dynamiku i kontakt s většinovým obyvatelstvem a omezovaly se na uspokojování potřeb úzkého okruhu svých nositelů, případně strategických zájmů zahraničních patronů. Neklid a protestní naladění rozšířené zejména mezi mladou generací však pro to, aby se proměnily v energii schopnou pohnout stávajícími poměry, potřebovaly impuls. Ten přišel, když demonstrativní sebeupálení drobného obchodníka se zeleninou poníženého svévolí policie a úřadů zažehlo „jasmínovou“

² Aktuální sborník k problematice arabských revolucí viz Council on Foreign Relations/Foreign Affairs (2011). *The New Arab Revolt: What Happened, What It Means, and What Comes Next*. E-book.

³ Někteří autoři přesto krizovost situace vnímali: viz např. Bradley, J.R. (2009). *Inside Egypt: The Land of the Pharaohs on the Brink of a Revolution*. New York: Palgrave Macmillan.

revoluci v Tunisku. Nový faktor moderních informačních technologií a komunikačních prostředků pak přispěl k rozpoutání vlny protestů a revolucí, které vešly ve známost jako „arabské jaro“, a během necelého roku uzavřely éru dlouholetých vládců v Tunisku a Egyptě, s vnější pomocí krvavě ukončily vládu excentrického diktátora v Libyi, otráslы nadvládou sunnitské menšiny v Bahrajnu, nalomily režim v Jemenu, podnítily zdoluhavou a bolestnou revoltu proti represivní diktatuře v Sýrii a vnímavější monarchy v Maroku a Jordánsku přiměly k preventivním reformám.

Sdílená frustrace a odhodlání protestujícího obyvatelstva otevřely novou kapitolu v novodobých dějinách Blízkého východu. Zahájily fluidní a nejisté období transformace, jehož vyústění bude v rozhodující míře záležet na konkrétních podmínkách té které země. Charakter společnosti, úroveň politické kultury, stupeň institucionalizace a postavení, v němž z revolucí vyjdou klíčové složky dosavadních režimů, budou významnými faktory ovlivňujícími směr vývoje.⁴ Revoltující mládež blízkovýchodních zemí spojovala naděje na lepší a spravedlivější budoucnost, před jejich novými politickými reprezentacemi ale stojí enormní výzvy. Neblahé dědictví autoritativních režimů, nepříznivá hospodářská situace, identitní konflikty a různorodé vnější tlaky patří mezi ty nejviditelnější. Svržení autoritativních vlád nepřipravené společnosti náhle přinutilo nahlédnout do přetékaající studnice dlouho potlačovaných problémů a kontroverzí, s nimiž bude třeba se vyrovnat: náboženské a kmenové rozdělení, nutnost politické integrace islamistů, paralyzující vzájemná nedůvěra mezi většinou společenských a politických skupin, potřeba modernizace ekonomiky a sociální sféry. Úspěšný přechod k demokracii by od všech relevantních hráčů napříč názorovým spektrem vyžadoval mimořádnou dávku vyzrálости, obratnosti, taktu a štěstí. Způsob, jakým budou v příštích měsících a letech projevovat svou sebeidentifikaci a nakládat s nejpálčivějšími problémy, určí, zda se se v zemích Blízkého východu prosadí nová forma autoritářství, zda se budou potácet mezi autoritářstvím a chaosem, upadnou do anarchie, nebo zda se v nich podaří konsolidovat demokratičtější a inkluzivnější politický systém. Triumfální tažení tuniských a egyptských islamistů v prvních svobodných volbách od pádu režimů potvrdilo, že jedinou životaschopnou alternativou blízkovýchodních autoritativních vládců jsou v současnosti islámsky orientovaná hnutí. Naplní se i související obavy?

⁴ Brutalita režimu a kulturně-politická vyspělost společnosti, kterou si jednotliví arabští autokraté pěstovali, se výmluvně odráží jak na samotném jejich konci, tak v perspektivách přechodu. Zatímco tuniský prezident zvolil útěk a jeho protějšek v Egyptě byl relativně mírově odstaven, Libye si prošla občanskou válkou a na vůdce čekal lynč. Malé a z hlediska velmocenských zájmů relativně nezajímavé Tunisko s homogenní populací, pokročilou sekulární tradicí a kultivovanými islamisty má také zřejmě nejrealnější šanci vyspět v první skutečně fungující arabskou demokracii. U rozpolceného Egypta s mocenskými ambicemi armády a hůře vyzpytatelnými islamistickými proudy jsou vyhlídky méně optimistické a v případě Libye, Sýrie či Jemenu by úspěšná demokratická konsolidace musela popřít všechny předpoklady.

Nastoupí po zdegenerovaných diktaturách „sekulárních“ menšin tyranie „islamistické“ většiny? V souvislosti s výsledky volebních fází přechodů už mnozí hovoří o plíživém nástupu „arabské zimy.“ Obavy nejsou neopodstatněné, je však třeba vyvarovat se předsudečných a zavádějících generalizací. Islámsky orientované strany v jednotlivých arabských zemích nejsou identické, vyvíjejí se a adaptují. Další osud přechodů bude záviset jak na odpovědnosti jejich přístupu, tak na přiměřenosti reakce ostatních zainteresovaných aktérů. O starobylé zemi na Nilu to platí především.

3.3. „Arabské jaro“ v Egyptě

Systém politické moci v Egyptě Husního Mubāraka byl variantou vojensko-byrokratického autoritativního režimu. Formálním politickým strukturám dominovala prorežimní NDP, již ostatní stranické subjekty, kterým bylo dovoleno působit v rámci systému, nemohly reálně konkurovat, a klíčovou oporu vlády představoval bezpečnostní aparát, jehož šikanózní praktiky byly jedním z široce nepociťovaných a nejnenáviděnějších rysů režimu. Projevy politické opozice byly systematicky potírány a společnost kontrolována, nikoli však v míře, která by zcela zdušila veškeré formy autonomní organizace. Nad vším bděl Mubārak coby pragmatický garant řádu a stability. Pozorovatelé se sice již dlouho dohadovali, že „stabilita“, kterou autoritativní prezident vždy tak přesvědčivě argumentoval, je velmi křehká, Mubārak už ale měl své zkušenosti. Během bezmála třiceti let své vlády přestál řadu kritických období: stav blízký občanské válce po zavraždění svého předchůdce, sociální nepokoje 80. let, teroristickou kampaň radikálních islamistů v první polovině 90. let i potenciálně výbušné ekonomické reformy, které sice ocenily mezinárodní finanční instituce a prorežimní byznysmeni, které však vedly k prudkému prohlubování sociálních rozdílů a u většinové populace vyvolávaly nevoli. Také legislativně-represivní opatření, která režim učinil v reakci na protimubárakovskou mobilizaci po roce 2005, byla zdánlivě úspěšná. Liberální opozice potřebovala čas, aby nabrala dech, a změny ve vedení Muslimského bratrstva signalizovaly upevnění pozic konzervativního křídla, které upřednostňovalo spíše politickou zdrženlivost.⁵ Režim demonstroval svou sílu a zdálo se, že dokáže překonat i krizový moment nástupnictví. Ani neoptimističtější opoziční aktivisté na podzim 2010 nevěřili, že zvrát může nastat během

⁵ Třebaže po roce 2005 si režim vytvořil ještě silnější nástroje pro vytlačování opozice z politického prostoru, bylo to právě mezi lety 2005-2010, kdy došlo k probuzení pulzujícího aktivismu, z něhož se zrodilo revoluční hnutí. Po hnutí Kifāja, které bylo hlavním motorem protirežimních vystoupení v letech 2004-2005, a postupně ztrácelo na energii, převzala štafetu nejviditelnější opoziční iniciativy Národní asociace pro změnu, širokospektrální hnutí, která vzniklo v únoru 2010 pod záštitou Muhammada al-Barāda'je a zastřešovalo ideologicky heterogenní skupiny – včetně Muslimského bratrstva – požadující ústavní a politickou liberalizaci, ukončení výjimečného stavu, soudní dohled nad volbami, zkrácení funkčního období prezidenta, rovný přístup do médií atd. Převážně mladí lidé se zase organizovali prostřednictvím internetových sociálních sítí v iniciativách, jako bylo Hnutí 6. dubna, My všichni jsme Chálid Sa'íd apod.

několika měsíců. Neočekávaná souhra faktorů však Mubārakovi přinesla překvapivě rychlý a hořký konec politické kariéry.

Provokativní výsledky parlamentních voleb, kterými si vládnoucí strana v listopadu 2010 za cenu arogantní manipulace a masivních podvodů zajistila 81% většinu v dolní komoře, burcující příklad událostí v Tunisku a moderní prostředky komunikace, které mladým aktivistům daly do rukou vysoce efektivní mobilizační nástroj, byly mocnou roznětkou. Neprůchodnost standardní politické cesty a neexistence institucionalizované platformy pro dialog přenesla odpor do ulic. Na 25. leden 2011, jen necelé dva týdny po útěku tuniského prezidenta bin 'Alího ze země, svolali příslušníci různých opozičních skupin prostřednictvím sociálních sítí první velké protestní shromáždění.⁶ U příležitosti Dne policie chtěli vyjádřit odpor proti policejní brutalitě a připomenout si smrt kolegy, který se stal její obětí. Na ústředním káhirském náměstí Tahrīr se sešly desetitisíce lidí a nečekaně početná shromáždění se konala i na dalších místech po celé zemi. Policie vyrazila davy rozptýlit a vyskytly se násilné střety, demonstranti ale odolávali a na pátek 28. ledna byla naplánována další mohutná akce. Odpolední modlitby jen posilovaly její účinek. K demonstrujícím v Káhiře se přidávala další velká města a Egypt zažil „Den hněvu.“ Policii masovost protestů evidentně zaskočila. Po počátečním pokusu dezorientovat aktivisty zablokováním internetu a služeb mobilních operátorů přišel ke slovu slzný plyn, vodní děla a nakonec i ostrá munice. Z věznic byly propuštěny kriminální živly, aby šířily chaos. Veškerá snaha vyhnat demonstranty z ulic silou ale ztroskotávala – informace o rostoucím počtu obětí spíše povzbuzovaly jejich odhodlání. Bariéra strachu byla prolomena. Protestující odmítali opustit přeplněná náměstí a otevřeně žádali prezidentův odchod. Policie, která měla na kontě už více než tisícovku mrtvých, se nakonec stáhla a na scénu vstoupila armáda. Sympatie protestujících si získala už ve chvíli, kdy odmítla střílet do jejich řad, a nyní, když na veřejných prostranstvích oddělovala demonstranty a promubárakovské provokatéry a ujišťovala o své neutralitě, její autorita jen vzrůstala. Režim se dostával do defenzivy a jednoznačná podpora nepřišla ani od hlavního zahraničně-politického spojence: USA odsoudily násilné zásahy a vyzvaly Mubāraka, aby vyslyšel volání po politické reformě. Mubārak hodlal situaci zklidnit nabídkou dílčích ústupků. 29. ledna provedl částečnou rekonstrukci vlády – byly odvolány nejvíce zdiskreditované osoby včetně nenáviděného ministra vnitra a premiérem se stal méně kompromitovaný, i když loajální Ahmad Šafiq – a poprvé za dobu svého působení ve funkci

⁶ Zpravodajská chronologie revolučních událostí viz např. Timeline: Egypt's Revolution, *Aljazeera*, 14 February 2011. <http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2011/01/201112515334871490.html>; Podrobný popis viz také El-Ghobashy, M. The Praxis of the Egyptian Revolution. *MERIP*. <http://merip.org/mer/mer258/praxis-egyptian-revolution>.

jmenoval viceprezidenta. Post druhého muže zaujal ‘Umar Sulajmān, diplomaticky zdatný dlouholetý šéf tajných služeb, který se měl pokusit vyjednávat s opozicí. V televizním projevu 1. února pak sice Mubārak neopomněl obvinít cizí spikleneckou ruku zneužívající naivitu a nerozvážnosti mladých a zařekl se, že nepřipustí destabilizaci země, pod tlakem okolností však uznal potřebu politického dialogu i legitimitu požadavků politické reformy. Slíbil, že v následujících volbách v září 2011 se už nebude ucházet o úřad prezidenta – nic jiného se ani nepředpokládalo – a vyjádřil ochotu k revizi ústavy v duchu tradičních požadavků opozice. Revoluce ale už žila vlastním životem. Návrhy, které by opoziční skupiny ještě před nedávnem mohly považovat za vítězství, nyní nic neznamenal. Protesty nepolevovaly a demonstranti dávali najevo, že neustanou, dokud Mubārak nepadne. Kromě jeho odstoupení požadovali také rozpuštění parlamentu, potrestání osob zodpovědných za násilí, ukončení výjimečného stavu, zrušení ústavy a svobodu slova. Režimu nepomohla ani výměna vedení NDP včetně odstoupení Mubārakova syna Gamāla, ani ustavení komise pověřené změnami ústavy, a Mubārakova a Sulajmānova tvrzení, že k neústupnosti štvou mládež islamisté, aby se v následném chaosu zmocnili země, resp. že na skutečnou demokracii není země zralá, působila jako provokace. Na náměstí Tahrīr už byla cítit euforie z nadcházejícího triumfu. Když bylo 10. února, sedmáctý den protestů, avizováno další Mubārakovo vystoupení, atmosféra se naplnila vzrušeným očekáváním jeho rezignace. Kolovaly také spekulace o armádním převratu. Mubārak se ale ještě pokusil zachránit tvář. Oznámil, že zůstane ve funkci do řádných voleb na podzim 2011, veškeré výkonné pravomoci ale deleguje na viceprezidenta, který během přechodného období zajistí spořádané předání moci. Davy v ulicích přijaly prezidentova slova jako pobuřující projev zpupnosti a dál volaly po jeho svržení. V rozhodujícím okamžiku se velení armády, která se – bez ohledu na fakt, že od důstojnického puče před šedesáti lety tvořila páteř všech egyptských režimů – u obyvatelstva těšila značné úctě, rozhodlo obětovat spíše Mubāraka než vlastní prestiž. Dokud existovala naděje, že Mubārakov plán postupného předání moci veřejnost uspokojí, stála generalita při něm, když se však ukázalo, že revoluce se nesmíří s ničím menším než s pádem symbolu, obrátila se proti nejvyššímu veliteli. Zlomený třiaosmdesátiletý Mubārak byl 11. února nucen Sulajmānovými ústy oznámit svou demisi a v ústraní domácího vězení spolu s oběma syny očekávat ponižující soudní proces, který mu za podíl na zabítí stovek demonstrantů během nepokojů hrozí trestem smrti.

Egyptská revoluce Mubārakovým odsunem do historie vstoupila do nové, přechodové fáze. Období tranzice je obdobím tekutým, nejistým a proměnlivým, během něhož se působením nejrůznějších faktorů a střetáváním představ, zájmů i praktických kroků jednotlivých

účastníků procesu formuje nový poměr sil, který rozhodne o jeho konečném osudu. Vyústění tranzice nelze s jistotou předvídat – různorodé impulsy mohou pohnout vývojem kterýmkoli směrem – je však možné identifikovat povahu nejdůležitějších aktérů a jejich vzájemných vztahů, charakter štěpení a kontroverzí, obecné tendence i nebezpečí, která na obtížné cestě čekají. V případě Egypta tvoří specifický kontext přechodu rozporuplná role armády, spor o identitu a podobu budoucího uspořádání na polarizované společensko-politické scéně a slabost nebo absence institucionalizovaných mechanismů komunikace, které by moderovaly vztahy a přispívaly k elementárnímu dorozumění mezi hráči. Proti sobě stojí na jedné straně armádní rada, která svým stylem myšlení a jednání vědomě či nevědomě reprodukuje prvky chování bývalého režimu, na straně druhé amorfní hnutí elektrizovaných a politicky nezkušených revolučních aktivistů s idealistickými ale často si protirečícími požadavky. Na pozadí toho vystupují jako nejpobulárnější společensko-politická síla takticky vyspělí a dobře organizovaní relativně umírnění Muslimští bratři, kterým po jednom boku vyrostla nečekaně silná a nikoli nutně vítaná konkurence v podobě radikálních salafistů, kteří však na opačném pólu čelí hluboké nedůvěře menšinových ale stále ještě vlivných sekulárních skupin. Rok od svržení Mubāraka tak v Egyptě proběhl ve znamení střídajících se projevů armádního autoritářství a chaotického pouličního aktivismu provázených očekáváním nadcházející bitvy o povahu systému mezi armádou, islamisty a sekularisty.

3.3.1. SCAF a management přechodu

Okamžikem vynuceného Mubārakova odchodu převzala moc Nejvyšší rada ozbrojených sil (SCAF)⁷ na čele s dlouholetým ministrem obrany a hlavním velitelem pozemních vojsk, polním maršálem Muhammadem Husajnem Tantāwīm. Uprostřed protichůdných tlaků a s odpovědností za komplikovanou, neklidnou a strategicky důležitou zemi v citlivé oblasti Blízkého východu není armáda v jednoduché pozici, způsob, jakým se SCAF chopila procesu řízení tranzice, však od počátku vyvolával otazníky. Spíše než naplňovat pozitivní potenciál stabilizačního faktoru, kterého se sama dovolávala, a který je - bez ohledu na nadužívání pojmu ze strany bývalého režimu - pro Egypt ve složité fázi přechodu nezbytný, podařilo se jí vstoupit do konfrontace prakticky se všemi zbývajícími aktéry. SCAF je v rámci egyptské tranzice konzervativním hráčem, který přijal revoluční požadavek pluralitního systému, hodlá ale uhájit vlastní privilegia a těžkopádně balancuje mezi odlišnými představami, které o způsobu a povaze přechodu mají proti sobě stojící síly politického spektra. Za rok od převzetí

⁷ *The Supreme Council of the Armed Forces*. Autorka se podrží anglické zkratky běžně užívané i v českých médiích.

moci SCAF nepředložila ani důvěryhodný harmonogram předání moci, ani konsistentní a konsensuální vizi tranzice. Její rozhodnutí byla často netransparentní a reaktivní, činěná ve snaze neutralizovat zjitřené emoce. Ačkoli základní směr i mezníky vytýčila, v klíčových otázkách způsobu vzniku nové ústavy, načasování voleb nebo tzv. supra-ústavních principů, kolem kterých se štěpilo politické spektrum, SCAF opakovaně měnila stanoviska. Zatímco na počátku se zdálo, že bude ochotna předat moc v relativně krátkém čase, během doby se stávalo stále zřejmějším, že si bude nárokovat významnou roli i v budoucím uspořádání. Její vztah s ostatními účastníky přechodu je v lepším případě ambivalentní, v horším otevřeně nepřátelský. Jestliže u většinové populace si armáda nadále udržuje popularitu coby jediná síla schopná udržet relativní pořádek a provést zemi tranzicí, pro revoluční hnutí se z oslavovaného spojence revolučních dnů proměnila v cynickou extenzi starého režimu. Skutečnost, že junta v mnoha ohledech kopíruje praktiky Mubārakovy éry, však nemůže překvapit. Armáda byla po řadu desetiletí integrální složkou režimu, ovládala významné sektory ekonomiky a Mubārakovi generační vrstevníci z řad generálů tvořících SCAF sdíleli jeho mentální svět i přístupy. V posledních letech, kdy se režim začal stále více opírat o novou vrstvu byznys-elity orientovanou na prezidentova syna Gamāla, význam armády relativně klesal a revoluční odstavení civilního křídla pro ni znamenalo příležitost, jak obnovit dřívější vliv. Její odmítnutí připojit se k potlačování protestů rozhodlo o tom, že Mubārak musel ustupovat, a ve chvíli, kdy bylo jasné, že davy jím navržené východisko nepřijmou, SCAF vzala odpovědnost na sebe. Co začalo jako lidová revolta, bylo vlastně završeno palácovým pučem.

Prezidentovým odstoupením se SCAF stala autoritou s potenciálně diktátorskými pravomocemi. Zatímco aktivisté žádali rozpuštění parlamentu a Mubārakova vládního kabinetu, vytvoření přechodné prezidentské rady složené z několika civilistů a jednoho zástupce armády, jmenování přechodné vlády pro přípravu voleb a orgánu pro návrh demokratické ústavy, možnost volného zakládání politických stran a zrušení výjimečného stavu, armáda vydala komuniké, v němž slíbila předání moci zvolené civilní vládě a potvrdila závaznost uzavřených mezinárodních smluv. Druhého dne v souladu s požadavky demonstrantů rozpustila parlament, pozastavila platnost ústavy a uvedla, že zůstane u moci šest měsíců nebo do parlamentních a prezidentských voleb. Na počátku března si pokračující protesty vynutily demisi premiéra Šafiqa a SCAF na jeho místo dosadila proreformního 'Isāma Šarafa, jehož vláda se ihned zasadila o uvolnění restrikcí pro registraci politických stran. Na konci února také SCAF jmenovala komisi pro zpracování ústavních změn. V duchu starých požadavků opozice byly zjednodušeny podmínky pro prezidentskou kandidaturu,

zkráceno prezidentské funkční období (na čtyři roky) a omezena možnost opakovaného výkonu prezidentské funkce (max. dvakrát po sobě), garantován soudní dohled nad volbami, ztíženy podmínky pro vyhlášení výjimečného stavu a zrušeny nedávno zavedené „antiteroristické“ články.⁸ Armádní filosofie ústavního přechodu, která implikovala, že o textu nové ústavy se bude rozhodovat až po volbách, ale poprvé výrazně rozdělila politické spektrum: návrh byl za podpory armády, islamistů a NDP a proti vůli liberálů a revolučních aktivistů 19. března 77,2% hlasů přijat v referendu. Koncem března SCAF vyhlásila tzv. ústavní deklaraci. Do dokumentu byla zahrnuta většina článků původní ústavy spolu se změnami schválenými v referendu a bylo oznámeno, že země se podle něj bude řídit do přijetí nové ústavy, jejíž návrh vypracuje komise jmenovaná nově zvoleným parlamentem.⁹ Datum konání voleb SCAF opakovaně odsouvala. Bylo to částečně v důsledku naléhání sekulárních a liberálních skupin, mnoha revolučním aktivistům se ale vojenská vláda už zdála dlouhá. Na SCAF se velmi rychle začala snášet kritika. Různé skupiny revolučního hnutí byly v ulicích permanentně. Armádě vytýkaly protahování procesu předání moci, neochotu provést důslednou demontáž režimu, liknavý postup proti zkorumpovaným funkcionářům a vysokým policejním činitelům odpovědným za smrt stovek demonstrantů během lednových a únorových protestů, zatýkání a ponižování aktivistů i pokračující vojenské soudy s civilisty. Armáda odpovídala střídavou represí a ústupky a protestní akce periodicky eskalovaly v násilné střety. SCAF se pokoušela aktivisty uspokojit korupčním stíháním několika bývalých prominentů a v srpnu 2011 nechala se všemi atributy veřejné potupy zahájit proces s Mubārakem a jeho syny. Na pokraji druhé revoluce se pak Egypt ocitl koncem listopadu během několikadenních krvavých bojů mezi vojáky a demonstranty o armádní verzi tzv. supra-ústavních principů. K myšlence závazné supra-ústavní listiny práv inspirovali junta sekularisté, kteří se obávali, že proces povolebního vzniku ústavy ovládnou islamistické strany, a žádali stanovení zásad – spojených především s definováním státní identity a zárukami občanské rovnosti a svobod – které při jejím formulování nebude možné překročit. SCAF jmenovala komisi, která měla listinu vypracovat, svůj návrh předložil také al-Azhar. Junta však na počátku listopadu prezentovala vlastní dokument, do něhož propašovala články, kterými si chtěla zajistit výsadní postavení jak v procesu tvorby ústavy, tak po předání moci. Kromě toho, že změnila dřívější rozhodnutí o způsobu naplnění sboru, který bude ústavu formulovat – v zájmu jeho větší reprezentativnosti mělo být nyní 80% členů jmenováno

⁸ Změny navržené pro schválení v referendu viz Overview of Egypt's Constitutional Referendum. *Carnegie*, 16 March 2011. <http://egyptelections.carnegieendowment.org/2011/03/16/overview-of-egypt%E2%80%99s-constitutional-referendum>

⁹ Plné znění deklarace viz Supreme Council of the Armed Forces Constitutional Declaration. *Carnegie*, 1 April 2011. <http://egyptelections.carnegieendowment.org/2011/04/01/supreme-council-of-the-armed-forces-constitutional-announcement>

armádou a pouhých 20% zvoleným parlamentem – a nárokovala možnost vetovat některé její články, resp. ústavní komisi rozpustit, nedosáhne-li dohody do šesti měsíců, do budoucna se také stylizovala do role „ochránce ústavní legitimacy“, odmítla podrobovat armádní rozpočet civilní kontrole a osobovala si právo spolurozhodovat o zahraniční a obranné politice.¹⁰ Nový časový harmonogram také předpokládal, že prezidentské volby, které měly následovat po schválení ústavy v referendu, a které měly završit proces předávání moci, se neuskuteční dříve než v roce 2013. Kampaň proti supra-ústavním principům, kterou následně zahájili islamisté, pak rychle přerostla v principiální střet armády a revolučního hnutí. Téměř všechny politické síly byly sjednoceny na požadavku okamžitého odchodu vojenských vládců, méně už na tom, co by mělo následovat: liberálové a revolucionáři volali po vytvoření civilní vlády národní spásy nebo prezidentských volbách, islamisté se chtěli domoci konání voleb parlamentních. SCAF po krizovém jednání se zástupci stran a hnutí nakonec slíbila, že prezidentské volby se uskuteční v polovině roku 2012, a její verze supra-ústavních principů byla potichu stažena (nikoli však oficiálně odvolána), výsledkem konfrontace byly ale desítky mrtvých, demise Šarafovy vlády, na místo které junta protlačila sestavu vedenou někdejší Mubārakovým premiérem Kamālem al-Ganzūrīm, a velmi pohnutá atmosféra, s níž země vstupovala do první fáze parlamentních voleb.

3.3.2. Společensko-politická štěpení a vznikající stranické spektrum

Spor o supra-ústavní principy odráží jedno z hlavních společensko-politických štěpení, s nimiž se egyptská tranzice bude muset vyrovnat. Politická diferenciaci, fragmentace a polarizace jsou pro raná stadia přechodů typické, tam, kde jsou schopny ohrozit konsensus v základních otázkách povahy systému, však mohou mít fatální následky. Hrdý pocit národní jednoty, který se vznášel nad náměstím Tahrīr a spojoval muslimy i křesťany, islamisty i liberály, konformisty i revoluční mládež v postmubárakovském Egyptě rychle vyprchal. Uvolnění restrikcí, které za předchozí éry zásadním způsobem podvazovaly stranický systém, bylo impulsem pro stranický boom. Zatímco NDP byla rozhodnutím soudu v dubnu 2011 rozpuštěna, za necelý rok od pádu režimu byly v zemi zaregistrovány více než čtyři desítky stran.¹¹ Jestliže ty tradiční, které za Mubārakova režimu působily jako formální opozice (liberální *al-Wafd* či socialistická *Tagammu'*), jsou zatíženy vnitřními rozkoly a důsledky

¹⁰ Viz např. Fathi, Y. SCAF's proposal for constitution "abuses will of the people", charge critics. *Ahram Online*, 3 November 2011. <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/25802/Egypt/Politics-/SCAFs-proposal-for-constitution-abuses-will-of-the.aspx>

¹¹ Přehled egyptských politických stran a hnutí spolu s jejich základní profilací viz např. Parties and Alliances. *Carnegie*. <http://egyptelections.carnegieendowment.org/category/political-parties>; Viz také El-Nahas, M. New faces, new hope. *Al-Ahram Weekly*. Issue No. 1073. <http://weekly.ahram.org.eg/2011/1073/fo06.htm>

stagnace pod zkorumpovaným vedením a o přežití v nových podmínkách budou muset bojovat, nová uskupení si své místo v systému teprve budou muset hledat. Nedostatečná probádanost voličského terénu a snaha oslovit co největší množství lidí vedla většinu z nich k tomu, aby se profileovaly jako umírněné, do středu směřující. Až na výjimky vyjadřovaly povinný respekt islámu, hlásily se k principu občanského státu¹² a s různými akcenty se vyslovovaly pro sociálně ohleduplné tržní hospodářství. Navzdory relativní blízkosti oficiálních programů jsou však společensko-politická štěpení v Egyptě velmi reálná. Svůj význam má štěpná linie sociálně-ekonomická, s ještě větší intenzitou se ale aktuálně projevuje štěpení nábožensko-identitní. Spektrum je široké a sahá od vyhraněných sekularistů po radikální salafisty. Krajní sekularisté, resp. antiislamisté, jsou společensky spíše marginální ale politicky a mediálně vlivnou skupinou, která se ostře vymezuje proti islamistickému vlivu v politickém životě. V dorozumění s (umírněnými) islamisty jim brání ideologický či psychologický blok a před demokracií s islámskou tváří by zřejmě dali přednost sekulárnímu autoritářství. Blíže ke středu se nacházejí liberální strany, které respektují islám jako významný historicko-kulturní činitel, a jsou ochotny přiznat mu místo v ústavě, žádají však jednoznačné záruky občanského charakteru státu a rovných práv pro všechny. Liberálové věří v politickou pluralitu a většina z nich je připravena akceptovat účast islamistů na politickém procesu za předpokladu, že tito přijmou občanské principy a demokratická pravidla. Umírnění islamisté, kteří jsou situováni na druhé straně od středu, požadují pro islám ústavní roli a operují s ním coby obecným hodnotovým rámcem, jehož principy jsou relevantní i pro politický život, hlásí se ale k politické pluralitě i rovnosti občanských práv. Ačkoli jejich demokratická kredibilita musí být ještě prověřena praxí, v přístupu k politice u nich lze předpokládat značnou míru pragmatismu. Nevyzpytatelně se naopak jeví salafistické skupiny, které zaujímají druhý pól spektra. Tito puritánští islamisté s doslovným výkladem *šarī'y*, kteří se donedávna stranili politického života a účast ve volbách považovali za herezi, po revoluci založili hned několik stran. Salafisté žádají islámský stát v jeho tradičním pojetí a ačkoli se i oni formálně přihlásili k cílům revoluce, jejich explicitně islamistická rétorika a výroky některých kazatelů stran žen, nemuslimů, tělesných trestů nebo turistického průmyslu oživují tradiční obavy.

Schematicky lze toto spektrum rozdělit na tábor „sekularistický“, který zahrnuje sekularisty a liberály, a uchyluje se do něj většina koptů, a tábor „islamistický“, kam jsou řazeny různé

¹² Označení „občanský stát“ egyptskými stranami umožňuje vyhnout se kontroverzním termínům „sekulární“ a „islámský“. Zatímco „sekulární“ v muslimském prostředí často evokuje spíše aktivně protináboženské nebo ateistické tlaky, „islámský“ v neislamisticky orientovaných skupinách vyvolává obavy z diskriminace a zpátečnictví. K neutrálnímu pojmu se proto uchyluje většina liberálů i umírněných islamistů. Liberálové jim miní stát, v němž je náboženství odděleno od politiky, a občané se těší rovným právům, umírnění islamisté vyvodili, že „islámský“ je ve své podstatě „občanský“, protože podle islámských principů, které jsou relevantní i pro politickou sféru, je státní moc civilního původu a obyvatelé jsou si rovni.

proudy dovolávající se veřejné role islámu.¹³ Ačkoli oba tábory jsou vnitřně různorodé a daly základ složitější struktuře předvolebních bloků, jejich rozdílné preference se už několikrát promítly do choulostivé debaty o ústavě a volbách. Poprvé nabyla odlišnost představ o způsobu vzniku nové ústavy a prioritách tranzice podobu veřejného střetu v otázce referenda o ústavních změnách. Armáda a islamisté návrh podpořili, liberálové a revoluční aktivisté se postavili proti. Zatímco sekulární a liberální skupiny, které nemají masový dosah a výraznějším ohlasu se těší jen mezi vzdělanou městskou elitou, cítily svůj volební handicap a snažily se minimalizovat jeho dopady, islamisté při své organizovanosti a blízkosti většinovému voliči tušili výhodu. Liberálové a příslušníci revolučního hnutí volali po co nejrychlejším předání moci civilní vládě a v zájmu toho, aby islamisté nemonopolizovali ústavodárný proces, požadovali, aby ústava byla přijata ještě před volbami, islamisté naproti tomu scénář SCAF, podle něhož měl komisi pověřenou návrhem ústavy jmenovat zvolený parlament, ochotně přijali. Na rozdíl od sekulárních a liberálních stran, které usilovaly o odklad voleb, aby získaly více času na přípravu, také trvali na tom, aby se volby konaly ve stanoveném termínu a nelíbila se jim ani myšlenka předem definovaných, závazných a nepřekročitelných supra-ústavních principů, se kterou sekulárně-liberální tábor vystoupil, když se mu nepodařilo prosadit variantu prvotního přijetí konstituce. Islamisté iniciativu od počátku odmítali: zatímco ti umírnění – ačkoli obsahově principy akceptovali – tvrdili, že jejich nadřazení ústavě by bylo porušením demokratických zásad a výsledků březnového referenda, salafisté je otevřeně odsuzovali jako protiislámské.

Překotně narůstající fragmentaci a polarizaci politické scény se některé strany snažily překonat zformováním předvolebních koaličních bloků.¹⁴ Nepřehledné spektrum více než padesáti stran a strániček tak nabralo jasnějších kontur, vysoká nestálost a proměnlivost aliančních uskupení však ilustruje nejen přirozenou nezralost stranického systému v rané fázi přechodu, ale je také varováním před obtížemi, s jakými se v egyptské politické kultuře budou hledat křehké a delikátní kompromisy. Jako první se užší spojení, které by překlenovalo rozdíly mezi islamistickými a neislamistickými stranami, pokusila vytvořit Strana svobody a spravedlnosti (*Hizb al-hurrīja wa-l 'adāla*, FJP¹⁵) Muslimského bratrstva. V červnu 2011 iniciovala vznik širokospektrální Demokratické aliance pro Egypt (*at-Tahāluḥ ad-dīmuqrātī*

¹³ Dělení tohoto typu by ale neměla být zavádějící a neměla by bránit vidět nuance. Zatímco „sekulární“ a „liberální“ tábor bývají v západních médiích často chápány jako identické, část sekularistů může vykazovat silné antiliberální tendence. K bloku kromě toho náležejí strany socialistické orientace a výrazně antiislamisticky se profilují také subjekty vytvořené někdejšími prominenty zakázané NDP. Ani islamistické strany nejsou totožné. Jejich spektrum sahá od stran centristických a otevřených po nevypočitatelné skupiny, jejichž interpretace islámu zásadně koliduje se základními demokratickými principy.

¹⁴ Předvolební koaliční mapa viz např. El-Din, G.E. Parliamentary mix and match. *Al-Ahram Weekly*. Issue No. 1070. <http://weekly.ahram.org.eg/2011/1070/fr1.htm>

¹⁵ *The Freedom and Justice Party*. I zde se autorka podrží anglické zkratky.

min agl Misr), která kromě FJP zahrnovala na tři desítky subjektů velmi pestré ideové orientace. Její součástí byly liberální strany *al-Wafd* a *al-Ghad*, levicová uskupení včetně *Tagammu'* i nové salafistické formace. Aliance se však rychle začala tříštit. V srpnu se oddělilo několik nových liberálních subjektů spolu s *Tagammu'*, aby se podílely na založení konkurenčního bloku, a do října z koalice odešly i všechny salafistické strany. *Al-Wafd* jako nejvýraznější sekulární síla v rámci aliance byla dlouho nejednotná a nakonec se pro neshody ohledně podílu míst na kandidátkách rozhodla jít do voleb samostatně, aniž by koalici formálně opustila. FJP se tak v rámci Demokratické aliance stala jednoznačně dominujícím elementem. Pod jejím vlivem aliance odmítala ideu supra-ústavních principů a dožadovala se konání voleb v příslibeném termínu. Jako její protiváha vznikl v srpnu Egyptský blok (*al-Kutla al-misrīja*) složený z liberálních a levicových subjektů. Zakládající členové se vymezili proti islamistickému „zneužívání náboženství pro politické účely“ a za cíl bloku vyhlásili demokratický a občanský Egypt s rovnými právy pro všechny. Zúčastněné strany vítaly myšlenku supra-ústavních principů, aliance však vyjádřila ochotu akceptovat návrh al-Azharu, který počítal s islámem jako státním náboženstvím. Blok usiloval také o odložení voleb, ani jemu se ale do ukončení registračního procesu nevyhnul rozklad. Převážně kvůli sporům o rozdělení míst na kandidátkách a odporu některých stran vůči tomu, aby se na nich objevila jména bývalých členů NDP, zbyly z původních čtrnácti subjektů, z nichž některé do bloku přešly z Demokratické aliance, nakonec jen tři.¹⁶ Většina z těch, které se odpoutaly, zakotvila v uskupení „Revoluce pokračuje“ (*Istikmāl at-thawra*), které se zformovalo v říjnu a zahrnuje liberální, levicové, umírněně islámské a mládežnické strany, které spojuje požadavek naplnění cílů revoluce. V kontrastu k jejímu eklecticismu byla zřejmě nejhomogennějším útvarem vstupujícím do voleb Islamistická aliance (*at-Tahāluḫ al-islāmī*) na druhém konci spektra. Po odchodu z Demokratické aliance v důsledku stížností na nedostatečné zastoupení na kandidátkách ji založila největší salafistická strana *an-Nūr* (Světlo).¹⁷ Sdružuje subjekty

¹⁶ Dominantní silou Egyptského bloku s polovinou míst na kandidátkách byla liberální Strana svobodných Egyptanů (*Hizb al-masrījīn al-ahrār*) založená v dubnu 2011 koptským telekomunikačním magnátem Nagībem Sāwīrisem s otevřeně deklarovaným cílem učinit ji alternativou Muslimskému bratrstvu. Strana rychle nabrala relativně velké množství členů a s ohledem na Sāwīrisovy finanční možnosti může mít svou perspektivu. Její vizi je nenáboženský občanský stát s garancemi rovných práv a nediskriminace. Svým zaměřením není protiislámská, sám Sāwīris je však znám jako britký kritik Bratrstva. Ve srovnání s většinou subjektů egyptského spektra je jeho strana také více napravo v otázkách ekonomických a sociálních: je výrazně protřžní a méně akcentuje sociální rozměr státu. Do budoucna má jisté předpoklady vázat na sebe ekonomickou a prozápadní elitu. Po neúspěchu ve volbách z Egyptského bloku vystoupila. Vyhledky zbylých dvou členů – Sociálně demokratické strany a socialistické *Tagammu'* – jsou spíše slabší.

¹⁷ *An-Nūr*, která vznikla v červnu 2011, a jako první ze salafistických skupin byla také zaregistrována, k sobě dokázala přitáhnout velkou část stoupců salafistického hnutí. Kromě ní je součástí aliance ještě menší salafistická *al-Asāla* (Autenticita) a Strana rekonstrukce a rozvoje (*Hizb al-bannā' wa-'t tanmīja*) založená jako politické křídlo organizace *al-Gamā'a al-islāmīja*. Tato skupina byla jednou ze dvou *džihādistických* formací, které v 80. a 90. letech vedly teroristickou válku proti režimu. Na konci 90. let ukončila ozbrojené aktivity a zřekla se násilí. Vůdce strany Tāriq az-Zumur si ale donedávna odpýkával trest za podíl na vraždě as-Sādāta.

vyznávající ideologicky bigotnější verzi islamismu s tradičním pojetím islámského státu. Neúspěchem naopak skončil pokus o vytvoření centristické aliance Třetí cesta coby ideového mostu mezi Demokratickou aliancí a sekulárně-liberálním Egyptským blokem.¹⁸ Samostatně šla do voleb také většina stran vzniklých z iniciativy bývalých předních činitelů NDP.¹⁹

3.3.3. Charakter revolučního hnutí

Revoluční hnutí je vedle armády a vznikajícího stranického spektra posledním výrazným aktérem a zároveň svébytným fenoménem egyptského přechodu. Egyptskou revoluci zažehli mladí a vzdělaní lidé z měst, kterým nové informační technologie a sociální sítě otevřely přístup do kosmopolitního světa, v němž si osvojili moderní ideje demokracie a plurality. Požadavek důstojnosti spojený s účastí na revoluci sjednotil mládež z různého ideového prostředí: na organizování protestů se podíleli příslušníci nezávislých hnutí i liberálních iniciativ, mládežnické křídlo Muslimských bratří i aktivisté levicových stran. Bez jejich energie a touhy po nadějnější budoucnosti by se revoluce neuskutečnila, setkání s realitou všedních dnů a nalezení konstruktivní cesty k naplnění vlastních ideálů je však pro ně problematičtější než samotné svržení autokrata. Jejich hnutí je amorfní, bez výraznějších vůdců a pevné struktury, s idealistickými ale vágními a trochu anarchistickými představami, které nebyli schopni institucionalizovat, ani přetavit v realistický program. Pohánění stálou obavou, že jejich revoluci pošlapou zbytky režimu, armáda, islamisté nebo jiné síly, které „nechápu potřeby mladých“, živili permanentní protest i po Mubāarakově pádu. Terčem jejich kritiky se stala především SCAF. Aktivisté jí vytýkali neochotu předat co nejrychleji moc civilní vládě a vypořádat se s exponenty starého režimu, prodlužování výjimečného stavu, zatýkání a šikanu nebo vojenské soudy s civilisty. Jejich tlak měl svou odezvu. Pokračujícími protesty si vynutili rezignaci Mubāaraka premiéra Ahmada Šafīqa, rozpuštění NDP, zahájení

¹⁸ Na alianci se měly podílet centristické, resp. umírněně islámské strany *al-ʿAdl* (Spravedlnost), *al-Wasat* a Egyptský proud (*at-Tajjār al-misrī*). Zakladatelé všech těchto subjektů se v různých fázích oddělili od Muslimského bratrstva. Všechny vycházejí z liberální interpretace islámu a ideově jsou si velmi podobné: akcentují islámské hodnoty a islámskou kulturní identitu Egypta, hlásí se však k občanské ústavě s plnými garancemi občanské rovnoprávnosti a nelpějí na implementaci islámského práva.

¹⁹ Osud NDP byl důležitý nejen z hlediska symbolického vyrovnání se s bývalým režimem, ale s ohledem na její materiální, organizační a lidský potenciál měl zásadní význam i pro strukturaci nového stranického systému. Snaha části kádrů stranu zachránit se nezdařila. V posledních dnech Mubāaraka režimu odstoupilo zdiskreditované vedení a do čela NDP se postavilo reformní křídlo vedené Husāmem Badrāwīm. Po jeho rychlé rezignaci na protest proti Mubāarakově neochotě podat demisi stranu převzal Muhammad Ragab. Svým novým krédem NDP učinila nutnost politické reformy a celkové modernizace, dál živila i téma jediné bezpečné hráze proti islamismu. Podpořila také březnové referendum o ústavních změnách a hotovila se k účasti ve volbách. Revoluční hnutí se ale s její další existencí odmítalo smířit a NDP byla na základě soudního rozhodnutí v dubnu 2011 rozpuštěna. Jejím bývalým příslušníkům však SCAF navzdory naléhání aktivistů volební účast nezakázala a mnozí příležitost využili. Někteří bývalí prominenti zahájili vlastní stranické projekty, jiní našli místa na cizích kandidátkách, další se rozhodli kandidovat v obvodech s většinovým systémem. Více než půl tuctu stran založených někdejšími prorežimními byznysmeny se vesměs hlásí k ekonomickému liberalismu a jsou antiislamistické. Ve volbách se jim ale příliš nedařilo. Blíže o nich viz např. El-Din, G.E. NDP offshoots. *Al-Ahram Weekly*. Issue No. 1073. <http://weekly.ahram.org/2011/1073/fo07.htm>

procesů s bývalými prominenty včetně Mubāraka, několikeré rekonstrukce vlády, příslib supra-ústavních principů, odklad voleb a nakonec i zkrocení armádních ambicí zajistit si nezávislost na civilní autoritě. V jiných případech demonstranti neuspěli. Nepodařilo se jim zabránit schválení referenda o ústavních změnách, byl obnoven výjimečný stav, nezvratili celkový kurz přechodu, který armáda nastavila. Jejich silou je schopnost nátlaku a rychlé mobilizace, slabinou odtrženost od reality. Aktivisté revolučního hnutí ve své většině nejsou ani schopni, ani ochotni pokusit se zabývat praktickou politikou nebo budováním politických stran. Jako nejefektivnější nástroj dosažení svých cílů objevili demonstraci. Co začalo – a dosud má své opodstatnění – jako volání po svobodnějších a demokratičtějších poměrech, se postupně proměňuje v kulturu protestu proti všemu a všem. Očekávání mladých lidí, kteří odstartovali revoluci, byla vysoká a zůstala a v nejbližší době zůstanou nenaplněna. Jediná reakce, které ale byli aktivisté doposud schopni, je rozhořčený útěk do virtuálního světa sociálních médií nebo na pouliční shromáždění. Armáda se už proti nim naučila využívat únavu „mlčící většiny“: jak ukazují ohlasy na násilná vyklízení veřejných prostranství, k nimž se SCAF čas od času uchyluje, průměrní Egyptané už po roce nejistoty touží po návratu k normálu a více než ideály revoluce je zajímá zlepšení bezpečnostní situace a stabilizace ekonomiky. Aktivizace a politizace širokých vrstev mladých lidí, které už nesvazuje strach, dává záruky, že jakýkoli nový pokus zavést represivní autoritářství – ať ze strany armády nebo islamistů – nezůstane bez odporu, signalizuje ale také, že turbulentní časy v Egyptě neminuly.

3.4. Muslimské bratrstvo ve víru revoluce

Začátek roku 2011 zastihl Muslimské bratrstvo v situaci, kdy se mu politické perspektivy po desetiletí stále odvážnějšího politického aktivismu opět uzavíraly. Hnutí se po roce 2000 pozvolna ale významně proměňovalo: upozadilo tradiční nábožensko-morální apel, rozvíjelo politickou programatiku a ideově se posouvalo směrem k přijetí pluralitního demokratického modelu. Opakování do té doby bezprecedentního úspěchu Bratří v parlamentních volbách v roce 2005 nemohl režim připustit. Ke konci roku 2010 hnutí ztratilo parlamentní zastoupení, třetina vrcholového vedení byla ve vězení, hypotetická naděje na postupné začlenění do politického systému se rozplynula a hrozila ideová konzervace.

Revoluce z 25. ledna 2011 Muslimským bratřím po více než půl století existenčního zápasu, přísně podmiňované tolerance a úsilí o opětovné uznání navrátila legální status. Umožnila jim plně se zapojit do politického procesu, který budou spoluutvářet, a kterým budou spoluutvářeni. S ohledem na silné společenské ukotvení, které je výsledkem desetiletí

trvající trpělivé a systematické práce s masami, a které v postmubárakovském Egyptě dává Bratřím mohutný volební potenciál, je jejich hnutí zřejmě největším beneficentem událostí posledního roku. I před Bratrstvo ale nové poměry kladou historické výzvy. Organizace, jejíž různé názorové proudy po desetiletí sjednocovala sdílená zkušenost perzekuce, se tváří v tvář otázkám praktické politiky může začít štěpit. Nábožensko-sociální hnutí, které si dlouhou dobu vystačilo se slogany a kritikou režimu, si v pluralitním systému bude muset dobýt kredit jako efektivní politická strana schopná nabízet konkrétní řešení zcela reálných problémů politicky rozpolcené, ekonomicky oslabené a sociálně rozpohybované země. Strana, kterou k volebnímu vítězství vynesla popularita sociálně angažovaného hnutí, jemuž byla upírána šance zúročit svou neformální legitimitu v politickém prostoru, si napříště bude muset přízeň voličů zasloužit hmatatelnými výsledky. A především: hnutí s vysoce kontroverzní minulostí, jemuž postavení vně-systémové opozice dovoľovalo halit ideologická stanoviska, která v sekulárních a liberálních skupinách budila znepokojení, do mlhy dvojznačností, bude muset dokázat, že je seriózním, umírněným a důvěryhodným politickým partnerem, který je schopen respektovat občanské principy a demokratická pravidla hry.

V době protirežimních protestů a začínající tranzice Muslimské bratrstvo osvědčilo léta pěstovanou obezřetnost, taktickou vyspělost a schopnost relativně nenápadně vytěžit ze situace maximum. Bratrstvo nebylo iniciátorem revoluce a v jejích prvních dnech jej konzervativní vedení navzdory nevoli mládežnického křídla cíleně drželo stranou: příliš viditelná účast islamistů na demonstracích by Mubārakovi usnadnila obhajovat potlačování nepokojů před vnějším světem a v případě neúspěchu povstání by na hnutí s jistotou dopadlo další kolo těžkých represí. Když už ale na „Den hněvu“ 28. ledna vyšly do ulic statisíce lidí, Bratrstvo se rychle a s plnou vahou postavilo za požadavky demonstrantů. Se stejnou kombinací sebekontroly a efektivního využívání vlastní síly postupovalo i po pádu režimu. Vědomo si slibných vyhlídek v demokratických volbách i obav aktivistů z toho, že revoluce bude „unesena“ temnými silami, snažilo se důrazně sdělit, že jeho hlas nebude moci být při pokládání základů nového systému ignorován, a zároveň ujistit o tom, že hnutí i nadále v duchu starého hesla usiluje o „participaci, nikoli dominanci.“ První činilo prostřednictvím energické účasti v parlamentních volbách, druhé snahou o dialog a koaliční politiku.

3.4.1. Založení politické strany a strategie hnutí v prvním roce tranzice

Příležitost vrhnout se po letech ilegality do politického života využilo Bratrstvo okamžitě a s nadšením. Mělo k tomu ty nejlepší podmínky. Ihned po pádu režimu vyšly na svobodu stovky vězněných členů včetně mnoha vedoucích kádrů: zvláště cenné pro chod finanční a

organizační mašinerie hnutí bylo propuštění zástupce generálního vůdce a zkušeného manažera Chajrata aš-Šātira. Jmenováním představitele hnutí do komise pro zpracování ústavních změn SCAF dokázala, že se s Bratrstvem počítá jako s legitimním hráčem, a hnutí už 15. února oznámilo úmysl zúčastnit se parlamentních voleb a založit politickou stranu. Pokud se před čtyřmi roky diskuze o vytvoření strany, účasti na stranické politice a stranické platformě díky předpokládanému odporu režimu vedly jen v hypotetickém duchu, nyní Bratrstvo nezaváhalo a k přelomovému kroku projevilo připravenost. Neobešlo se to však bez rozporů, které odrážely generační a mentální propast mezi různými proudy hnutí. Zatímco někteří reformisté a příslušníci mládežnického křídla odmítali myšlenku specifické strany spojené s hnutím a dožadovali se, aby se členové Bratrstva svobodně rozhodli, k jaké straně se přidat, resp. aby strana byla ideově a organizačně zcela nezávislá a sama si vybrala jméno, zvolila vedení a vypracovala program, konzervativní vůdci trvali na disciplíně a prosazovali spíše koncept strany coby politického orgánu hnutí.²⁰ Strana svobody a spravedlnosti (FJP) nakonec vznikla v květnu 2011. Její vztah k hnutí bude krystalizovat s časem, při jejím zrodu byl však úzký a úpornost, s jakou se vedení Bratrstva snažilo udržet si nad jejím zformováním kontrolu, napovídá, že k její případné emancipaci bude docházet spíše pomalu. Ústřední orgány Bratrstva rozhodly o složení stranického předsednictva, schválily stranickou platformu i stanovy a příslušníkům hnutí zakázaly připojit se k jiné straně.²¹ FJP se přesto ustavila jako formálně nezávislý subjekt otevřený každému, kdo sdílí její politické představy a program. Jedna důležitá otázka byla zodpovězena: mezi zakládajícími členy bylo i několik koptů a známý koptský intelektuál Rafīq Habīb se stal jedním z místopředsedů. Další funkce obsadili členové nejužšího vedení hnutí (po přechodu do strany na pozice v hnutí rezignovali): post stranického předsedy připadl stoupenci reformistického proudu a šéfovi parlamentního bloku Bratří z let 2000-2005 Muhammadu Mursīmu, funkci druhého místopředsedy přijal další známý reformista ʿIsām al-ʿIrjān a generálním sekretářem se stal vůdce parlamentní skupiny z let 2005-2010 Saʿd al-Katātnī.²²

Ze všech nově vzniklých stran měla FJP bezkonkurenčně největší výhodu: mohla se opřít o kádry i stoupence populárního masového hnutí. A jestliže Bratrstvo, uvyklé potřebě ujist'ovat

²⁰ Viz např. Howeidy, A. The message from the young Brothers. *Al-Ahram Weekly*. Issue No. 1041.

<http://weekly.ahram.org.eg/2011/1041/eg7.htm>

²¹ K problematice viz např. Brown, N.J. The Brotherhood's Coming-Out Party. *Carnegie*. Commentary, 24 March 2011. <http://www.carnegieendowment.org/2011/03/24/brotherhood-s-coming-out-party/9ept>; viz také Brown, N.J. The Muslim Brotherhood as Helicopter parent. *Foreign Policy*, 27 May 2011. <http://www.carnegieendowment.org/2011/05/27/muslim-brotherhood-as-helicopter-parent/9eq0>

²² Muslim Brotherhood announce party chief, seek 50% of parliament. *Ahram Online*, 30 April 2011.

<http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/11085/Egypt/Politics-/Muslim-Brotherhood-announce-party-chief.-seek--of-.aspx>

režim, že nemá v úmyslu ohrožovat jeho suverenitu, zpočátku jevílo sklony k sebeomezování, které by tuto výhodu neutralizovalo, s postupem času se začalo projevovat stále asertivněji. Když krátce po pádu režimu hnutí ohlásilo záměr zúčastnit se voleb, jeho vůdci opakovaně deklarovali, že ačkoli se vládních ambicí nebudou zříkat navždy, po volbách nehodlají převzít moc a nebudou usilovat o získání parlamentní většiny, dokud se nezformuje patřičná stranická konkurence. Hnutí se vzdalo možnosti nominovat vlastního prezidentského kandidáta a v duchu příslibu, že se nechystá dominovat prvnímu porevolučnímu parlamentu, oznámilo, že se bude ucházet o pouhou třetinu parlamentních mandátů.²³ Po několika měsících ale ambice vzrostly na polovinu a na konci registračního procesu bylo jasné, že FJP, resp. Demokratická aliance pod jejím vedením, hodlá bojovat o všechny. Strategie Muslimských bratří se během roku proměňovala. Přesvědčení o své schopnosti nabídnout morálně i profesionálně hodnotnější alternativu padlému režimu a vnímající signály, že by se sekulární tábor mohl pokoušet blokovat jejich vliv, rozhodli se neobětovat zájem na spoluutváření budoucího systému přílišné skromnosti a zajistit si pozici, která jim umožní ovlivňovat ústavodárný proces i průběh a výsledek tranzice.²⁴ Koncept ústavního přechodu, jak jej prezentovala SCAF, Bratrstvu přál a hnutí dělalo vše pro to, aby byl dodržen. Jednoznačně podpořilo přijetí březnového referenda a důrazně se stavělo proti úsilí sekularistů, liberálů a armády předznamenat výsledky práce ústavní komise prostřednictvím supra-ústavních principů. Touha demonstrovat vlastní sílu a snaha předejít tomu, aby sekulární skupiny v součinnosti s armádou nenastavily systém způsobem, který by byl pro hnutí nepřijatelný nebo omezující, byly hlavními motivy pro to, aby do parlamentních voleb Bratrstvo vrhlo veškerou energii a organizační kapacity. Silné postavení v parlamentu dává FJP možnost promlouvat do tvorby ústavy a připravovat si půdu pro realizování programových priorit prostřednictvím legislativní činnosti. Odhodlání dosáhnout co největšího zastoupení v parlamentu ale nutně neznamená touhu okamžitě převzít veškerou vládní odpovědnost. Parlament má podle ústavní deklarace SCAF do ukončení přechodného období velmi omezené pravomoci – nemá možnost kontrolovat vládu a legislativu může vydávat jen se souhlasem junty – a jeho role v novém ústavním pořádku ještě nebyla stanovena. Jestliže hnutí dlouhodobě prosazovalo – a stále preferuje – parlamentní model, během tranzice se začalo přiklánět k dočasné parlamentně-

²³ Viz např. Muslim Brotherhood won't cap ambitions forever. *Ahram Online*. 23 March 2011.

<http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/8451/Egypt/Politics-/Egyptian-Islamists-wont-cap-ambitions-forever.aspx>

²⁴ Vývoj strategie a dilemata s tím spojená viz Brown, N. J. (2012). *When Victory Becomes an Option: Muslim Brotherhood Confronts Success*. Carnegie Paper, s. 3-8. http://www.carnegieendowment.org/files/brotherhood_success.pdf; viz také

Brown, N. J. The Muslim Brotherhood's Democratic Dilemma. *National Interest*, 1 December 2011.

<http://nationalinterest.org/commentary/the-muslim-brotherhoods-democratic-dilemma-6205>

prezidentské variantě, která by neislamistům umožnila udržet si exekutivní pilíř.²⁵ FJP počítá s účastí na vládě, je však pravděpodobné, že se bude chtít soustředit spíše na sektory, které jsou blízké obyvatelstvu, a s jejichž agendou má jisté zkušenosti (školství, zdravotnictví, sociální, kulturní, ekonomická sféra). Citlivé oblasti, jejichž obsazení by Bratrstvo nebo Egypt mohlo dostat do nekomfortní situace (zahraničí, obrana), zřejmě pro začátek oželí.

Minulými zkušenostmi formovaná mentalita i chování hnutí během prvního roku tranzice dávají usuzovat na jeho cíle a strategie pro nadcházející období. Bratrstvo je pověstné svou rozvážností, trpělivostí a schopností manévrovat: hnutí kalkuluje v dlouhodobé perspektivě a historickou šanci, kterou mu nabídla revoluce, chce využít k tomu, aby se bezpečně usadilo na politické scéně a zajistilo si, že se nebudou opakovat pokusy jej z ní vytlačit. Bratrstvo si je vědomo obav domácích sekularistů i nervozity západních vlád a ze zkušenosti jiných islamistických hnutí, která v regionu třeba i na základě demokratických voleb v minulosti sahala po moci, ví, že jakékoli chybné kroky by mu slibné perspektivy mohly rychle překazit. Potřebuje tedy přesvědčit liberály, nevyprovokovat armádu a ukázat vstřícnou tvář Západu. Chce prosadit ústavu, která ponese pečeť islámu, bude však garantovat pluralitu a politické svobody a nebude ofenzivní vůči sekulární nebo nemuslimské menšině. Jeho silné postavení v parlamentu jej staví do pozice hráče, který bude mít největší zájem na tom, aby se armáda co možná nejvíce stáhla z politického života, a jak nasvědčuje mobilizace jeho přívrženců proti supra-ústavním principům SCAF, hnutí nebude ochotno tolerovat její formální nadřazenost civilní autoritě, není však pravděpodobné, že by proti ní šlo za cenu např. občanské války. Armáda má své materiální a zahraničně-politické zájmy (zachovat si finanční podporu USA) a nemůže připustit domácí sektářský rozkol, který by mohl nastat v důsledku diskriminační politiky islamistů. Bratrstvo ví, že si podobné pokusy nemůže dovolit – a zřejmě k nim ani nemá výraznější ideologickou motivaci – je si ale také vědomo, že junta jej z politického prostoru už může jen těžko vytlačit. Ani představa nevyhnutelného střetu islamistů a armády ani představa jejich spikleneckého zákulisního spojení tak zcela neodpovídají realitě: Bratrstvo bude ve vztahu k armádě nejspíše manévrovat podle okolností.

3.4.2. Štěpení a koaliční politika

Před revolucí měli z islamistických skupin na egyptské politické scéně svou relevanci pouze Muslimští bratři. *Džihādistická* uskupení se nacházela v hlubokém podzemí, salafisté měli politiku za sféru hříchu a menší centristické strany s islámskou orientací, která vznikly

²⁵ Srov. Brown, N. J. (2012)., *cit.d.*, s. 9-10.

odštěpením od Bratrstva, nedostaly licenci. Během roku 2011 ale islamistická část egyptského politického spektra nabyla mnohem komplikovanější strukturu.²⁶ Vedle FJP a *al-Wasat*, jenž byla vůbec první stranou, která po revoluci získala registraci, vznikly další centristické, několik súfistických a ještě více salafistických stran. Testem soudržnosti byla revoluce i pro Muslimské bratrstvo. V hnutí po léta spolupůsobilo několik proudů: ideově strnulější, politicky zdrženlivější a navenek nedůvěřiví konzervativci, flexibilnější a otevřenější reformisté střední generace a ještě svobodomyšlněji uvažující mládež.²⁷ Vnitřní tenze se objevily už v prvních dnech protestů. Zatímco konzervativní vedení volilo ostražitost, členové mládežnického křídla se po boku kolegů ze sociálních sítí chtěli podílet – a také podíleli – na organizování demonstrací. Ukázalo se, že v řadě ohledů mají mladí Bratři blíže ke svým generačním vrstevníkům třeba i z odlišného ideového prostředí než k tradičním zástupcům vlastní organizace. Napětí nepolevovalo ani po odeznění hlavní vlny nepokojů, a když se začalo rozhodovat o dalších formách politické angažovanosti hnutí, mladí Bratři a část reformistů se přístupu vedení otevřeně vzepřela. ‘Abd al-Mun‘im Abū-l Futūh, mezi mladými Bratry populární vůdce reformistického proudu nedávné doby, odmítl respektovat rozhodnutí nenominovat prezidentského kandidáta, ohlásil vlastní kandidaturu a z hnutí byl vyloučen. Většina mládežnického křídla zase neakceptovala zákaz realizovat stranickou politiku jinak než skrze FJP a v červnu 2011 se odtrhla, aby založila centristickou stranu Egyptský proud. Někteří další reformně naladěni členové se vydali podobnou cestou a egyptské stranické spektrum se nakonec rozrostlo o více než pět liberálně-středových islámsky orientovaných subjektů, které vznikly z iniciativy těch, kteří už nechtěli následovat oficiální linii hnutí.²⁸

Vedle štěpení a diverzifikace ale vznikaly i pokusy o koaliční dohody. Muslimské bratrstvo bylo prvním, kdo s alianční iniciativou vystoupil. Pro hnutí to byl způsob, jak dokázat otevřenost ke spolupráci s příslušníky různých částí ideového spektra, a přesvědčit, že je vzdáleno úmyslu jednostranně ovládnout parlament. V polovině června 2011 tak vznikla Demokratická aliance pro Egypt čítající na počátku na čtyřicet subjektů reprezentujících snad všechny ideové rodiny egyptské politiky. Součástí aliance byly liberální, levicové, centristické i salafistické strany. Ideová heterogenita a spory o podíly míst na společných kandidátkách se ale brzy staly zdrojem dezintegrace. Část liberálních a levicových stran odešla do sekulárního

²⁶ Nové egyptské islamistické spektrum viz např. El-Anani, K. The new Islamist scene in Egypt. *Al-Ahram Weekly*. Issue No. 1053. <http://weekly.ahram.org.eg/2011/1053/op3.htm>; také Hafez, M. The Islamist movements after 25 January. *Al-Ahram Weekly*. Issue No. 1056. <http://weekly.ahram.org.eg/2011/1056/focus.htm>

²⁷ Viz např. Husain, E. Feuding Brothers. *Foreign Policy*, 5 April 2011. http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/04/05/feuding_brothers

²⁸ Viz Howeidy, A. Brotherhood, divided by five. *Al-Ahram Weekly*. Issue No. 1054. <http://weekly.ahram.org.eg/2011/1054/eg5.htm>

Egyptského bloku, odpoutali se centristé, salafisté si založili vlastní alianci a *al-Wafd* postavila samostatnou kandidátku. V Demokratické alianci nakonec zbylo jedenáct subjektů, a ačkoli ideová různorodost přetrvala – druhými nejvýznamnějšími členy jsou středolevá *al-Karāma* (Důstojnost) a liberální *al-Ghad* (Zítřek) – aliance se ocitla pod převažujícím vlivem FJP. Strana Muslimských bratří obsadila 70% míst na kandidátkách, a třebaže do voleb šlo uskupení pod společným heslem *Dobro pro Egypt*, bylo jednoznačně identifikováno s FJP.

Předvolební koaliční projekt tedy skončil rozpačitě, jaká ale bude v situaci, kdy její zisk nepřekročí polovinu mandátů, povolební a dlouhodobá koaliční strategie FJP? Bude usilovat o dorozumění se středovými subjekty a sekulárně-liberálním blokem nebo se obrátí k radikálním salafistům? Na první pohled se jako nejpřirozenější může jevit islamistická aliance se salafisty, která by FJP zajistila pohodlnou parlamentní většinu. Ačkoli FJP tento scénář výslovně odmítla, některé komentáře v Egyptě i zahraničí už jej považují za hotovou věc. Pro FJP ale spojení se salafistickými stranami nemusí být nutně atraktivní variantou. FJP se snaží vystupovat jako umírněný a odpovědný aktér schopný vést dialog napříč spektrem a jednostranná spolupráce se salafisty by jen utvrdila sekulárně-liberální tábor v jeho obavách z islamistického tmářství. Salafisté se jako síla s politickými ambicemi na egyptské scéně zjevili po revoluci.²⁹ Jejich společenský vliv vzrůstal během posledních deseti let, kdy se Muslimští bratři ideově posouvali a zaměřovali na politická témata. Salafisté nebyli sdružení v jednotné zastřešující organizaci, šlo spíše o volnou síť radikálních kazatelů a spolků kolem mešit, které prosazovaly přísnou observanci islámských norem v oblékání a osobním a rodinném životě. Jejich výklad islámských textů byl doslovný a puritánský. Účast na politice a volbách považovali za herezi. Režim jim dopřával prostor v naději, že odvedou zbožné muslimy od politicky angažovaného Bratrstva. Po revoluci se ale k rozčarování mnohých na egyptské politické mapě objevilo hned několik salafistických stran, k nimž se připojilo ještě politické křídlo dříve militantní *al-Gamā'a al-islāmīja*. Do politické arény vpadly s ideologií a slovníkem, které odpovídají rétorice a myšlení Muslimského bratrstva před desítkami let. Ačkoli se formálně přihlásily k hodnotám revoluce a nového pluralitního systému, jejich agenda je převážně náboženská a moralistní. I když základní postulát islámu coby komplexního rámce náboženství a státu sdílají s umírněnými islamisty, jejich interpretace islámu je striktnější a nepoznamenaná hlubší reflexí moderních principů, kterou provedlo Bratrstvo. Salafisté se dožadují islámského státu, implementace náboženského práva, boje proti sekularizaci, westernizaci a morálnímu úpadku, utužování islámských hodnot a někteří

²⁹ Podrobnější studie o nich viz např. Brown, J. (2011). *Salafis and Sufis in Egypt*. Carnegie Paper. http://www.carnegieendowment.org/files/salafis_sufis.pdf

jejich kazatelé otevřeně volají po tradičních tělesných trestech, diskriminaci nemuslimů či zákazu alkoholu. Jejich reálnou sílu bylo před volbami těžké odhadovat a Muslimští bratři na ně pohlíželi s povýšenou shovívavostí jako na nevyzrálé zélótské amatéry. Jejich volební výsledky ale ukázaly, že salafistické hnutí má v egyptské společnosti své publikum, a pro Muslimské bratry je jeho úspěch nepříjemný ve dvou momentech. Vystaví je testu demokratické kredibility ve vztahu k neislámské opozici a testu oddanosti věci islámu před vlastními přívrženci: na straně jedné budou muset dokazovat, že svého postavení nezneužijí k potlačení opoziční menšiny, na straně druhé jim snaha nepřenechat tradiční stoupence salafistické konkurenci nedovolí ustupovat od tradičních islámských témat.³⁰ Parlamentní aliance se salafisty by FJP teoreticky umožňovala schvalovat legislativu pro sekularisty a liberály nepřijatelnou, eventuálně diskriminační. Na takovém jednání ale Muslimské bratrstvo nemá ani ideový ani politický zájem: před domácí opozicí i vnějším světem by jej definitivně znevěrohodnilo a vedlo by k hlubokému a trvalému společenskému rozdělení a mezinárodní ostrakizaci. Ačkoli spolupráci v dílčích otázkách nelze vyloučit, Muslimské bratrstvo je racionální aktér s širokým politickým záběrem, který ho bude nutit brát ohled jak na armádu a sekularisty, tak na mezinárodní společenství. Je si rovněž vědomo toho, že odsouvat řešení problémů, které pálí obyčejného Egyptěana, ve jménu omezené islamistické agendy by se FJP vrátilo v nejbližších volbách. Pravděpodobněji než o strategickou alianci se salafisty tak strana bude usilovat o kooperaci napříč politickým spektrem. Zástupci FJP už deklarovali přání pokračovat ve spolupráci na bázi Demokratické aliance a možnými partnery na parlamentní půdě by mohly být také proliberální *al-Wafd* nebo centristická *al-Wasat*. Potenciálně negativními jevy, které by do budoucna FJP mohly přimět k přehodnocení dostředivých impulsů, by ale mohla být jak neochota nebo obava neislámských či středových subjektů vstoupit s ní v alianční svazek, tak další nárůst preferencí pro salafisty.

3.4.3. Programové cíle pro budoucí období

Ideologická evoluce posledního desetiletí učinila Muslimské bratrstvo zcela způsobilým k pozvolnému začleňování do politického systému. Náhlý revoluční zvrát, který hnutí dal nejen vstoupit do politického života, ale také pretendovat na vládní funkce, však znovu vyvolal otázky, jaké jsou jeho skutečné představy a programové cíle. Byly vzpomínány kontroverzní body z návrhu stranické platformy před čtyřmi lety a nervozitu přižívovali i salafističtí kazatelé se svými bigotními výkřiky. V létě FJP vydala svůj volební program. Na

³⁰ Srov. Brown, N.J. (2012)., *cit. d.*, s. 1.

rozdíl od salafistů, kteří se chopili náboženských témat, program FJP je převážně politický a z většího koresponduje s volebními projekty, které hnutí předkládalo v minulých letech. Strana zde znovu představuje vizi pluralitního občanského státu zakotveného v hodnotách islámu a za nejurgentnější priority, které si žádají okamžitou pozornost, považuje obnovení bezpečnosti, reformu policejních složek, zlepšení ekonomické a sociální situace a odstranění nejkřiklavějších projevů korupce.³¹

Charakter státu a politického systému

Stát, který FJP nastiňuje v politické části volebního programu, má být „moderní ústavní islámskou demokracií“ se *šarī'ou* coby základním referenčním rámcem.³² Stát je civilní a občanský s rovnými právy a povinnostmi pro všechny bez ohledu na vyznání nebo rasu. Protože neexistují neomylní, kteří by mohli monopolizovat výklad islámu, zdrojem státní autority je národ. Vládnoucí jsou jeho zvolenými zástupci, a jako takoví se mu zodpovídají. Politické vztahy jsou založeny na principu konzultací a dialogu (*šūrā*). Státní moc je rozdělena na legislativní, exekutivní a soudní pilíř a politický systém by měl být parlamentní, pro přechodné období parlamentně-prezidentský. Ústředními principy jsou principy svobody, rovnosti (nediskriminace) a rovných příležitostí, nezávislosti soudnictví, svobodných a spravedlivých voleb, transparentnosti a odpovědnosti, ochrany občanských práv, posilování role občanské společnosti a decentralizace místní správy. Stát má garantovat plný výčet politických a občanských svobod (svoboda vyznání, myšlení a vyjadřování, volné zakládání politických stran a nevládních organizací, svoboda sdružování, shromažďování, pohybu). Konečně křesťanům je adresováno ujištění, že jsou integrální součástí národa s rovnými právy a povinnostmi, rovností před ústavou a zákony a svobodou víry včetně výstavby kostelů.³³

Z pozic, které FJP prezentuje ve svém volebním programu, bude velmi pravděpodobně vycházet i její stanovisko v debatě o nové ústavě. Z chování hnutí během prvního roku tranzice je patrné, že mu velmi záleží na tom, aby se na formulování ústavního dokumentu

³¹ Viz *The Freedom and Justice Party Election Program 2011*, s. 6-9. <http://www.fjponline.com/uploads/FJPprogram.pdf>

³² Viz *The Freedom and Justice Party Election Program 2011*, s. 10-16. <http://www.fjponline.com/uploads/FJPprogram.pdf>

³³ Situace křesťanských koptů zůstává delikátní. Také oni byli přítomni na náměstí Tahrír a přivítali pád režimu. Útoky na kostely a další násilné incidenty, kterým museli čelit ze strany radikálních islamistů, či desítky mrtvých v káhirské čtvrti Maspero, které za sebou v srpnu 2011 zanechala armáda, ale posilují strach z islamistické budoucnosti. Znepokojení je pochopitelné: salafističtí kazatelé znovu vrhli problematiku do roviny, nad kterou se politické vedení Muslimského bratrstva už povzneslo, a nechali zaznít volání po opatřeních, která by křesťany v konečném důsledku postavila do role občanů druhé kategorie (zvláštní zdanění, znemožnění přístupu k vyšším úřadům apod.). Umírněné islamistické strany včetně Muslimských bratří se vůči koptům snaží o vstřícné iniciativy, které by přesvědčily o respektu a napomohly překonání sektářství - zařazení koptských kandidátů na kandidátní listiny FJP, volební kampaň v křesťanských čtvrtích, účast vedení FJP na bohoslužbě u příležitosti pravoslavných Vánoc - pocit ohrožení však koptskou komunitu přirozeně vede ke spojení se sekulisty. Vybudování skutečné důvěry by vyžadovalo čas a především reálnou pozitivní zkušenost křesťanů. Výpady radikálních salafistů ani fobie šířené některými koptskými aktivisty však dorozumění prozatím nepřejí.

mohlo podílet, nic ale nenasvědčuje tomu, že by do jeho textu chtělo prosazovat výraznější islamizační změny, tím méně sporné body někdejší hypotetické platformy.³⁴ Bratrstvo přirozeně nesdílí přání některých sekularistů vtisknout ústavě explicitně sekulární ráz a za všech okolností bude trvat na zachování klíčových článků dosavadního textu – islám jako státní náboženství a *šarī'a* jako hlavní zdroj legislativy – robustnější islamizační jazyk však pravděpodobně oželí. Hnutí je si vědomo odporu, který by přílišný tlak na islamizaci ústavy vyvolal u sekulárních sil a armády, a při svém volebním potenciálu je přesvědčeno, že své programové cíle může naplňovat skrze stávající ústavní instituce. Bude proto usilovat o ústavu zaručující politická práva a demokratické procedury a interpretaci „islámských“ článků ústavy, resp. posuzování ústavnosti přijímané legislativy, ponechá ústavnímu soudu.³⁵

Ekonomika a sociální politika

Jestliže má v aktuální fázi egyptského přechodu zvláštní naléhavost nalezení politické shody na povaze budoucího systému, pro střednědobou perspektivu je neméně důležité uchopit ekonomickou a sociální problematiku. Egyptská ekonomika přes pozitivní růstové ukazatele posledních Mubārakových let nemá solidní základ a miliony nezaměstnaných mladých lidí vytvářejí enormní sociální tlaky. Z neoliberalních reforem, ke kterým Mubārakův režim přistoupil v minulém desetiletí, profitovala úzká skupina spřízněných magnátů, zatímco dlouhodobá stagnace a zaostávání produktivních sektorů, pokles mezd a populační exploze se výrazně podepsaly na pauperizaci středních tříd. Více než třetina obyvatelstva se pohybuje na nebo pod hranici chudoby. Egypt se potýká se zadlužením a chronickými deficity, zhoršující se kvalitou vzdělávání, podvazující byrokracií a korupcí. Nejistá bezpečnostní situace spojená s událostmi posledního roku navíc významně omezila příjmy z turismu, na němž je země životně závislá. Rapidní zhoršování životní úrovně širokých vrstev obyvatelstva bylo jedním z faktorů revoluce a bude výraznou destabilizační silou i do budoucna. Protestní akce se sociálním podtextem jsou na denním pořádku a při silné orientaci egyptské populace na stát mohou nenaplněná očekávání brzké změny k lepšímu rychle vést k dalšímu výbuchu.

Uvést do chodu a zreformovat egyptskou ekonomiku při udržení elementárního sociálního smíru bude úkol nesmírně obtížný. Muslimští bratři si ale věří – kapitoly věnované sociální politice a ekonomickému rozvoji jsou nejobsáhlejší složkou volebního programu jejich strany.

³⁴ Hnutí potvrdilo, že by nepodpořilo kandidaturu ženy nebo křesťana do funkce prezidenta, v případě jejich ústavního zvolení by však volbu respektovalo. Viz např. Brown, N.J. The Brotherhood's Coming-Out Party. *Carnegie*. Commentary, 24 March 2011. <http://www.carnegieendowment.org/2011/03/24/brotherhood-s-coming-out-party/9ept>

³⁵ Srov. Brown, N.J. (2012)., *cit. d.*, s. 11-12.

FJP stojí na socio-ekonomické ose egyptského spektra doširoka rozkročena nad přehuštěným středem: jádro jejího elektorátu tvoří propadající se střední a nižší střední třída a Muslimské bratrstvo vždy akcentovalo silnou sociální roli státu, ve vedení hnutí je ale také několik vlivných byznysmenů, kteří zdůrazňují potřebu rozvoje soukromého sektoru a integraci do mezinárodní ekonomiky. V obecné rovině se hnutí drží svých tradičních pozic a s odvoláním na islámské principy ochrany majetkových práv a sociální koheze hájí základní rámec tržního hospodářství, rozmělnuje jej však odpovědností státu za snižování nejmarkantnějších rozdílů a pomoc znevýhodněným. Sociální spravedlnost a integrovaný rozvoj ekonomiky a lidského kapitálu postavený na kombinovaném úsilí státu a soukromé sféry jsou ústředními motivy plánu, s nímž FJP hodlá ozdravit socio-ekonomické poměry země.³⁶ Její vize je ambiciózní a nákladná. Za cíl si klade rovnoměrnější distribuci příjmů, vymýcení chudoby, boj proti nezaměstnanosti, zajištění základních veřejných služeb (zdravotnictví, školství, doprava a komunikace), celkové zvýšení kvality života a politiku rovných příležitostí. Ekonomická reforma má spočívat jednak na vybudování právního státu coby základu stabilního a transparentního investičního prostředí, jednak na celkové restrukturalizaci, která posílí domácí produktivní sektor a omezí závislost na vnějších vlivech, jimž je egyptské hospodářství silně vystaveno. Aniž by se ekonomicky uzavírala, země by měla více spoléhat na vlastní přírodní, finanční a lidské zdroje, soustředit se na vlastní produkci, snížit závislost na exportu surovin a dosáhnout soběstačnosti v základních komoditách. Stimulací pro růst by mělo být rozšiřování prostoru pro soukromou sféru, využívání přímých zahraničních investic (beze změn vlastnických struktur), zvážení dalších forem privatizace (ne však u strategických sektorů), rozvoj infrastruktury. Prostředkem ke snížení sociálních rozdílů a eliminaci nejhorších forem chudoby má být reforma daňové struktury směrem k progresivnímu zdanění, oživení systému islámských charitativních nadací (*awqāf*), stanovení minimální a maximální mzdy, zvýšení penzí a rozšíření sociálního a zdravotního pojištění na všechny Egyptěany. Řešení problému nezaměstnanosti má napomoci odstraňování překážek pro rozvoj soukromého sektoru, zlepšování investičního klimatu, přenesení daňové zátěže z odvětví s velkou účastí práce na průmyslová a finanční odvětví, navýšení státních investic do národních a veřejně prospěšných projektů a motivování k zakládání drobných a středních podniků. Více prostředků do rozpočtu má přinést boj proti korupci a daňovým únikům, zdanění kapitálových zisků a přehodnocení nevýhodných kontraktů na export surovin, ropy a plynu (především vývoz plynu do Izraele hluboko pod cenou při jeho chronickém nedostatku doma).

³⁶ Viz *The Freedom and Justice Party Election Program 2011*, s. 17-34. <http://www.fjponline.com/uploads/FJPprogram.pdf>

Obrovská finanční náročnost projektu obnovy si bude žádat zdroje a Muslimští bratři už v tomto směru podnikají praktické kroky.³⁷ Bude to právě nutnost řešit ekonomickou problematiku, co je bude nejvíce nutit udržovat seriózní vztahy se Západem. Také v otázkách „islámské“ – tj. bezúrokové – ekonomiky a turistického průmyslu hnutí prozatím vykazuje racionální přístup. „Islámským“ transakcím zřejmě bude chtít poskytnout legální zázemí a ochranu, nezdá se však, že by mělo v úmyslu zásadně omezovat existující komerční sektor.³⁸ Ani ve věci turistického ruchu, jehož osud se stal předmětem bouřlivých debat poté, co salafističtí kazatelé výhruzně hřímali proti plážové turistice, alkoholu nebo faraónským památkám, Bratři neprojevují sebedestruktivní tendence. FJP si uvědomuje význam turistického sektoru jako zdroje příjmů i pracovních příležitostí a rozvoj stávajících destinací u starověkých sídel a Středozemního a Rudého moře obohacený do budoucna také o kongresovou, kulturní a náboženskou turistiku má v jejich programu významné místo.³⁹ Představitelé FJP také odmítají, že by hodlali zásadním způsobem omezovat provoz pláží.

Sociální a kulturní sféra

Jestliže v chápání politických a snad i občanských práv zaznamenalo Muslimské bratrstvo v posledních letech zřetelný posun a socio-ekonomická oblast se soudě podle programu FJP ocitla v samém středu jeho zájmu, kulturní sféra zůstává zřejmě jeho nejvýraznější „šedou zónou.“ Bratrstvo se zrodilo jako náboženské hnutí se silným kulturním a morálním apelem a ačkoli tradičně upřednostňovalo přesvědčování a příklad nad hrubou silou, vůči jednání, které podle jeho mínění uráželo islámskou morálku, nikdy neprojevovalo přílišnou velkorysost. V posledním období, kdy se pokoušelo pronikat do politického prostoru, byly u něho kulturní a morální otázky vytěšňovány politickými a ekonomickými tématy. Hnutí ve snaze nepodráždit sekulární elity, ani si neodcizit tradiční stoupence, odsouvalo islamizaci veřejného života na později.⁴⁰ Přítomnost salafistů, pro něž je boj proti morálnímu úpadku ústředním bodem agendy, bude ale Bratrstvo nutit problematiku znovu uchopit, resp. se jasněji vymezit. (Nejen) egyptské intelektuály a umělce, kteří jsou převážně sekulárního smýšlení, vyděsily výzvy salafistických kazatelů k přísné cenzuře umělecké tvorby, zákazu některých autorů nebo zničení či zahalení faraónských soch.⁴¹ Bratři v zásadě akceptují

³⁷ Médii proběhla zpráva o setkání Chajrata aš-Šātira se zástupci zahraničních společností a jeho ujištění, že FJP vítá zahraniční investice a neplánuje zásadní revizi privatizačních projektů Mubārakovy éry. Viz Egypt Brotherhood Courts Investors With Pro-Business Stance. *Bloomberg*, 8 July 2011. <http://www.bloomberg.com/news/2011-07-07/egypt-s-brotherhood-courts-investors-with-pro-business-stance.html>

³⁸ Brown, N. J. (2012)., *cit. d.*, s. 15.

³⁹ Viz *The Freedom and Justice Party Election Program 2011*, s. 31-32. <http://www.fjponline.com/uploads/FJPprogram.pdf>

⁴⁰ Srov. Brown, N.J. (2012)., *cit. d.*, s. 16.

⁴¹ Viz např. Dawoud, K. Artistic rights. *Al-Ahram Weekly*. Issue No. 1081. <http://weekly.ahram.org.eg/2012/1081/eg8.htm>

rozmanitost historického a kulturního dědictví Egypta a kulturnímu primitivismu salafistů jsou vzdáleni, vůči jejich ujištěním stran umělecké svobody však sekulární komunita zůstává skeptická: hnutí vždy podmiňovalo svobodu kulturního a uměleckého vyjádření vágním odkazem na islámskou morálku a míra jeho tolerance zůstává neprověřena.

Hodnotový a kulturní konzervatismus přitom u Bratrstva přetrvává a přenáší se i do kulturního programu FJP. Strana hrdě poukazuje na islámskou kulturní identitu země a nevzdává se ambicí v jejím duchu vychovávat nastupující generace. Mimořádný důraz je kladen na rodinné hodnoty a důraznému odsudku jsou vystaveny některé mezinárodní konvence – zejména Konvence o eliminaci všech forem diskriminace proti ženám a Konvence o právech dítěte – k nimž se země připojila za Mubārakovy éry, a které mají dle hnutí natolik destruktivní účinky na rodinný život, že by jejich závaznost měla být přehodnocena.⁴² Velký význam je přikládán intenzivnímu rozvoji vzdělávání a vědeckého výzkumu a FJP se hlásí i k podpoře knižního a filmového průmyslu a divadelní tvorby. Vyslovuje se za zrušení státních orgánů kontroly médií a proti vnější cenzuře, v podtextu celého jejího kulturního programu je ale zřetelný akcent na potřebu formovat morální a hodnotovou identitu společnosti. Míru pochopení Muslimských bratří pro svobodu médií nebo uměleckého vyjádření ukáže čas, mnohé ale nasvědčuje tomu, že na sociálně-kulturním poli se islamisté a „progresivistická“ část egyptské společnosti budou střetávat možná nejčastěji.

Zahraniční politika

Zahraničně-politickým postojům FJP je s ohledem na tradičně protizápadní a protizraelskou rétoriku islamistů na mezinárodním poli věnována zvláštní pozornost. Muslimské bratrstvo bylo vždy krajně podezíravé vůči skutečným i domnělým snahám západních mocností zasahovat do vnitřních záležitostí muslimských zemí a zdůrazňovalo potřebu čelit westernizačním tlakům oživením vlastní identity jako autentického základu pro komplexní rozvoj. Nacionální a „antiimperialistický“ akcent jsou v diskurzu hnutí stále přítomny, protizápadní negativismus však v poslední době ztlačně ustupoval volání po konstruktivním dialogu založeném na oboustranném respektu. Oba aspekty jsou také obsaženy ve volebním programu FJP. Egypt by podle něho měl usilovat o obnovení své historicky vůdčí role v arabsko-islámské oblasti, měl by posilovat všestrannou spolupráci s arabskými a islámskými zeměmi a budovat korektní, přátelské a oboustranně prospěšné vztahy se všemi

⁴² Viz *The Freedom and Justice Party Election Program 2011*, s. 24. <http://www.fjponline.com/uploads/FJPprogram.pdf>

významnými státy a regiony (USA, Evropa, Rusko, střední, jižní a východní Asie, Afrika, Latinská Amerika) i mezinárodními organizacemi.⁴³

Mimořádně citlivou otázkou z hlediska regionální stability je v okamžiku, kdy FJP sahá po vládní moci, osud mírové smlouvy a diplomatických vztahů s Izraelem. Muslimští bratři byli na palestinské kauze vždy emotivně zaangażováni a na téma smlouvy zaznělo v poslední době od jejich představitelů několik konfliktních stanovisek: od ujištění, že ji Egypt bude respektovat, přes návrh, že o její další závaznosti může rozhodnout referendum, po výzvy k jejímu vypovězení. Volební program FJP podle očekávání zdůrazňuje právo Palestinců na osvobození a pomoc v odporu proti okupaci, v článku, který by mohl být relevantní ve věci smlouvy, však jen opakuje již dříve deklarovaný postoj, že mezinárodní dohody musejí být dodržovány, musejí však být akceptovatelné pro všechny zúčastněné a není-li tomu tak, mohou být přehodnoceny.⁴⁴ Hnutí zde znovu manévruje mezi historickým nepřítelstvím k Izraeli, který je nadále chápán jako koloniální uzurpátor, a potřebou nezatížit hned v počátcích vztahy se Západem. Formule mu také dovoluje vyhovět obecnému principu respektování mezinárodních dohod, k němuž se hlásí, a zároveň se neodříkat možnosti revize smlouvy, pokud by se k tomu v budoucnu naskytly okolnosti. V době, kdy se chce stát hráčem přijímaným i na mezinárodní scéně, ale hnutí nemá zájem na zahraničně-politických provokacích. Zahraniční politika je ve skutečnosti oblast, kterou FJP i při své účasti na vládě velmi pravděpodobně přenechá nezávislé diplomacii nebo koaličním partnerům.⁴⁵ Lze vnímat signály, že vztah k Izraeli se v rámci hnutí racionalizuje a začíná být nahlížen z hlediska egyptských národních zájmů, odsunutí problému mimo přímou odpovědnost FJP však Bratrstvu umožní zachovat tvář před členstvem odkojeným protiizraelskými sentimenty. Že by hnutí v současnosti iniciovalo ozbrojenou konfrontaci je nepravděpodobné a pokud se FJP podaří navázat vztahy se západními vládami – a je evidentní, že o to stojí – je možné, že otázku smlouvy nakonec ani neotevře.

Mubārakovu jednoznačnou orientaci na USA, součinnost v aktivitách, které by mohly být považovány za sobecké západní vměšování, ani bezpečnostní kooperaci s Izraelem od Muslimských bratří nelze očekávat.⁴⁶ Nástup islamistů vztahy s židovským státem citelně

⁴³ Viz *The Freedom and Justice Party Election Program 2011*, s. 35-37. <http://www.fjponline.com/uploads/FJPprogram.pdf>

⁴⁴ Viz *The Freedom and Justice Party Election Program 2011*, s. 35. <http://www.fjponline.com/uploads/FJPprogram.pdf>

⁴⁵ Brown, N. J. (2012), *cit. d.*, s. 13.

⁴⁶ V obecném zaměření zahraniční politiky FJP není v egyptském spektru osamocena. Silný a nezávislý Egypt schopný hrát vůdčí úlohu v arabském světě, přehodnocení jednostranného poměru k USA, větší funkcionální i geografickou vyváženost zahraniční politiky a posílení spolupráce s arabskými zeměmi žádají prakticky všechny egyptské strany. Bez výjimky jsou také přinejmenším rezervované vůči Izraeli: zatímco některé podmiňují normalizaci vztahů předpokladem, že se Izrael vstřícně postaví k vlastním závazkům a v duchu mezinárodních iniciativ umožní vznik životaschopného palestinského státu, jiné ji odmítají zcela.

ochladí. V případě, že FJP vstoupí do vlády, lze reálně počítat s tlakem na odblokování Gazy a dalšími projevy (více než formální) solidarity s Palestinci včetně ostrakizovaného hnutí Hamās. Do egyptské zahraniční politiky bude ale promlouvat i armáda a západní vlády mají stále dostatek prostředků, aby FJP zainteresovaly na umírněnosti a realismu. O tom, že se vztahy se Západem dostávají do pragmatické roviny, ostatně svědčí i čilé kontakty mezi nejvyššími představiteli FJP a zástupci západních diplomatických misí. V lednu 2012 došlo i na historické setkání generálního vůdce hnutí s americkou velvyslankyní.

3.5. Výhledy egyptského přechodu

V prvních svobodných volbách,⁴⁷ ve kterých se rozhodovalo o složení dolní komory parlamentu, a které byly zároveň prvním velkým mezníkem tranzice, jednoznačně zvítězili islamisté. Rozpuštění NDP, neschopnost liberálních skupin předložit projekt, který by oslovil i Egyptany mimo prostředí, z něhož se rekrutují jejich tradiční stoupenci, a roztržštěnost stranického spektra, které se rodilo ve spojení s revolucí, zanechaly svou pečeť a nabídly triumf jediné zbylé dostatečně známé a organizované síle. FJP dosáhla horní hranice prognóz a její Demokratická aliance pro Egypt získala 37,5 % hlasů, skutečným šokem bylo ale druhé místo salafistické Islamistické aliance, která si připsala bezprecedentních 27,8% hlasů. Třetí místo obsadila národně-liberální *al-Wafd* s 9,2 % a velkým zklamáním volby skončily pro sekulárně-liberální Egyptský blok, který zaznamenal pouhých 8,9 % hlasů. Na půdu dolní komory pronikla ještě *al-Wasat*, liberální Strana reformy a rozvoje, ideově eklektická aliance „Revoluce pokračuje“ a několik strániček bývalých příslušníků NDP. V přepočtu na mandáty obsadila Demokratická aliance 235 (tj. 47,2%) z 498 možných (samotné FJP připadlo 213), Islamistická aliance 123 (tj. 24,7%), *al-Wafd* 38 (tj. 7,9%), Egyptský blok 34 (tj. 6,9%), *al-Wasat* 10 (tj. 2%), Strana reformy a rozvoje 9 (tj. 1,8%) a „Revoluce pokračuje“ také 9 mandátů. Po několika zástupcích získalo také několik stran bývalých představitelů NDP. Předsedou Lidového shromáždění se na základě dohody třech subjektů s největším zastoupením stal Sa'd al-Katātnī z FJP.

⁴⁷ SCAF po konzultacích s představiteli stran několikrát změnila jak datum voleb, tak podobu volebního systému. Nakonec bylo rozhodnuto, že volby proběhnou v několika fázích v rozpětí necelých čtyř měsíců. Nejprve měla být naplněna dolní komora: volit do Lidového shromáždění se mělo podle oblastí ve dnech 28. listopadu, 14. prosince a 3. ledna. Volby do horní komory se mají uskutečnit následně ve dnech 29. ledna, 14. února a 4. března. Týden po každém datu probíhá ještě druhé kolo. Volební systém byl nastaven jako smíšený s převahou poměrné části: z 498 volených členů Lidového shromáždění (dalších deset je jich jmenováno vojenskými vládci) se dvě třetiny mandátů rozdělují mezi stranické kandidátky na základě proporcionality a jedna třetina mezi jednotlivé kandidáty v dvoumandátových obvodech na základě většinového principu. Podle stejného modelu jsou ze 180 volených členů Poradní rady (dalších 90 je jmenováno) dvě třetiny voleny proporcionalně z listin a třetina většinově z individuálních kandidátů.

Egypt teď v horizontu nadcházejícího půl roku čekají volby do horní komory, naplnění ústavodárného tělesa, ústavní referendum a volba prezidenta, která by měla završit proces předání moci civilní vládě. Pro sekulární a liberální skupiny je islamistická převaha v parlamentu zdrojem obav: pokud by se přenesla do ústavní komise, výsledkem by mohl být nevyvážený dokument, který by neposkytoval adekvátní ochranu před temnějšími impulsy islamistické ideologie. Za této situace je možné, že se SCAF znovu pokusí obejít scénář, podle kterého by měl ústavodárnou komisi jmenovat parlament, a spíše půjde cestou naznačenou při listopadové prezentaci své verze supra-ústavních principů. I kdyby ale k armádní intervenci nakonec nedošlo, pro umírněné islamisty by snaha takové variantě předejít měla být dostatečnou motivací k tomu, aby se podrželi původního dorozumění a složení ústavní komise bylo reprezentativní. Formulování ústavy pak bude další velkou zkouškou a mezníkem tranzice. Za úspěch bude moci být považována jen taková podoba ústavního dokumentu, kterou přijmou za svou jak zástupci umírněných islamistů, tak reprezentanti sekulárně-liberálního tábora. Přijatelným základem pro jednání by mohl být návrh listiny práv z dílny al-Azharu. Nová realita parlamentu s islamistickou většinou pak velmi pravděpodobně ovlivní i debatu o tom, zda země přijme prezidentský, parlamentní nebo poloprezidentský model. Jestliže ještě před nedávnem takřka všechny opoziční proudy volaly po výrazném omezení prezidentských pravomocí, v situaci, kdy islamisté vládnu parlamentu a FJP slíbila, že nepostaví prezidentského kandidáta, začal sekulárně-liberální tábor prosazovat variantu prezidentského systému. FJP dlouhodobě upřednostňuje parlamentní model, na přechodné období je však ochotna smířit se s parlamentně-prezidentským. Osoba prezidenta bude v takovém případě další významnou proměnnou.⁴⁸

Armáda jako instituce vyšla z revoluce neporušena a třebaže za rok od zahájení tranzice pozbyla mnoho z kreditu, který si získala během lednových a únorových dnů, má stále dostatek sil prosazovat svou vůli. Jako konzervativní a neideologický aktér, kterého v rámci egyptského přechodu představuje, bude dbát o vnitropolitickou stabilitu a nebude mít zájem na zahraničně-politickém avanturismu. S ohledem na nové klima v egyptské společnosti i předpoklad pluralitního uspořádání, který sama přijala, je nepravděpodobné, že by chtěla trvale prodlužovat přímou vojenskou vládu, nebude však zřejmě ani ochotna zcela se vzdát privilegovaného postavení a bude se snažit tímto směrem ovlivňovat ústavodárný proces.

⁴⁸ Mezi kandidáty se objevil proliberální diplomat Muhammad al-Barāda'j, bývalý generální tajemník LAS 'Amr Mūsā, Ajman Nūr z liberální strany *al-Ghad*, intelektuální otec centristických islámských stran Muhammad Salīm al-'Awwā, někdejší člen reformistické frakce Muslimských bratří 'Abd al-Mun'im Abū-l Futūh a salafistický vůdce Hāzim Salāh Abū Ismā'il. Al-Barāda'j už na protest proti chování armády svou účast stáhl, a neobjeví-li se výraznější kandidát, mírným favoritem bude zřejmě 'Amr Mūsā, za předchozího režimu loajální pragmatik se sklony k populistické rétorice.

Z hlediska SCAF by bylo optimální předat odpovědnost za každodenní správu a problémy s ní spojené zvolené vládě a uchovat si možnost zasahovat v případě potřeby do politického života tak, aby bylo možno korigovat nežádoucí vývoj. Nelze předpokládat, že ostatní politické síly akceptují suverenitu armády v podobě, jak ji formulovala ve svém návrhu supra-ústavních principů – a SCAF zřejmě od podobných explicitních formulací ustoupí – zachování neformální armádní kurately nad politickou sférou minimálně do doby, než dojde k její konsolidaci, však nelze vyloučit. Případná neschopnost umírněných islamistů a liberálů dosáhnout konsensu ve věci ústavy může být pro SCAF snadnou záminkou.

Muslimští bratři jako vítěz prvních svobodných voleb budou usilovat o vytvoření efektivní parlamentní většiny a ve výhledu nárokovat právo participovat na vládě. V ústavodárném procesu i vládní politice budou obhajovat „islámské principy“, budou však postupovat pragmaticky. Více než na okamžitých výhodách záleží FJP na tom, aby se pevně usadila na politické scéně a své cíle mohla naplňovat v dlouhodobé perspektivě. FJP bude prosazovat ústavní roli islámu, spokojí se s ní ale zřejmě v podobě odpovídající dosavadní úpravě (islám jako státní náboženství, *šarī'a* jako zdroj legislativy). K armádě má hnutí ambivalentní vztah. Bratrstvo se vojenského převratu nejprve obávalo, poté, co SCAF převzala moc, se však rychle přizpůsobilo a navázalo s ní čilou komunikaci. FJP nebude mít zájem na trvalém armádním dohledu a bude se bránit tomu, aby si SCAF uchovala možnost zasahovat do politického procesu, nalezení nějaké formy *modu vivendi* mezi umírněnými islamisty a armádou však není z říše nemožných. Sekulární síly podezíraly Bratrstvo z cynických zákulisních dohod s režimem už od dob monarchie a pro sekulárně-liberální tábor a revoluční aktivisty je představa dorozumění mezi SCAF a islamisty, které by hrozilo jejich další marginalizací, katastrofickou. Ani vztah sekularistů k armádě však není prost rozporuplnosti. Sekulárně-liberální skupiny žádaly rychlé předání moci civilní vládě s liberální orientací, strach z islamistické většiny by však mohl minimálně část z nich vést k úsilí blokovat islamistický vliv spojenectvím s armádou.⁴⁹ Situace by pak byla podobná té, kterou země zažívala při Mubārakovi.

Vysoké volební vítězství postavilo FJP do role aktéra, který vedle armády nese za osud egyptského přechodu zřejmě největší díl odpovědnosti. Ideová evoluce a vnější okolnosti vymodelovaly Muslimské bratrstvo do podoby sociálně konzervativního ale pragmatického a politicky relativně vyspělého hnutí, které je schopno respektovat procedurální pravidla

⁴⁹ Viz např. Ottaway, M. Egypt's Democracy: Between the Military, Islamists and Illiberal Democrats. *Carnegie Commentary*, 3 November 2011. <http://www.carnegieendowment.org/2011/11/03/egypt-s-democracy-between-military-islamists-and-illiberal-democrats/6t1i>

pluralitního uspořádání a chápe zákonitosti volební soutěže. Zátěž vlastní minulosti je velká a plný závazek občanským principům musí ještě prověřit čas, chování hnutí v prvním roce tranzice však dává naději, že si delikátnost svého postavení uvědomuje a spíše než o jednostrannou dominanci usiluje o inkusivní konsensus. Vychýlení směrem k islamistickému pólu je po volbách značné a společenský tlak na islamizaci mravů může sílit, FJP si je však dobře vědoma, že průměrného Egyptana zajímá spíše zlepšení ekonomické a sociální situace než zavádění restriktivních opatření v duchu salafistické morálky. Touha ukázat se jako seriózní a odpovědný hráč a potřeba soustředit se na reálné problémy země ji bude nutit hledat spojení napříč politickým spektrem a pečlivě vážit případné provokace. Téměř sedmdesátiprocentní islamistická většina v parlamentu může být přesto pokušením. Mezi FJP a salafisty existují rozdíly co do ideologického důrazu i politických priorit, případná neschopnost umírněných islamistů najít partnery směrem do středu politického spektra by však nebezpečnému spojení přece jen mohla otevřít cestu. Vývoj preferencí pro salafistickou stranu je těžké předvídat, silnější islamistickou entitou však pravděpodobně i do budoucna zůstane politicky vyvrážděnější FJP. Pro sekulární a liberální skupiny, jakkoli je jejich hlas vlivný při utváření veřejné debaty, volby znamenaly hořký důkaz, že ve většinové společnosti se těší jen omezené podpoře. Jejich zapouzdření do negativistické elitářské ulity by však bylo nešťastné jak pro ně samotné, tak pro budoucnost systému. Ačkoli se to z dnešního pohledu může jevit nereálně, z hlediska systému by bylo optimální, aby v relativně krátké době vznikla důvěryhodná liberální strana – nebo soudržná koalice takových stran – která by se ve výhledu mohla stát jeho druhým pilířem. Rostoucí autoritářství FJP by totiž nemuselo mít příčinu ani tak v ideologických východiscích, jako spíše v tom, co může postihnout jakoukoli dlouho vládnoucí stranu, která postrádá reálnou konkurenci: v mocenské aroganci a tendencím držet se u vlády za každou cenu.

Jedna skutečnost je jistá. Krunýř autoritativního režimu, který po dlouhá desetiletí skrýval, popíral, nebo potlačoval problematická štěpení, byl prolomen, ožehavé otázky otevřeny. Demokratické uspořádání se v egyptském prostředí může zcela reálně ukázat jako neživotaschopné, pluralitní parlamentní či poloprezidentský model jako nevládnutelný. Bez vzájemného uznání a elementárního kompromisu mezi umírněnými islamisty a sekulárně-liberálním táborem však nový egyptský systém nemůže ke zdravému vývoji a pozvolné kultivaci ani dostat šanci. Pokud se zástupcům FJP a liberálů při jednání o ústavě nepodaří dospět k základnímu konsensu o podobě a identitě systému, hrozí zemi tři druhy autoritářství: a) prodlužování vojenské vlády, která bude postrádat demokratickou legitimitu, b) v případě dorozumění mezi SCAF a islamisty systém, jemuž bude pod dozorem armády dominovat FJP

a liberálové a sekularisti se budou cítit utlačováni a c) v případě antiislamistického spojení armády a sekularistů sekulárně vojenský režim, který bude blokovat vládní ambice strany s největší podporou voličů. V kontextu aktivistického probuzení, politizace a kultury protestu, kterou si osvojilo revoluční hnutí, není žádná z těchto variant zárukou dlouhodobé stability. V mladých aktivistech už nyní kypí trpký pocit, že jejich revoluce byla pošlapána, a prosazení nového autoritářství se budou bránit. Všeobecně akceptovaná dohoda o pravidlech hry by tak věci loňské revoluce posloužila více než cokoli jiného. Ostatní by dalo za pravdu spíše argumentům bývalého režimu.

Závěr

Muslimské bratrstvo po svém vzniku v roce 1928 představovalo nábožensky inspirovanou, antikoloniální a antiliberální, populistickou a kulturně konzervativní reakci na prudký vpád westernizace. Svou reformní a antielitářskou ideologickou výzvou dovolávající se hodnot, které v identitně i sociálně rozpolceném Egyptě zůstávaly pro část společnosti jediným důvěrně známým orientačním bodem, svou schopností moderní organizace a efektivními sociálně-charitativními aktivitami si vybudovalo masovou základnu a stalo se obávaným protihráčem privilegovaných elit monarchistického období. Přes snahu pozvat k islámské reformě i vládnoucí, hnutí sázelo především na islamizaci zdola: trpělivým a soustavným působením hodlalo vychovat nábožensky uvědomělou generaci, která implementuje islámské právo a ustaví islámský stát. Představa tohoto státu byla vágní, měla však totalitní implikace. Hnutí formulovalo ideologii, která postulovala islám jako komplexní systém nabízející principy a vodítka pro jednání ve všech sférách života. Z islámu Bratři odvodili právo muslimů na politickou účast i podrobení vládnoucích suverenitě Božího zákona a povinnosti konzultovat s národem, znepokojivá však byla jejich tendence vnímat vlastní interpretaci islámu jako jedinou správnou. Právo *šarī'a* mělo být sice aplikováno s ohledem na požadavky doby, vládce měl být teoreticky odpovědný národu a stát by si ponechal zastupitelskou instituci, jako rozkladná však byla odmítána stranická pluralita a vehemence, s níž Bratři razili cestu své verzi islámských hodnot, budila obavy u politické elity, sekulární inteligence i náboženských menšin.

Po důstojnickém převratu, který vynesl k moci nacionalisticko-populistický režim Gamāla 'Abd an-Nāsira, se Bratrstvo ocitlo na prahu totální likvidace. Nový vládce se s nejdůležitějším konkurentem tvrdě vypořádal a část traumatizovaných islamistických vězňů začala propadat radikálnímu revolučnímu smýšlení. Hnutí, dlouho rozpolcené v otázce násilí, se definitivně rozštěpilo: zatímco malé, ale hlučné militantní skupiny, které odmítaly koexistenci se stávajícími strukturami, přijaly nesmiřitelnou ideologii ozbrojeného *džihādu*, nenásilný proud Muslimských bratří se ustálil na pozicích nekonfrontačního úsilí o gradualistickou reformu. Proces deradikalizace, kterým hnutí prošlo pod umírněným vedením 70. a 80. let, byl první velkou revizí ideologických a strategických postojů Bratrstva. Když Anwar as-Sādāt liberalizoval systém, a islamistům umožnil návrat do veřejného života, Bratři se svědomitě vydali cestou zákonných postupů. Legální status navzdory snaze o oficiální uznání nezískali, rychle se jim však podařilo obnovit organizační bázi, sociální angažovanost na periferii nabyt

relativně vysoký stupeň společenské legitimacy a rozvinout úspěšný proces infiltrace těch zdánlivě nepolitických prostor, kterým autoritativní režim ponechával dílčí autonomii. Muslimští bratři ovládli studentské hnutí, prosadili se na půdě profesních asociací, jako „nezávislí“ vstoupili do parlamentu a znovu důrazně demonstrovali, že jsou nejvitálnější, nejdynamičtější a jedinou společensky relevantní opoziční silou. Režim je však pozorně střežil. Husnī Mubārak, který jako „garant stability“ vládl Egyptu od roku 1981, vytýčil jednoznačné mantinely: islamistům byly tolerovány sociální a charitativní aktivity, formální politický prostor jim však zůstával uzavřen a jakýkoli náznak výraznějších politických ambicí byl trestán citelnou a mnohostrannou represivní kampaní. Bratři se o tom přesvědčili ve druhé polovině 90. let a znovu po roce 2005.

Na pozadí periodických cyklů uvolnění a konfrontace se ale během minulých deseti let v Muslimském bratrstvu odehrával druhý pozoruhodný posun. Jestliže do 90. let v ideových deklaracích i způsobech jednání zřetelně převažovalo konzervativní pojetí zakladatelské „staré gardy“, s příchodem nového desetiletí a zvláště po roce 2004, kdy se s nástupem nového generálního vůdce Bratři energicky vydali zkoumat potenciál politické linie, začal v oficiální politice hnutí stále více rezonovat hlas flexibilnějších představitelů střední generace, kteří řídili islamistický průnik do profesních svazů a parlamentu, naučili se komunikovat se zástupci odlišných ideových proudů, byli otevření přehodnocení některých tradičních postojů a dlouhodobě lobbovali za to, aby Bratrstvo založilo regulérní politickou stranu s transparentní reformní agendou. Hnutí rozvinulo koncept „islámské demokracie“ a ve veřejných vystoupeních i volebních programech se přihlásilo k principům politického a stranického pluralismu, dělby a alternace moci, občanství a lidských práv. Prolomilo také mnohaletou ambivalenci ve vztahu ke stranické politice a formulovalo návrh vlastní stranické platformy. Ta v zásadě potvrdila reformní diskurz předchozího období, kontroverze ale přetrvávaly. Programové dokumenty hnutí sice obecně akceptovaly, že o závaznosti norem rozhoduje parlamentní instituce, rychle odvolaný návrh na vytvoření rady náboženských učenců, kteří by dozorovali soulad zákonů se *šarī'ou*, však svědčil o tom, že někteří členové hnutí měli k interpretaci *šarī'y* skrze demokratický proces stále výhrady. Nezpochybně nebyl ani princip plné občanské rovnosti. Ačkoli v ostatních právech a povinnostech byla občanská rovnoprávnost uznána, hnutí odmítalo, aby ve funkci hlavy státu stanula žena nebo nemuslim. Kultura dialogu a ochota tolerovat jiné názorové proudy v rámci sdíleného demokratického prostoru se naproti tomu u Bratří prokazatelně zvyšovala. Z jejich působení ve volených orgánech institucí na nejrůznější úrovni se dalo usuzovat i na respektování procedurálních pravidel. Na pomyslné ose chápání islámu jako náboženství s jasně danými normami a jako

obecných lidských hodnot, které mohou tvořit rámec demokratické politiky, se vedení hnutí stále drželo spíše na konzervativní části kontinua, posun směrem k uznání demokratických principů, resp. jejich integrace do vlastního referenčního rámce byl však nepochybný. Přesto hnutí na konci roku 2010 čelilo uzavřenému politickému prostředí a hypotetická naděje na postupné začleňování do politického systému se mu navzdory silné společenské ukotvenosti, vysoké míře reprezentativnosti a relativní umírněnosti znovu vzdalovala.

Události roku 2011 situaci od základů změnily. Mubārakův opotřebovaný režim neodolal mohutné celospolečenské protestní vlně, kterou zvedla nahromaděná frustrace, a dlouholetý autoritativní vládce byl po osmnácti dnech masivních demonstrací nucen odstoupit. Před Egyptem se náhle otevřely nové příležitosti a vyvstala nová nebezpečí. Země dostala po více než půl století znovu možnost vybudovat pluralitní systém, otevření ožehavých otázek spojených s identitním rozštěpením společnosti, které autoritativní režim dlouho potlačoval, však nese svá rizika. Muslimské bratrstvo získalo zpět desítky let odpíraný legální status a vrhlo se do politického života. Bez otálení založilo politickou stranu a její přesvědčivé vítězství v prvních svobodných volbách jen potvrdilo, že politická integrace islamistického hnutí je nevyhnutelná. Egypt se rok od pádu Mubāraka stále nachází v nejisté fázi přechodu. Postupně se vytváří nová mocenská konfigurace, na scéně se objevují noví hráči a základy nového ústavního pořádku, o jehož podobě a životaschopnosti se bude rozhodovat mezi třemi nejvýznamnějšími účastníky tranzice – armádou, která po Mubārakově odchodu převzala moc, islamisty, kteří osvědčili svou organizovanost a popularitu ve volbách, a menšinovým, ale politicky vlivným sekulárně-liberálním táborem, který má obavy z islamizace státu a žádá záruky nediskriminace – ještě nebyly položeny. Mimo jakékoli hodnotící konotace lze ale konstatovat, že (relativně) umírnění islamisté reprezentovaní Stranou svobody a spravedlnosti Muslimského bratrstva jsou dnes v egyptském politickém prostoru jediní, kteří mají důvěru (větší části) obyvatel, politický program a (zatím teoretický) potenciál jej uskutečnit. Armáda může hrát stabilizační roli a může stát na strážích před zahraničně-politickým avanturismem, postrádá však demokratickou legitimitu; sekulární a liberální skupiny mají vliv na utváření veřejné debaty, průměrnému Egyptanovi jsou ale vzdáleny fyzicky i mentálně; radikální salafisté na sebe upozornili důrazným vstupem do politické arény, programově se však omezují na náboženský puritanismus a revoluční hnutí má sice energii a mobilizační sílu, nikoli už ale schopnost nebo ochotu zabývat se každodenní konstruktivní politikou. Chování Muslimského bratrstva v prvním roce tranzice svědčí o tom, že chce být vnímáno jako seriózní a odpovědný aktér. Hnutí historicky prokázalo schopnost taktické přizpůsobivosti, ideové evoluce i pragmatismu. Směr jeho vývoje častokrát předznamenaly okolnosti a

okolnosti jej budou formovat i nadále. V jeho agendě stále existují „šedé zóny“ a nečekaně vysoký volební výsledek radikálních salafistů je jevem, který do budoucna může brzdit jeho dostředivé tendence, prozatím se však zdá, že hnutí je nakloněno dialogu napříč politickým spektrem. V ústavodárném procesu bude Bratrstvo trvat na zachování „islámských“ článků dosavadní ústavy, na její další islamizaci v duchu starého návrhu stranické platformy ale tlačit nebude. Hnutí je odhodláno pevně zakotvit na politické scéně a k tomu potřebuje reflektovat jak zájmy armády a sekularistů, tak obavy západního společenství. Zda se v Egyptě podaří nastavit systém, který vytvoří podmínky pro postupnou kultivaci a sblížení různých segmentů společensko-politického spektra, nebo zda vzniknou nové konfliktní plochy, tak bude záviset i na jejich reakci. Bez elementárního konsensu, který vyřeší status armády a bude zohledňovat základní zájmy jak umírněných islamistů, tak sekulárně-liberálního tábora, jsou ale šance na demokratickou konsolidaci minimální.

„Arabské jaro“ roku 2011 je regionálním příspěvkem k turbulentnímu vývoji měnícího se a stále méně předvídatelného světa. Pro Západ znamená pád blízkovýchodních autoritativních spojenců nutnost opustit uvažování v reduktivních paradigmatech a ve vztahu k regionu začít uplatňovat sofistikovanější politiku s větším smyslem pro detail. Bezprostřední západní vliv na „demokratizující se“ Blízkém východě velmi pravděpodobně poklesne: většina populace i islamistická hnutí, která stojí na prahu výkonné moci, jsou vůči západní politice v oblasti podezřívavá a ve srovnání s dosavadními prozápadními autokraty k ní budou méně vstřícná; neznamená to však, že by usilovala o konfrontaci, nebo že by západní vlády neměly dostatek prostředků, aby je zainteresovaly na racionálním přístupu a umírněnosti. Realita na Blízkém východě se ale změnila a vytlačit mainstreamová islamistická hnutí z politického prostoru by bylo obtížnější a kontraproduktivnější než kdykoli dříve. Pokud budou ochotna respektovat vnitropolitickou pluralitu a ctít mezinárodní závazky svých zemí, Západ se s nimi bude muset naučit komunikovat.

Summary

The Muslim Brotherhood is the world's oldest and most influential Islamist organization. Established in Egypt in 1928, it represented a religion-inspired, anticolonial and antiliberal, populist and culturally conservative response to the forceful incursion of westernisation. With its ideological appeal, organizational skills and effective social engagement, it quickly rose to prominence as a mass movement and the largest opposition force to the privileged classes of the monarchist era. Preaching the necessity of return to Islamic values, building Islamic society, implementing Islamic law and establishing Islamic state, the movement was much feared by secular politicians, intelligentsia and the country's religious minorities. After near-eradication under the Nasser's regime, even more radical thinking emerged among Islamist prisoners and the movement split into two distinctive currents: the non-violent mainstream Brotherhood, which has clearly adopted a conciliatory and reformist approach, and the noisy revolutionary offshoots, that embraced a militant Jihadist ideology. The process of deradicalization under the moderate leadership of 70s and 80s marked the first major shift in the ideology and strategy of the Brotherhood. Basically tolerated in its social activities but excluded from the formal political life, the movement has re-established its organizational structure as well as popular base and managed to capture relatively strong support among the Egyptian professional middle and lower classes. The second remarkable shift then occurred in recent period. The movement has developed the concept of „Islamic democracy“, invoking the principles of political and party pluralism, separation and rotation of power, citizenship and human rights. Following its unprecedented gains in 2005 parliamentary elections, it also answered the calls to clear up its often vague agenda and attempted to address the most sensitive issues in a party platform draft. The heatedly debated document revealed that controversies still persist. Although the pro-reform course was essentially confirmed, the movement was harshly criticized for its proposal to create „ulama council“ tasked with the legislation review and its exclusion of women and non-muslims from the possibility to fill the highest positions in the state. The combined effect of new restrictions on political life, security crackdowns and draft embarrassment then pushed the Brotherhood on increasingly defensive track. Facing more closed political environment and after changes in its leadership, the movement turned inward and its immediate prospects seemed grim. The revolutionary events of 2011, however, have changed the situation completely. The massive wave of anti-government protests deposed longstanding authoritative leader Hosni Mubarak and Egypt has

entered an uncertain period of uneasy transition. The Muslim Brotherhood has been legalized and after its decisive victory in the first free election following the fall of the regime, it has become one of the most important players in Egypt's newly emerging political landscape. The delicate question of integrating Islamists into political life has suddenly arisen under new circumstances. Now the crucial task for the country is to reach mutual acceptance and balance of interests between army, Islamists and secular liberals. Without reaching a basic consensus on identity and shape of Egypt's new political order, the chances for successful democratic transition are dim.

Literatura a zdroje

Monografie, neperiodická literatura

- Abdo, Geneive (2000). *No God But God: Egypt and the Triumph of Islam*. New York: Oxford University Press.
- Abou El-Fadl, Khaled (2004). *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Al-Aswani, Alaa (2011). *On the State of Egypt: What Made the Revolution Inevitable*. New York: Vintage.
- Al-Awadi, Hesham (2004). *In Pursuit of Legitimacy: The Muslim Brothers and Mubarak, 1982-2000*. London: I. B. Tauris.
- Amin, Galal (2011). *Egypt in the Era of Hosni Mubarak: 1981-2011*. Cairo: American University in Cairo Press.
- Ashour, Omar (2009). *The De-radicalization of Jihadists. Transforming Armed Islamist Movements*. New York: Routledge.
- Ayubi, Nazih N. (1993a). *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. New York: Routledge.
- Ayubi, Nazih N. (1993b). *Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*. London: I. B. Tauris.
- Baker, Raymond W. (2003). *Islam Without Fear: Egypt and the New Islamists*. Cambridge: Harvard University Press.
- Baker, Raymond W. (1990). *Sadat and After: Struggles for Egypt's Political Soul*. Cambridge: Harvard University Press.
- Beattie, Kirk (2000). *Egypt During the Sadat Years*. New York: Palgrave Macmillan.
- Beattie, Kirk (1994). *Egypt During the Nasser Years: Ideology, Politics and Civil Society*. Boulder, CO: Westview Press.
- Beinin, Joel; Stork, Joe (eds.) (1996). *Political Islam: Essays from Middle East Report*. Berkeley: University of California Press.
- Beinin, Joel; Vairel, Frederic (eds.) (2011). *Social Movements, Mobilization and Contestation in the Middle East and North Africa*. Stanford: Stanford University Press.
- Blaydes, Lisa (2010). *Elections and Distributive Politics in Mubarak's Egypt*. New York: Cambridge University Press.
- Bradley, John R. (2009). *Inside Egypt: The Land of the Pharaohs on the Brink of a Revolution*. New York: Palgrave Macmillan.
- Burgat, Francois (2002). *Face to Face with Political Islam*. London: I. B. Tauris.
- Calvert, John (2010). *Sayyid Qutb and the Origins of Islamic Radicalism*. New York: Columbia University Press.
- Carré, Olivier; Michaud, Gérard (1983). *Les Frères Musulmans. Egypte et Syrie (1928-82)*. Paris: Gallimard Julliard.
- Clarke, Janine A. (2004). *Islam, Charity and Activism. Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan and Yemen*. Bloomington: Indiana University Press.
- Cook, Steven A. (2011). *The Struggle for Egypt: From Nasser to Tahrir Square*. New York: Oxford University Press.
- Council on Foreign Relations/Foreign Affairs (2011). *The New Arab Revolt: What Happened, What It Means, and What Comes Next*. E-book.
- El-Awaisi, Abd al-Fattah (1998). *The Muslim Brothers and the Palestine Question, 1928-47*. London: I. B. Tauris.
- El-Mahdi, Rabab; Marfleet, Philip (eds.) (2009). *Egypt: The Moment of Change*. London: Zed Books.

- Enayat, Hamid (2004). *Modern Islamic Political Thought*. London: I. B. Tauris.
- Entelis, John P. (ed.) (1997). *Islam, Democracy and the State in North Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Esposito, John L. (2010). *The Future of Islam*. New York: Oxford University Press.
- Esposito, John L. (1997). *Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform?* Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Esposito, John L. (1985). *Voices of Resurgent Islam*. New York: Oxford University Press.
- Esposito, John L.; Donohue, John J. (eds.) (2007). *Islam in Transition. Muslim Perspectives*. New York: Oxford University Press.
- Esposito, John L.; Voll, John O. (2001). *Makers of Contemporary Islam*. New York: Oxford University Press.
- Esposito, John L., Tamimi, Azzam (eds.) (2000). *Islam and Secularism in the Middle East*. New York: New York University Press.
- Feldman, Noah (2008). *The Fall and Rise of the Islamic State*. Princeton: Princeton University Press.
- Foreign Policy (2011). *Revolution in the Arab World. Tunisia, Egypt, and the Unmaking of an Era*. E-book.
- Fuller, Graham E. (2003). *The Future of Political Islam*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Haddad, Yvonne Y. (1983). Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival. In: Esposito, J. (ed.) *Voices of Resurgent Islam*. New York: Oxford University Press.
- Halpern, Manfred (1963). *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*. Princeton: Princeton University Press.
- Halverson, Jeffrey R. (2010). *Theology and Creed in Sunni Islam: The Muslim Brotherhood, Ash'arism and Political Sunnism*. New York: Palgrave Macmillan.
- Harris, Christina P. (1964). *Nationalism and Revolution in Egypt. The Role of the Muslim Brotherhood*. Hague: Mouton.
- Hashemi, Nader (2009). *Islam, Secularism and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory For Muslim Societies*. New York: Oxford University Press.
- Hatina, Meir (2007). *Identity Politics in the Middle East: Liberal Discourse and Islamic Challenge in Egypt*. London: I. B. Tauris.
- Hinnebusch, Raymond A. (1990). The Formation of the Contemporary Egyptian State from Nasser and Sadat to Mubarak. In: Oweiss, Ibrahim (ed.) *The Political Economy of Contemporary Egypt*. Washington DC: Georgetown University.
- Hinnebusch, Raymond A. (1985). *Egyptian Politics Under Sadat: The Post-Populist Development of an Authoritarian-Modernizing State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hourani, Albert (2002). *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ibrahim, Saad Eddin (2002). *Egypt, Islam and Democracy: Critical Essays*. Cairo: American University in Cairo Press.
- Kassem, Maye (2004). *Egyptian Politics: The Dynamics of Authoritarian Rule*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Kepel, Gilles (2004). *Jihad: The Trail of Political Islam*. London: I.B. Tauris.
- Kepel, Gilles (2003). *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*. Berkeley: University of California Press.
- Khatab, Sayed; Bouma, Gary D. (2009). *Democracy in Islam*. London: Routledge.
- Khatab, Sayed (2006a). *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah*. New York: Routledge.
- Khatab, Sayed (2006b). *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb*. New York: Routledge.

- Kienle, Eberhard (2001). *A Grand Delusion: Democracy and Economic Reform in Egypt*. London: I. B. Tauris.
- Krämer, Gudrun (1996). Islamist Notions of Democracy. In: Beinin, Joel; Stork, Joe (eds.) *Political Islam: Essays from Middle East Report*. Berkeley: University of California Press.
- Kropáček, Luboš (1996). *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad.
- Kubíková, Nataša (2007). Moslimské bratstvo v Egypte. In: Souleimanov, Emil a kol. *Politický islám*. Praha: Eurolex Bohemia.
- Lee, Robert D. (2009). *Religion and Politics in the Middle East: Identity, Ideology, Institutions and Attitudes*. Boulder, CO: Westview Press.
- Lia, Brynjar (2006). *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement, 1928-1942*. Reading: Ithaca Press.
- March, Andrew F. (2009). *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus*. New York: Oxford University Press.
- Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid (1977). *Egypt's Liberal Experiment 1922-1936*. Berkeley: University of California Press.
- Mendel, Miloš (1997). *Džihád. Islámské koncepce šíření víry*. Brno: Atlantis.
- Mendel, Miloš (1994). *Islámská výzva. Z dějin a současnosti politického islámu*. Brno: Atlantis.
- Mitchell, Richard P. (1993). *The Society of the Muslim Brothers*. New York: Oxford University Press.
- Moussalli, Ahmad (ed.) (1999). *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy and the Islamic State*. Gainesville: University of Florida Press.
- Moussalli, Ahmad (1992). *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*. Beirut: American University of Beirut.
- Muqteder Khan, M. A. (2006). *Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates and Philosophical Perspectives*. Lexington Books.
- Musallam, Adnan A. (2005). *From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundation of Radical Islamism*. Westport: Praeger.
- Osman, Tarek (2011). *Egypt on the Brink: From Nasser to Mubarak*. New Haven: Yale University Press.
- Oweiss, Ibrahim (ed.) (1990). *The Political Economy of Contemporary Egypt*. Washington DC: Georgetown University Press.
- Pargeter, Alison (2010). *The Muslim Brotherhood: The Burden of Tradition*. London: Saqi Books.
- Pollack, Kenneth M. (2011). *The Arab Awakening: America and the Transformation of the Middle East*. Washington DC: Brookings Institution Press.
- Roy, Olivier (1994). *The Failure of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rubin, Barry (ed.) (2010). *The Muslim Brotherhood: The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*. New York: Palgrave Macmillan.
- Rubin, Barry (ed.) (2003). *Revolutionaries and Reformers: Contemporary Islamist Movements in the Middle East*. New York: State University of New York Press.
- Rubin, Barry (2002). *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics*. New York: Palgrave Macmillan.
- Rutherford, Bruce K. (2008). *Egypt after Mubarak: Liberalism, Islam and Democracy in the Arab World*. Princeton: Princeton University Press.
- Safran, Nadav (1961). *Egypt in Search of Political Community*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sachedina, Abdulaziz (2007). *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. New York: Oxford University Press.

- Salamé, Ghassan (ed.) (1994). *Democracy Without Democrats?: The Renewal of Politics in the Muslim World*. London: I. B. Tauris.
- Souleimanov, Emil a kol. (2007). *Politický islám*. Praha: Eurolex Bohemia.
- Springborg, Robert (1989). *Mubarak's Egypt: Fragmentation of Political Order*. Boulder, CO: Westview Press.
- Sullivan, Denis J. (1994). *Private Voluntary Organizations in Egypt: Islamic Development, Private Initiative and State Control*. Gainesville: University of Florida Press.
- Sullivan, Denis J.; Abed-Kotob, Sana (1999). *Islam in Contemporary Egypt: Civil Society vs. the State*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Tal, Nachman (2005). *Radical Islam: In Egypt and Jordan*. Brighton: Sussex Academic Press.
- Tibi, Bassam (2002). *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*. Berkeley: University of California Press.
- Tripp, Charles; Owen, Roger (eds.) (1989). *Egypt Under Mubarak*. London: Routledge.
- Waterbury, John (1983). *The Egypt of Nasser and Sadat: The Political Economy of Two Regimes*. Princeton: Princeton University Press.
- Watt, Montgomery (1989). *Islamic Fundamentalism and Modernity*. New York: Routledge.
- Wickham, Carrie R. (2002). *Mobilizing Islam: Religion, Activism and Political Change in Egypt*. New York: Columbia University Press.
- Wickham, Carrie R. (1997). Islamic Mobilization and Political Change: The Islamist Trend in Egypt's Professional Associations. In: Beinin, Joel; Stork, Joe (eds.). *Political Islam: Essays from Middle East Report*. Berkeley: University of California Press.
- Wiktorowicz, Quintan (2004). *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington: Indiana University Press.
- Zahid, Mohammed (2010). *The Muslim Brotherhood and Egypt's Succession Crisis: The Politics of Liberalisation and Reform in the Middle East*. London: Tauris Academic Studies.
- Zollner, Barbara H.E. (2009). *The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and Ideology*. London: Routledge.

Statě a články v odborných periodikách, periodická literatura

- Abed-Kotob, Sana (1995). The Accommodationists Speak: Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt. In: *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 27, No. 3.
- Al-Awadi, Hesham (2005). Mubarak and the Islamists: Why Did the "Honeymoon" End? In: *Middle East Journal*. Vol. 59, No. 1.
- Al-Sayed, Mustafa (1993). A Civil Society in Egypt? In: *Middle East Journal*. Vol. 47, No. 2.
- Aly, Abd al-Moneim Said; Wenner, Manfred (1982). Modern Islamic Reform Movements: The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt. In: *Middle East Journal*. Vol. 36, No. 3.
- Anderson, Lisa (2011). Demystifying the Arab Spring: Parsing the Differences Between Tunisia, Egypt, and Libya. In: *Foreign Affairs*. Vol. 90, No. 3.
- Ansari, Hamid (1984). The Islamic Militants in Egyptian Politics. In: *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 16, No. 3.
- Campagna, Joel (1996). From Accommodation to Confrontation: The Muslim Brotherhood in the Mubarak Years. In: *Journal of International Affairs*. Vol. 50, No. 1.
- Cook, Steven A. (2009). Adrift On the Nile: The Limits of the Opposition in Egypt. In: *Foreign Affairs*. Vol. 88, No. 2.
- El-Ghobashy, Mona (2005). The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers. In: *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 37, No. 3.

- Fahmy, Ninette S. (1998). The Performance of the Muslim Brotherhood in the Egyptian Syndicates: An Alternative Formula For Reform? In: *Middle East Journal*. Vol. 52, No. 4.
- Garfinkle, Adam (2002). The Impossible Imperative? Conjuring Arab Democracy. In: *National Interest*. No. 69, Fall 2002.
- Gerges, Fawaz A. (2000). The End of the Islamist Insurgency in Egypt? Costs and Prospects. In: *Middle East Journal*. Vol. 54, No. 4.
- Goldstone, Jack A. (2011). Understanding the Revolutions of 2011. In: *Foreign Affairs*. Vol. 90, No. 3.
- Guindy, Adel (2006). The Islamization of Egypt. In: *Middle East Review of International Affairs*. Vol. 10, No. 3.
- Haddad, Yvonne (1983). The Quranic Justification of an Islamic Revolution: The View of Sayyid Qutb. In: *Middle East Journal*. Vol. 37, No. 1.
- Hamid, Shadi (2011). The Rise of the Islamists: How Islamists Will Change Politics, and Vice Versa. In: *Foreign Affairs*. Vol. 90, No. 3.
- Ibrahim, Saad Eddin (1980). Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups. In: *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 12, No. 4.
- Khalil, Magdi (2006). Egypt's Muslim Brotherhood and Political Power: Would Democracy Survive? In: *Middle East Review of International Affairs*. Vol. 10, No. 1.
- Khatib, Sayed (2002). Hakimiyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb. In: *Middle Eastern Studies*. Vol. 38, No. 3.
- Kienle, Eberhard (1998). More Than a Response to Islamism: The Political Deliberalization of Egypt in the 1990s. In: *Middle East Journal*. Vol. 52, No. 2.
- Lech, Ann M. (2011). Egypt's Spring: Causes of the Revolution. In: *Middle East Policy*, Vol. 18, No. 3.
- Leiken, Robert S.; Brooke, Steven (2007). The Moderate Muslim Brotherhood. In: *Foreign Affairs*. Vol. 86, No. 2.
- Martini, Jeff; Taylor Julie (2011). Commanding Democracy in Egypt. In: *Foreign Affairs*. Vol. 90, No. 5.
- Meital, Yoram (2006). The Struggle over Political Order in Egypt: The 2005 Elections. In: *Middle East Journal*. Vol. 60, No. 2.
- Mustafa, Tamir (2000). Conflict and Cooperation Between the State and Religious Institutions in Contemporary Egypt. In: *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 32, No. 1.
- Rubin, Barry (2007). Comparing Three Muslim Brotherhoods: Syria, Jordan, Egypt. In: *Middle East Review of International Affairs*. Vol. 11, No. 2.
- Rutherford, Bruce K. (2006). What Do Egypt's Islamists Want? Moderate Islam and the Rise of Islamic Constitutionalism. In: *Middle East Journal*. Vol. 60, No. 4.
- Shehata, Dina (2011). The Fall of the Pharaoh: How Hosni Mubarak's Reign Came to an End. In: *Foreign Affairs*. Vol. 90, No. 3.
- Shepard, William, E. (2003). Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya. In: *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 35, No. 4.
- Stacher, Joshua A. (2002). Post-Islamist Rumbblings in Egypt: The Emergence of the Wasat Party. In: *Middle East Journal*. Vol. 56, No. 3.
- Trager, Eric (2011). The Unbreakable Muslim Brotherhood, In: *Foreign Affairs*. Vol. 90, No. 5.
- Zeidan, David (1999). Radical Islam in Egypt: A Comparison of Two Groups. In: *Middle East Review of International Affairs*. Vol. 3, No. 3.

On-line zdroje

Dokumenty

- *The Muslim Brotherhood's Program*. (2005).
<http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=811>
- *The Electoral Programme of the Muslim Brotherhood for Shura Council in 2007*. (2007).
<http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=822>
- *The Freedom and Justice Election Program 2011*. (2011).
<http://www.fjponline.com/uploads/FJPprogram.pdf>

Prameny

- Al-Bannā, Hasan (2006). *Six Tracts of Hasan Al-Bannā'. A Selection from the Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Shahīd Hasan al-Bannā'*. International Islamic Federation of Student Organizations. Kuwait. <http://www.scribd.com/doc/4786133/Six-Tracts-of-Hasan-alBanna>
- Qutb, Sayyid (2005). *Milestones*. <http://majalla.org/books/2005/qutb-nilestone.pdf>

Autorské texty

Papers

- Abdel-Latif, Omayma (2008). *In the Shadow of the Brothers: The Women of the Egyptian Muslim Brotherhood*. Carnegie Paper.
http://www.carnegieendowment.org/files/women_egypt_muslim_brotherhood.pdf
- Brown, Jonathan (2011). *Salafis and Sufis in Egypt*. Carnegie Paper.
http://www.carnegieendowment.org/files/salafis_sufis.pdf
- Brown, Nathan J. (2012). *When Victory Becomes an Option: Egypt's Muslim Brotherhood Confronts Success*. Carnegie Paper.
http://www.carnegieendowment.org/files/brotherhood_success.pdf
- Brown, Nathan J.; Hamzawy, Amr (2008). *The Draft Party Platform of the Egyptian Muslim Brotherhood: Foray Into Political Integration or Retreat Into Old Positions?* Carnegie Paper. Middle East Series. No. 89.
http://carnegieendowment.org/files/cp89_muslim_brothers_final.pdf
- Hamzawy, Amr; Brown, Nathan J. (2010). *The Egyptian Muslim Brotherhood: Islamist Participation in a Closing Political Environment*. Carnegie Paper. No. 19.
http://carnegieendowment.org/files/muslim_bros_participation.pdf
- International Crisis Group (2011). *Popular Protest in North Africa and the Middle East (I): Egypt Victorious?* Middle East/North Africa Report No. 101.
<http://www.crisisgroup.org/~media/Files/Middle%20East%20North%20Africa/North%20Africa/Egypt/101-Popular%20Protest%20in%20North%20Africa%20and%20the%20Middle%20East%20I%20-%20Egypt%20Victorious.pdf>
- International Crisis Group (2008). *Egypt's Muslim Brothers: Confrontation or Integration?* Middle East/North Africa Report No. 76.
http://www.crisisgroup.org/~media/Files/Middle%20East%20North%20Africa/North%20Africa/Egypt/76_egypts_muslim_brothers_confrontation_or_integration.ashx
- Schenker, David (2011). *Egypt's Enduring Challenges: Shaping the Post-Mubarak Environment*. The Washington Institute for Near East Policy, Policy Focus 110.
<http://www.washingtoninstitute.org/templateC04.php?CID=341>

- Yokota, Takayuki (2007). Democratization and Islamic Politics: A Study on the Wasat Party in Egypt. In: *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 1-2.
http://www.asafas.kyoto-u.ac.jp/kias/contents/pdf/kb1_2/12Yokota.pdf

Aktuální články, analýzy a komentáře

- Agha, Hussein; Malley, Robert (2011). The Arab Counterrevolution. *New York Review of Books*. <http://www.nybooks.com/articles/archives/2011/sep/29/arab-counterrevolution/>
- Brown, Nathan, J. The Muslim Brotherhood's Democratic Dilemma. *National Interest*, 1 December 2011. <http://nationalinterest.org/commentary/the-muslim-brotherhoods-democratic-dilemma-6205>
- Brown, Nathan, J. The Muslim Brotherhood as Helicopter Parent. *Foreign Policy*, 27 May 2011. <http://www.carnegieendowment.org/2011/05/27/muslim-brotherhood-as-helicopter-parent/9eq0>
- Brown, Nathan, J. Why Nobody Noticed What Egypt's Opposition Has Won. *Foreign Policy*, 28 March 2011. <http://www.carnegieendowment.org/2011/03/28/why-nobody-noticed-what-egypt-s-opposition-has-won/9epv>
- Brown, Nathan, J. The Brotherhood's Coming-Out Party. *Carnegie*, 24 March 2011. <http://www.carnegieendowment.org/2011/03/24/brotherhood-s-coming-out-party/9ept>
- Brown, Nathan, J. Egypt's Revolution Struggles To Take Shape. *Carnegie*, 17 March 2011. <http://www.carnegieendowment.org/2011/03/17/egypt-s-revolution-struggles-to-take-shape/9epk>
- Cook, Steven A. Revolutin 2.0. *Foreign Policy*, 22 November 2011. http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/11/21/egypt_clashes_tahrir_scaf
- Cook, Steven, A. Egypt's Identity Crisis. *Foreign Policy*, 19 September 2011. http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/09/19/egypts_identity_crisis
- Dawoud, Khaled. Artistic rights. *Al-Ahram Weekly*, Issue No. 1081. <http://weekly.ahram.org.eg/2012/1081/eg8.htm>
- Dawoud, Khaled. Revolution – part II. *Al-Ahram Weekly*, Issue No. 1073. <http://weekly.ahram.org.eg/2011/1073/eg3.htm>
- El-Anani, Khalil. The new Islamist scene in Egypt. *Al-Ahram Weekly*, Issue No. 1053. <http://weekly.ahram.org.eg/2011/1053/op3.htm>
- El-Din, Gamal Essam. Brothers seek parliamentary alliance. *Al-Ahram Weekly*, Issue No. 1081. <http://weekly.ahram.org.eg/2012/1081/eg6.htm>
- El-Din, Gamal Essam. Strong showing for Islamists. *Al-Ahram Weekly*, Issue No. 1074. <http://weekly.ahram.org.eg/2011/1074/fr1.htm>
- El-Din, Gamal Essam. NDP offshoots. *Al-Ahram Weekly*, Issue No. 1073. <http://weekly.ahram.org.eg/2011/1073/fo07.htm>
- El-Din, Gamal Essam. Parliamentary mix and match. *Al-Ahram Weekly*, Issue No. 1070. <http://weekly.ahram.org.eg/2011/1070/fr1.htm>
- El-Ghobashy, Mona (2011). The Praxis of the Egyptian Revolution. *MERIP*. <http://merip.org/mer/mer258/praxis-egyptian-revolution>
- El-Nahas, Mona. New faces, new hope. *Al-Ahram Weekly*, Issue No. 1073. <http://weekly.ahram.org.eg/2011/1073/fo06.htm>
- El-Rashidi, Yasmine (2011). Egypt: The Victorious Islamists. *The New York Review of Books*. <http://www.nybooks.com/articles/archives/2011/jul/14/egypt-victorious-islamists/?page=2>
- El-Tonsi, Ahmed. A future for the SCAF. *Al-Ahram Weekly*, Issue No. 1073. <http://weekly.ahram.org.eg/2011/1073/op31.htm>

- El-Tonsi, Ahmed. Egypt's revolution: what went wrong? *Al-Ahram Weekly*, Issue No. 1065. <http://weekly.ahram.org.eg/2011/1065/op11.htm>
- Elgindy, Khaled. Army May Be Real Winner in Egypt. *Brookings Institution*, 13 December 2011. http://www.brookings.edu/opinions/2011/1213_egypt_army_elgindy.aspx?rssid=saban&utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed%3A+BrookingsRSS%2Fcenters%2Fsaban+%28Brookings%3A+Centers+-+Saban+Center+for+Middle+East+Policy%29&utm_content=Google+Reader
- Elgindy, Khaled. Egypt's Transition Six Months On: From Diversity to Divisiveness. *Brookings Institution*, Foreign Policy Reports. No. 30. http://www.brookings.edu/opinions/2011/0804_egypt_elgindy.aspx?rssid=saban&utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed%3A+BrookingsRSS%2Fcenters%2Fsaban+%28Brookings%3A+Centers+-+Saban+Center+for+Middle+East+Policy%29&utm_content=Google+Reader
- Fathi, Yasmine. SCAF's proposal for constitution "abuses will of the people", charge critics. *Ahram Online*, 3 November 2011. <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/25802/Egypt/Politics-/SCAFs-proposal-for-constitution-abuses-will-of-the.aspx>
- Frisch, Hillel. Egypt's constitutional crisis: Military versus Islamists. *Jerusalem Post*, 21 November 2011. <http://www.jpost.com/Opinion/Op-EdContributors/Article.aspx?id=246449>
- Goldberg, Ellis. Mubarakism Without Mubarak: Why Egypt's Military Will Not Embrace Democracy. *ForeignAffairs.com*, 11 February 2011. <http://www.foreignaffairs.com/articles/67416/ellis-goldberg/mubarakism-without-mubarak>
- Hafez, Mohamed. The Islamist movements after 25 January. *Al-Ahram Weekly*, Issue No. 1056. <http://weekly.ahram.org.eg/2011/1056/focus.htm>
- Hamid, Shadi. The Muslim Brotherhood's New Power in Egypt's Parliament. *Brookings Institution*, 23 December 2011. http://www.brookings.edu/opinions/2011/1223_muslim_brotherhood_hamid.aspx?rssid=foreign+policy&utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed%3A+BrookingsRSS%2Fprograms%2Fforeignpolicy+%28Brookings%3A+Programs+-+Foreign+Policy%29&utm_content=Google+Reader
- Howeid, Amira. Brotherhood, divided by five, *Al-Ahram Weekly*, Issue No. 1054. <http://weekly.ahram.org.eg/2011/1054/eg5.htm>
- Howeid, Amira. Message from the young Brothers. *Al-Ahram Weekly*, Issue No. 1041. <http://weekly.ahram.org.eg/2011/1041/eg7.htm>
- Husain, Ed. Feuding Brothers. *Foreign Policy*, 5 April, 2011. http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/04/05/feuding_brothers
- Indyk, Martin S. Prospects for Democracy in Egypt. *Brookings Institution*, 23 December 2011. http://www.brookings.edu/reports/2012/0123_egypt_indyk.aspx?rssid=saban&utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed%3A+BrookingsRSS%2Fcenters%2Fsaban+%28Brookings%3A+Centers+-+Saban+Center+for+Middle+East+Policy%29&utm_content=Google+Reader
- Khalil, Ashraf. The Second Republic of Tahrir. *Foreign Policy*, 22 November 2011. http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/11/22/tahrir_square_scaf_protests
- Maged, Amani. Islamist election map. *Al-Ahram Weekly*, Issue No. 1073. <http://weekly.ahram.org.eg/2011/1073/fo02.htm>
- Maged, Amani. Islamists against Islamists. *Al-Ahram Weekly*, Issue No. 1069. <http://weekly.ahram.org.eg/2011/1069/eg3.htm>

- Martini, Jeffrey; Taylor, Julie E. Commending Democracy in Egypt: The Military's Attempt to Manage the Future. *Rand*, 24 August 2011.
<http://www.rand.org/commentary/2011/08/25/FA.html>
- Ottaway, Marina. Egypt's Election, Take One. *Carnegie*, 2 December 2011.
<http://carnegieendowment.org/2011/12/02/egypt-s-election-take-one/8k17>
- Ottaway, Marina. Egypt's Democracy: Between the Military, Islamists, and Illiberal Democrats. *Carnegie*, 3 November 2011.
<http://www.carnegieendowment.org/2011/11/03/egypt-s-democracy-between-military-islamists-and-illiberal-democrats/6t1i>
- Ottaway, Marina. The Emerging Political Spectrum in Egypt. *Carnegie*, 10 October 2011.
<http://www.carnegieendowment.org/2011/10/10/emerging-political-spectrum-in-egypt/5uiw>
- Sayigh, Yezid. The Specter of "Protected Democracy" in Egypt. *Carnegie*, 15 December 2011. <http://www.carnegieendowment.org/2011/12/15/specter-of-protected-democracy-in-egypt/8aao>
- Shahine, Gihan. Who's afraid of Islamist rule? *Al-Ahram Weekly*, Issue No. 1054.
<http://weekly.ahram.org.eg/2011/1054/focus.htm>
- Traub, James. Is There Light At the End of Egypt's Tunnel? *Foreign Policy*, 23 September 2011. http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/09/23/the_storm_before_the_calm
- Wickham, Carrie Rosefsky. The Muslim Brotherhood After Mubarak: What the Brotherhood Is and How It Will Shape the Future. *ForeignAffairs.com*, 3 February 2011.
<http://www.foreignaffairs.com/articles/67348/carrie-rosefsky-wickham/the-muslim-brotherhood-after-mubarak>
- Wright, Nate. Egypt's Intense Election Eve. *MERIP*, 10 November 2011.
<http://www.merip.org/mero/mero111011>
- Wright, Robin. The Islamist Are Coming. *Foreign Policy*, 7 November 2011.
http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/11/07/the_islamists_are_coming
- Zalewski, Piotr. Get Ready for Big Brotherhood. *Foreign Policy*, 30 November 2011.
http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/11/29/muslim_brotherhod_egypt_election

Výzkumné instituty

Brookings Institution

Egypt: <http://www.brookings.edu/topics/egypt.aspx>

Carnegie Endowment for International Peace

Egypt: <http://www.carnegieendowment.org/regions/?fa=list&id=143>

Guide to Egypt's Transition: <http://egyptelections.carnegieendowment.org/>

Council on Foreign Relations

Egypt: <http://www.cfr.org/region/egypt/ri150>

International Crisis Group

Egypt: <http://www.crisisgroup.org/en/regions/middle-east-north-africa/egypt-syria-lebanon/egypt.aspx>

Middle East Institute

Egypt: <http://www.mei.edu/region/egypt>

The Washington Institute for Near East Policy

Egypt:

<http://www.washingtoninstitute.org/templateI03.php?SID=3&newActiveSubNav=Egypt&activeSubNavLink=templateI03.php%3FSID%3D3&newActiveNav=researchAreas>

Výběr z egyptských a arabských médií

Al-Ahram Weekly Online <http://weekly.ahram.org.eg/>

Ahram Online

v arabštině: <http://www.ahram.org.eg/>

v angličtině: <http://english.ahram.org.eg/>

Al-masry al-youm

v arabštině: <http://www.almasryalyoum.com/>

v angličtině: <http://www.egyptindependent.com/>

Al-jazeera

v arabštině: <http://www.aljazeera.net/portal/>

v angličtině: <http://www.aljazeera.com/news/middleeast/>

Egypt: <http://blogs.aljazeera.com/liveblog/Egypt>

Al-arabiya

v arabštině: <http://www.alarabiya.net/default.html>

v angličtině: <http://english.alarabiya.net/>

Oficiální internetové stránky Muslimského bratrstva

v arabštině: <http://www.ikhwanonline.com/Default.aspx>

v angličtině: <http://www.ikhwanweb.com>

Oficiální internetové stránky FJP

v arabštině: <http://www.hurryh.com/>

v angličtině: <http://www.fjponline.com/>