

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut mezinárodních studií

Jan Lalić

**Přístup Islámského společenství Bosny a
Hercegoviny k wahhábismu mezi lety 1992 a
2016**

Diplomová práce

Praha 2016

Autor práce: **Jan Lalić**

Vedoucí práce: **PhDr. Ondřej Žíla, Ph.D.**

Rok obhajoby: 2016

Bibliografický záznam

LALIĆ, Jan. *Přístup Islámského společenství Bosny a Hercegoviny k wahhábismu mezi lety 1992 a 2016*. Praha, 2016. 118 s. Diplomová práce (Mgr.) Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, Institut mezinárodních studií. Katedra ruských a východoevropských studií. Vedoucí diplomové práce PhDr. Ondřej Žíla, Ph.D.

Abstrakt

Wahhábítská interpretace islámu, která se do Bosny a Hercegoviny dostala s příchodem zahraničních bojovníků a humanitárních organizací z islámských zemí během války v letech 1992 – 1995, se od počátku dostala do konfliktního vztahu s lokální islámskou tradicí. Diplomová práce *Přístup Islámského společenství Bosny a Hercegoviny k wahhábismu mezi lety 1992 – 2016* objasňuje, pomocí kritické analýzy primárních zdrojů, vývoj přístupu oficiální náboženské instituce bosenských muslimů, Islámského společenství, k wahhábismu a jeho stoupencům od jejich příchodu do současnosti. Práce ukazuje, že ačkoliv Islámské společenství často působilo ve svém přístupu ambivalentně, od počátku zaujalo vůči cizí náboženské tradici negativní postoj, a přestože byla jeho činnost nekonzistentní, přispělo k zamezení šíření wahhábismu v zemi. Zároveň s tím ukážeme, že postoj Islámského společenství byl spíše než náboženskými popudy determinován politickými potřebami.

Abstract

Wahhabi interpretation of Islam, which came to Bosnia and Herzegovina with the arrival of foreign fighters and humanitarian organizations from Islamic countries during the war between 1992 and 1995, developed a conflicting relationship with the local Islamic tradition. Diploma thesis *The position of the Islamic Community of Bosnia and Herzegovina to Wahhabism between 1992 and 2016* uses a critical analysis of primary sources to explain development of the position of the official religious institution of Bosnian Muslims, the Islamic Community, to Wahhabism and its supporters since their

arrival to the present. This paper shows that although the Islamic Community often seemed ambivalent in its approach, it took a negative stance to the alien religious tradition from the outset and even though its activities were inconsistent, the Islamic Community contributed to preventing the spread of Wahhabism in the country. Furthermore, we show that the position of the Islamic Community was rather determined by political needs than by religious incentives.

Klíčová slova

Wahhábismus, saláfismus, islám, Islámské společenství, Bosna a Hercegovina, Bosňáci, extrémismus, radikalizace

Keywords

Wahhabism, salafism, islam, Islamic community, Bosnia and Herzegovina, Bosniaks, extremism, radicalization

Rozsah práce: 191 494

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 29. 7. 2016

Jan Lalić

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval panu PhDr. Ondřeji Žilovi Ph.D. za jeho rady a především trpělivost, které mi věnoval více, než jsem si zasloužil. Vděk patří i všem mým oporám s iniciály JL a FL.

Obsah

OBSAH.....	1
ÚVOD.....	2
1. ISLÁM A MUSLIMOVÉ NA ÚZEMÍ BOSNY A HERCEGOVINY.....	7
1.1 <i>Příchod a šíření islámu v dobách Osmanské říše.....</i>	7
1.2 <i>Rakousko-Uherské období a institucionalizace náboženství.....</i>	9
1.3 <i>Intermezzo 1918 - 1990.....</i>	11
1.4 <i>Obroda islámu po roce 1990.....</i>	15
1.5 <i>Islámské společenství v Bosně a Hercegovině.....</i>	16
1.6 <i>Islám v Bosně nebo bosenský islám?.....</i>	19
2. WAHHÁBISMUS.....	25
2.1 <i>Vznik a vývoj wahhábismu.....</i>	25
2.2 <i>Wahhábismus v Bosně.....</i>	30
3. PRVNÍ FÁZE: BOJ O PODOBU ISLÁMU V BOSNĚ.....	42
3.1 <i>Přístup Islámského společenství k wahhábismu během války 1992 - 1995.....</i>	42
3.2 <i>Poválečné období a madhabská otázka.....</i>	47
3.3 <i>Postoj vedení Islámského společenství vůči wahhábismu po válce.....</i>	52
3.4 <i>Islámské společenství a působení islámských nevládních organizací.....</i>	58
3.5 <i>Průnik wahhábismu do institucí vyššího vzdělávání Islámského společenství.....</i>	62
4. DRUHÁ FÁZE: OD APOLOGIE K PŘEHLIŽENÍ.....	66
4.1 <i>Politizace wahhábismu na konci 90. let.....</i>	66
4.2 <i>Změna paradigmatu v novém tisíciletí.....</i>	68
4.3 <i>Teroristické útoky z 11. září 2001 a jejich dozvuky v Bosně.....</i>	70
5. TŘETÍ FÁZE: RADIKALIZACE WAHHÁBITŮ PO ROCE 2006 A REAKCE ISLÁMSKÉHO SPOLEČENSTVÍ.....	73
5.1 <i>Vydání knihy Vehabizam/Selefizam a debata na stránkách Preporodu.....</i>	73
5.2 <i>Rezoluce o interpretaci islámu.....</i>	74
5.3 <i>„Oni přicházejí pro naše děti!\": Kritika statu quo a krystalizace sporu v rámci Islámského společenství.....</i>	78
5.4 <i>Případ Barčić a zavedení domácího řádu mešit.....</i>	82
6. MILITANTNÍ EXTRÉMISMUS V RÁMCI WAHHÁBITSKÉ KOMUNITY.....	84
6.1 <i>Gornja Maoča: obraz wahhábismu?.....</i>	84
6.2 <i>Spojitosť s terorismem: první útoky na území Bosny a Hercegoviny.....</i>	86
6.3 <i>Odchod Bosňáků na válčičtě Středního východu.....</i>	89
6.4 <i>Paradžamaaty.....</i>	92
ZÁVĚR.....	97
SUMMARY.....	102
POUŽITÁ LITERATURA.....	104

Úvod

Více než pětisetletá přítomnost islámu na území dnešní Bosny a Hercegoviny přispěla zásadním způsobem k formování dějin této země. Od druhé poloviny 15. století, kdy byla většina území dobyta Osmanskou říší, až do roku 1878, kdy správu přebralo Rakousko-Uhersko, představoval islám základ pro politické, právní i ekonomické uspořádání společnosti. Ta přitom zůstávala nábožensky rozdělená, a to primárně mezi muslimy a křesťany jak katolického, tak pravoslavného vyznání. Vzájemné střetávání odlišných konfesí ve spojení s islámskou praxí prosazovanou v Osmanské říši vedlo k formování velice tolerantní a umírněné islámské tradice bosenských muslimů.

Na charakter této tradice měla od konce 19. století stěžejní dopad změna státoprávního zřízení, kdy Bosna a Hercegovina přešla z područí osmanské teokracie do správy postupně se měnících sekulárních režimů, čímž muslimové přišli o své privilegované postavení. Nepříznivý postoj socialistické Jugoslávie vůči náboženství se pak v druhé polovině 20. století projevoval nátlakem na náboženské komunity, což vedlo k postupné sekularizaci většinové muslimské populace. Islám se tak stal především zdrojem kulturní tradice a jeho pozice praktikovaného náboženství byla značně oslabena.

Situace se začala měnit v letech těsně předcházejících válku, která doprovázela rozpad bývalé Jugoslávie v první polovině 90. let. V kontextu vyostřování nacionalistické rétoriky zahájily politické a náboženské špičky bosenských muslimů proces reislamizace svého národa, přičemž se opíraly o bosenskou islámskou tradici. V tom hrálo klíčovou úlohu Islámské společenství, náboženská instituce, která měla od svého vzniku na konci 19. století autonomii nad správou islámských náboženských otázek v zemi.

Tato autonomie však byla narušena během války, kdy se v konfliktu začali angažovat bojovníci z islámských zemí Středního východu, kteří spolu s islámskými humanitárními organizacemi přijeli na pomoc bosenským muslimům. Kromě ozbrojené

účasti v konfliktu a poskytování humanitární pomoci se totiž tyto subjekty začaly angažovat i v šíření wahhábismu, fundamentalistické interpretace islámu, která měla své kořeny na Arabském poloostrově a byla bosenské náboženské tradici cizí. Tato činnost vyústila v zakořenění wahhábismu jako rozpoznatelného náboženského a sociálního jevu v Bosně a Hercegovině.

Na tomto místě je třeba podotknout, že odborná veřejnost vnímá pojem saláfismus¹ jako doktrínálně přesnější než označení wahhábismus, které je odvozeno od jména Muhammada ibn Abdulwahhába, islámského reformátora, který tuto interpretaci islámu jako první realizoval v praxi. Tato práce bude přesto operovat s pojmem wahhábismus, jelikož byl po většinu zkoumaného období dominantně používán v bosenské laické i odborné veřejnosti pro identifikaci tohoto učení. Tím se vyvarujeme nejasnostem, které by mohly vyplývat při citování lokálních pramenů.

V nejširším slova smyslu přitom tímto pojmem rozumíme puritánskou a doslovnou interpretaci islámu, jenž vychází z učení a praxe Muhammada ibn Abdulwahhába a jeho následovníků, kteří ji etablovali jako oficiální náboženskou praxi v Saúdské Arábii. Z ní se šířila dále do světa, přičemž do Bosny a Hercegoviny dorazila až během války v 90. letech. Wahhábistí misionáři zde velice rychle odmítli praxi lokálních muslimů jako neislámskou a začali šířit své učení, čímž se dostali do přímé konfrontace s Islámským společenstvím, které bylo legitimním náboženským představitelem bosenských muslimů.

Tato skutečnost však zůstala mediálně i akademicky vesměs přehlíženým tématem, protože zahraniční dobrovolníci, mezi kterými měli někteří vazby na Al-Káidu a jiná islámská extrémistická uskupení, začali být již před koncem války prezentováni jako závažné bezpečnostní riziko. To vedlo ke zvýšenému zájmu bezpečnostních složek, ale i bezpečnostních analytiků a médií, a to jak na domácí, tak i mezinárodní scéně. Sekuritizace celého tématu pak byla ještě zesílena po teroristických útocích z 11. září 2001 a v průběhu takzvané „války proti terorismu,“ která po útocích následovala.

¹ Z arabského *as-salaf as-sálih*, v překladu „řádně vedení předci,“ čímž jsou myšleny první tři generace muslimů po prorokovi Muhammadovi, jejichž praxi se snaží wahhábité doslovnou interpretací islámských

V tomto období tak vznikla celá řada odborných publikací přístupujících k tématu islámského fundamentalismu prizmatem bezpečnostních studií. Odborný zájem se nevyhnul ani Bosně a Hercegovině a její vazbě na islámský radikalismus, wahhábismus, islámský terorismus, džihádismus, atd. Přítomnost cizích i domácích stoupců wahhábismu ve spojení se špatnou socio-ekonomickou situací země vedly k přesvědčení, že Bosna a Hercegovina se stala novou evropskou základnou pro islámské militanty. Mezi nejprominentnější díla hájící tuto tezi je možné zařadit *Unholy Terror: Bosnia, Al-Qaida and the Rise of Global Jihad* od Johna Schindlera, *Islamic Terror and the Balkans* od Shaula Shaye, *Al-Qaida's Jihad in Europe: The Afghan-Bosnian Network* od Evana F. Cohlmana a v neposlední řadě *The Coming Balkan Caliphate: the Threat of Radical Islam to Europe and the West* od Christophera Delisa.

Předkládaná práce si klade za cíl přispět k vyplnění této mezery tím, že se naopak zaměří na prakticky neprozkoumaný vývoj přístupu Islámského společenství v Bosně a Hercegovině k wahhábismu mezi lety 1992 a 2016. Tento výzkumný záměr byl motivován skutečností, že ačkoliv wahhábistické učení závažným způsobem narušovalo autoritu Islámského společenství, jeho vedení se proti němu nikdy oficiálně nevymezilo, ba dokonce hájilo tezi, že wahhábismus jako svébytný fenomén v Bosně a Hercegovině neexistuje. Ve spojení s absencí jakéhokoliv konzistentního přístupu k tomuto učení během větší části námi zkoumaného období a mnoha protichůdnými prohlášeními náboženských představitelů z Islámského společenství to často vyvolávalo dojem, že tato instituce nad stoupcem wahhábismu drží ochrannou ruku.

Tato práce se naopak pokusí prokázat, že Islámské společenství zaujalo k přítomnosti wahhábismu v Bosně a Hercegovině od samotného počátku negativní postoj a ačkoliv byla jeho činnost nekonzistentní, přispělo k zamezení masivnějšího šíření této interpretace islámu v zemi. Zároveň s tím se pokusíme zodpovědět na otázku, jaké byly motivy nerozhodného přístupu při reflektování wahhábismu v zemi.

Tomuto záměru nutně odpovídá i struktura textu a zvolená metodologie. První, deskriptivní, část představuje teoretický rámec zkoumaného tématu. V něm je nejdříve popsán vývoj islámu v Bosně se všemi jeho zvláštnostmi, které vedly k vytvoření

specifické islámské tradice bosenských muslimů. To je následováno stručnou charakteristikou wahhábismu, popisem jeho geneze, postupné stratifikace mezi jeho představiteli, a konečně i působením jeho stoupců na území Bosny a Hercegoviny. Cílem této pasáže je nastínit existující dichotomii mezi islámskou tradicí v Bosně a Hercegovině a wahhábismem jako cizím elementem v tomto prostředí.

Při jejím zpracování jsme se v první řadě opřeli o sekundární literaturu. Pro proniknutí do specifik islámu a života muslimů na území Bosny a Hercegoviny jsme čerpali především ze sborníku prací *The Muslims of Bosnia-Herzegovina: Their Historic Development from the Middle Ages to the Dissolution of Yugoslavia*, který editoval Mark Pinson. Práce v pěti dílčích studiích přehledně mapuje problematiku od vrcholného středověku až po začátek 90. let. Dramatické období po roce 1990 pak v tomto ohledu komplexně doplnil francouzský historik Xavier Bougarel ve svém textu *Bosnian Islam since 1990: Cultural Identity or Political Ideology?*, který přinesl vhled do choulostivého proplétání náboženství a politiky v předvečer války, i během jejího průběhu. Pro koncepční uchopení bosenské islámské tradice jsme pak vycházeli ze dvou článků bosenského experta na islámské právo, Fikreta Karčiče, který se jako první v poválečném období pokusil identifikovat základní charakteristiky fenoménu, pro který se vžilo označení bosenský islám či islámská tradice Bosňáků. Jedná se o texty *Šta je to „islamska tradicija Bošnjaka“?* a *Šta su to „zahtjevi vremena?“* Oba texty přinášejí ucelenou klasifikaci problematiky a to při absenci jakékoliv snahy o politickou instrumentalizaci, která je v poválečné éře v prostředí bosenských humanitních vědců častým pravidlem.

K obecnému zpracování wahhábitské problematiky posloužily monografie současných českých arabistů Luboše Kropáčka, Ondřeje Beránka a Pavla Ťupka, přičemž všichni tři autoři se vyznačují snahou odpoutat se od tendenčního přístupu, který v posledních dvou dekadách zkoumání radikálních islámských proudů doprovází nejen v laické, ale často i v odborné veřejnosti. Zatímco Ťupkova práce *Saláfitský islám* přináší fundovaný vhled do zrodu a myšlenkového vývoje tohoto reformního náboženského proudu, Kropáčkův *Islámský fundamentalismus* a Beránkova *Saúdská Arábie: Mezi tradicemi a moderností*, zasazují tyto myšlenky do širšího rámce dějinného vývoje a islámského myšlení.

Průnik wahhábitských myšlenek do bosenského prostředí a počáteční působení dobrovolníků z islámských zemí jsou dobře zmapovány ve studii *Traditional and Reformist Islam in Bosnia and Herzegovina* z pera docenta Fakulty islámských nauk Ahmeta Alibašiče a v knize bosenského novináře Esada Hećimoviće, *Garibi: Mudžahedini u BiH 1992 - 1999*. Zatímco Alibašičův článek interpretuje střetávání tradičního a reformního islámu v Bosně a Hercegovině, Hećimovićova kniha je především souborem novinářských záznamů bez většího analytického vkladu autora.

Druhou významnou sadou zdrojů užitých pro teoretické ukotvení tématu byly polostrukturované rozhovory s představiteli Islámského společenství a oborovými odborníky. K informacím získaným z rozhovorů přitom bylo nutné přistupovat obzvláště kriticky, jelikož wahhábismus je v Bosně a Hercegovině stále kontroverzním tématem, především pak v kruzích Islámského společenství. Největší přidanou hodnotou informací získaných od respondentů, tak bylo jejich přispění k potvrzení domněnek získaných pozorováním během terénního výzkumu.

V tomto ohledu byl obzvláště užitečný rozhovor se sociologem náboženství z Fakulty politických nauk Univerzity v Sarajevu, Dino Abazovićem, který jako dlouhodobý vnější pozorovatel činnosti Islámského společenství v Bosně a Hercegovině přispěl pohledem nezatíženým institucionální přínaležitostí. Naopak rozhovory s výše zmíněným Ahmetem Alibašičem, imámem z Konjicu Esadem Bajićem a zaměstnancem administrativního vedení Islámského společenství Zijadem Ljevakovićem přispěly k pochopení názorových okruhů, které vznikají v rozdílných segmentech Islámského společenství.

Druhá, analytická, část práce se zabývá vývojem postoje Islámského společenství vůči wahhábismu mezi lety 1992 a 2016, přičemž rozdělení kapitol odráží námi identifikované vývojové etapy. V této sekci se opíráme o kritickou analýzu primárních zdrojů, především pak obsahu oficiálního hlasatele Islámského společenství, *Preporod*. V něm kromě dokumentů vydávaných Islámským společenstvím vycházely i rozhovory s významnými osobnostmi této instituce, ale i jejich texty a původní články zaměstnanců redakce. Nutno podotknout, že *Preporod* byl v námi zkoumaném období vydáván administrativním vedením Islámského společenství. Jeho díkce tak do značné míry kopírovala postoje vedení.

1. Islám a muslimové na území Bosny a Hercegoviny

1.1 Půchod a šíření islámu v dobách Osmanské říše²

Osmanská říše dobyla většinu území dnešní Bosny a Hercegoviny³ v 60. letech 15. století. Následné šíření islámu bylo určeno samotnou podobou islámské praxe v Osmanské říši, kde se praktikoval sunnitský směr islámu a oficiální nábožensko-právní školou byl hanafijský madhab, který je vnímán ze všech islámských právních škol jako nejvíce tolerantní a vyznačuje se relativní mírností v trestním právu, tolerancí vůči jinověrcům, kladením důrazu na vlastní úsudek a uznáváním zvykového práva tam, kde není v rozporu s právem islámským.⁴ Tím byl položen základ pro pětisetletou historii umírněné tradice islámu, která byla tolerantní k ostatním náboženským komunitám a v pozdějších dobách se ukázala být kompatibilní s hodnotami západní civilizace.

V procesu šíření víry hrály důležitou roli súfijské řády, islámští mystikové.⁵ Enes Karić v tomto kontextu zdůrazňuje vliv súfismu na tolerantní charakter islámu v Bosně, který se projevuje nejen tolerancí bosenských muslimů vůči jiným muslimům, ale i vůči jinověrcům. Súfijové zároveň přispěli k zachování některých předislámských tradic, především praktikování modliteb v přírodě.⁶ Ty se dochovaly dodnes a představují jeden z charakteristických prvků islámské tradice v Bosně.

Většinu bosenské společnosti tvořili až do 20. století nevzdělaní zemědělci a během osmanské nadvlády byly gramotné pouze správní, vojenské a kulturní elity ve městech, kde zároveň docházelo k rozvoji islámského myšlení. Islám praktikovaný

² Tento historický úvod se zčásti opírá o seminární práci „Vývoj a koncepty identity bosenských muslimů,“ kterou autor vypracoval v rámci předmětu Koncepce a interpretace balkánských dějin na FSV UK v akademickém roce 2015/2016.

³ V dalším textu budu k území dnešní Bosny a Hercegoviny referovat pouze ve zkrácené formě jako k Bosně.

⁴ V současnosti existují v islámské právní vědě (fiqh) 4 právní školy, madhaby. Hanafijský, šáfiovský, málikovský a hanbalovský. Viz Luboš Kropáček, *Duchovní cesty islámu* (Praha: Vyšehrad, 2015), 119 - 120.

⁵ Fikret Karčić, „Šta je to „islamska tradicija Bošnjaka“?“, *Preporod*, Godina XXXVI, broj 23/841, 1. 12. 2006, 14-15. Na vznik súfismu jako specifické podoby islámské praxe měla vliv celá řada vnějších faktorů jako je křesťanství, gnosticismus, zoroastrismus, buddhismus. Více k súfismu viz Luboš Kropáček, *Duchovní cesty islámu* (Praha: Vyšehrad, 2015), 155 - 176.

⁶ Enes Karić, „Islam in Contemporary Bosnia: A Personal Statement,“ *Islamic Studies*, Vol. 36, No. 3, Special Issue: Islam in the Balkans (Summer/Autumn 1997), 479. Nejznámějším příkladem této praxe je každoročně konaná Ajvatovica, hromadná modlitba na poutním místě v blízkosti Bugojna. Více viz např. „Ajvatovica“, přistoupeno 20. 1. 2016, <http://mizbijeljina.ba/vijesti/ajvatovica/>.

obyvateli Bosny tak od začátku značně osciloval na pomyslné ose doktrinální přesnosti. Fine poukazuje na skutečnost, že lidový islám přebíral křesťanské i pohanské elementy a byl plný pověr. Role súfijů na podobu islámské praxe v Bosně se zde projevila tím, že podporovali udržování styků vesničanů - muslimů s jinověrci, včetně vzájemného navštěvování se během náboženských svátků.⁷ Většina Bosňanů tak praktikovala náboženství, které bylo značně vzdálené formálním náboženským institucím, a rituální akty převažovaly nad formální doktrínou.⁸

Je jisté, že islamizace Bosny nebyla náhlým úkazem, ale postupným procesem, jehož hlavní etapa probíhala do konce 16. století.⁹ Odhady počtu muslimů v osmanské Bosně se liší, ale například Riedlmayer uvádí, že to byla do 18. století více než polovina populace.¹⁰ Bosenští muslimové se v době osmanské nadvlády především identifikovali buď regionálně jako Bosňáci nebo jako Turci.¹¹ Označení se za Turka však není možné vnímat jako národnostní sebeurčení, nýbrž ztotožnění se s Osmanskou říší, se kterou bosenští muslimové byli propojeni prostřednictvím islámu a díky čemuž patřili k privilegované skupině.

⁷ U muslimů se stalo postupem času také velice populární uctívání hrobů svatých nebo předků. To sice vycházelo z křesťanské tradice, ale získalo to podporu súfijských misionářů, kterým inkorporace některých předislámských tradic do islámské praxe místních obyvatel pomáhala v nenásilném šíření víry. Je třeba podotknout, že taková praxe je v příkrém rozporu s islámskou doktrínou, kde jedinou uctívanou entitou je Bůh.

Vzájemné navštěvování svátostí bylo velice rozšířené v období socialistické Jugoslávie a přetrvává dodnes. Pozorováním jsem tento fenomén zaznamenal především u bosenské diaspory, ale setkal jsem se s ním i v Bosně.

⁸ John V. A. Fine. „The Various Faiths in the History of Bosnia,” in *Islam and Bosnia: Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-ethnic States*, ed. Maya Shatzmiller et al. (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), 8.

⁹ Francine Friedman, *The Bosnian Muslims: Denial of a Nation*, (Boulder: Westview Press, 1996), 18.

¹⁰ András Riedlmayer, „From the Ashes: The Past and Future of Bosnia's Cultural Heritage,” in *Islam and Bosnia: Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-ethnic States*, ed. Maya Shatzmiller et al. (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), 102.

Například Stoianovich uvádí, že již v roce 1530 bylo 54 % populace Bosny muslimy. Do začátku 17. století pak mluví o ¾ populace. Tyto čísla však odkazují ke starším a již zpochybněným tezím o násilné islamizaci, která probíhala hned od počátku osmanské nadvlády. V současnosti je historiky islamizace v Bosně prezentována jako pozvolnější proces. Viz Traian Stoianovich, *Balkan Worlds: The First and Last Europe*, (Armonk: Sharpe, 1994), 146.

¹¹ Ivo Banac, „Bosnian Muslims: From Religious Community to Socialist Nationhood and Postcommunist Statehood, 1918-1992,” in *The Muslims of Bosnia-Herzegovina: Their Historic Development from the Middle Ages to the Dissolution of Yugoslavia*, ed. Mark Pinson et al. (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 133.

1.2 Rakousko-Uherské období a institucionalizace náboženství

Po rakousko-uherské okupaci Bosny a Hercegoviny v roce 1878 se místní muslimové poprvé ocitli pod nemuslimskými vládci a ve spojení s vnějšími nacionálními tlaky ze strany Chorvatů a Srbů vyvstala nutnost formulovat vlastní identitu založenou na společném jmenovateli, islámu.

Islám v Bosně se pod Rakousko-Uherským patronátem objevil na úrovni ostatních náboženství. Ze základního kamene společnosti se stal pouze jedním z několika vyznání v do značné míry sekularizovaném systému a muslimové se z privilegované třídy stali pouhou náboženskou minoritou.¹² Ztráta postavení měla zásadní vliv na formulaci politiky muslimských elit.

Problémem se pro muslimské elity ukázalo být ignorantské a doktrinárně velice nepřesné praktikování islámu ze strany bosenských muslimů. Muslimští vůdci, kteří se lidovým islámem nikdy nezabývali, si uvědomili, že sekularizované školství ve spojení se státní správou katolického státu by mohlo vést ke konverzím muslimů ke katolictví a tudíž dalšímu slábnutí islámu v Bosně.¹³ Ve snaze uchránit svou náboženskou identitu a instituce¹⁴ proto velmi brzy po okupaci deklarovali věrnost rakousko-uherským úřadům. Strukturace bosenské muslimské komunity v nesuverénním náboženském společenství bez vlastních nacionálních aspirací se projevila na politických cílech bosenských muslimských vůdců, kteří se v období rakousko-uherské nadvlády soustředili na prosazení nezávislosti a chodu islámských institucí, ale i na tom, že se na konci 19. století začalo užívat slovo "Muslim" pro označení celé skupiny.¹⁵

Zájem bosenských muslimů o zachování svých náboženských institucí se protnul se zájmy Rakousko-Uherska. Bosenští muslimové neměli v dobách osmanské nadvlády

¹² Na základě sčítání lidu z roku 1879 bylo v Bosně 38 % muslimů, 42 % pravoslavných a 18 % katolíků. Viz Mark Pinson, „The Muslims of Bosnia-Herzegovina Under Austro-Hungarian Rule, 1878-1918,” in *The Muslims of Bosnia-Herzegovina: Their Historic Development from the Middle Ages to the Dissolution of Yugoslavia*, ed. Mark Pinson et al. (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 93; Juan Carlos Antúnez, „Wahhabism in Bosnia-Herzegovina,” 16.9.2008, přistoupeno 5. 1. 2016. http://www.bosnia.org.uk/news/news_body.cfm?newsid=2468.

¹³ Fine, „The Various Faiths,” 10.

¹⁴ Institucemi jsou myšleny např. mešity, maktaby a madrasy (islámské školy), 'ulamá' (islámští učenci), vakufy (islámské dobročinné nadace), islámské soudy aj.

¹⁵ Xavier Bougarel, „Bosnian Muslims and the Yugoslav Idea,” in *Yugoslavism: Histories of a Failed Idea, 1918-1992*, ed. Dejan Djokić et al. (London: Hurst & Company, 2003), 101.

žádnou zastřešující náboženskou instituci, jelikož celý systém byl teokratický a náboženští funkcionáři byli zároveň státními zaměstnanci. Po okupaci Rakousko-Uherskem se však taková instituce začala jevit jako potřebná, protože došlo k odstřížení od Osmanské říše a bylo zřejmé, že pozice Istanbulu bude s časem slábnout. Rakousko-uherská správa zase měla zájem na odpoutání svých nových poddaných od vlivu jejich osmanského patrona, který stále disponoval pravomocemi při jmenování islámských představitelů v Bosně, a tedy značnou duchovní autoritou. Proto již v roce 1882 vzniklo Islámské společenství v čele s reisu-l-ulemou Bosny, což bylo potvrzeno císařským dekretem.¹⁶ Tímto byla přenesena legitimita i povinnosti při správě náboženských otázek na lokální úroveň, přičemž do struktury Islámského společenství byly zařazeny 4 segmenty, 'ulamá', vakufy, vzdělávání a islámské soudy.¹⁷ Vznikla tak jednotná islámská autorita v Bosně, v jejímž čele stál reisu-l-ulema se sídlem v Sarajevu. Tato autorita měla mít do budoucna výhradní pravomoci ohledně všech záležitostí týkajících se islámu na území Bosny, která již nadále zůstala pod správou sekulárních režimů.

Rozsah autonomie a pravomocí Islámského společenství i jeho struktura v následujících dekadách však střídavě kolísaly v závislosti na aktuálním politickém dění. V prvním období od založení Islámského společenství do jeho chodu zasahovaly rakousko-uherské úřady. Proto se velice důležitým mezníkem pro bosenské muslimy stal rok 1909, kdy rakousko-uherský císař udělil muslimům plnou autonomii pro správu islámských náboženských a vzdělávacích činností. Muslimští vůdci v roce 1910 na oplátku uznali anexi Bosny Rakousko-Uherskem z roku 1908 a odpřisáhli věrnost říši.¹⁸ Uznání anexe je možné vnímat jako definitivní rozloučení se s Osmanskou říší, která po staletí legitimizovala bosenské muslimy na základě jejich náboženství. Potvrzením geografického a správního odtržení muslimové definitivně uznali svůj status náboženské menšiny v Bosně a Hercegovině. Klíčovým bodem identity i politiky

¹⁶ Hlavní představitel Islámského společenství v Bosně užívá titulu reisu-l-ulema. Je to ekvivalent pojmu veliký muftí, kterým se označuje nejvyšší islámská autorita na určitém území. Samotný pojem muftí označuje znalce islámského práva. Viz Bronislav Ostřanský, *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti* (Praha: Nakladatelství Libri, 2006), 61. V textu budu užívat výrazu používaného v bosenském jazyce, aby nedocházelo ke zmatkům. Zaprvé je titul reisu-l-ulema charakteristický pro bosenského velikého muftiho, a nemůže tak dojít k záměně za velikého muftiho jiné země. Zadruhé v Bosně není titulován jinak než reisu-l-ulema. Zatřetí je tak jasněji odlišen reisu-l-ulema od muftích jednotlivých bosenských správních celků v rámci Islámského společenství.

¹⁷ Dino Abazović, *Bosanskohercegovački muslimani između sekularizacije i desekularizacije* (Zagreb-Sarajevo: Synopsis, 2012), 63 - 67., Karčić, „Šta je to „islamska tradicija Bošnjaka“?“, 14 - 15

¹⁸ Pinson, „The Muslims of Bosnia,” 110.

muslimských vůdců tak do budoucna zůstala specifická bosenská islámská náboženská a kulturní tradice, která byla odtržením od zbytku muslimského světa dále zvýrazněna.

1.3 Intermezzo 1918 - 1990

Po vyhlášení Království Srbů, Chorvatů a Slovinců (SHS) vzniklo sjednocené Islámské náboženské společenství pro celé území nově vzniklého státního celku, byť nejsilnější pozici si v něm jako nejpočetnější komunita zachovali bosenští muslimové. Míra autonomie tohoto nového Společenství oscillovala v meziválečném období v závislosti na míře tlaku vyvíjeného nacionalistickými politikami ze strany Srbů a Chorvatů. Tyto tlaky se snažily muslimské politické elity vyvažovat mimo jiné snahou o zachování moci nad svými náboženskými záležitostmi. Velikým zásahem proto bylo zrušení autonomie pro správu islámských náboženských a vzdělávacích činností z roku 1909, ke kterému došlo roku 1930.¹⁹

V kontextu nacionalizačních tlaků početnějších a jasně etnicky vymezených národů se ve 30. letech objevila nábožensky konzervativní skupina vzdělané islámské mládeže, která v roce 1939 založila organizaci Mladí muslimové. Jejich hlavním přáním bylo vytvoření jednotného státu pro všechny balkánské muslimy.²⁰ Jejich primárním identifikačním rámcem byl islám ve své doktrinárně čisté formě, který přesahuje světské hranice. Chyběl u nich důraz na teritorium Bosny, jelikož z náboženského hlediska nebyly důležité hranice nýbrž celosvětová islámská komunita věřících (umma). Na rozdíl od většiny bosenských muslimů, která náboženství praktikovala velmi ledabyle a islám pro ně byl do značné míry kulturní tradicí, se tato nová skupina projevovala nábožensky konzervativně. Islám pro ně byl komplexním náboženstvím a světonázorovým systémem, který měl být aplikován ve všech aspektech života. Tito pan-islamisté hráli důležitou úlohu při reformulaci muslimské identity a islámského myšlení v Bosně v 90. letech 20. století, což uvidíme dále.²¹

¹⁹ Bougarel, "Bosnian Muslims," 102-103., „Formiranje i razvoj Islamske zajednice,” pristoupeno 21. 1. 2016. <http://www.islamskazajednica.ba/islamska-zajednica/339-islamska-zajednica/50-formiranje-i-razvoj-islamske-zajednice>.

²⁰ Xavier Bougarel, *Bosnian Islam since 1990: Cultural Identity or Political Ideology?* Convention annuelle de l'Association for the Study of Nationalities (ASN), duben 1999, New York, United States, 2.

²¹ Muhamed Filipović, jeden z nejvýznamnějších bosňáckých filozofů a propagátorů bosňácké islámské tradice ve 20. století, víze tohoto hnutí prezentuje v negativním světle, kvůli jejich snaze uměle islamizovat bosenské muslimy, o kterých si mysleli, že nejsou dostatečně dobří věřící. Snaha vrátit

Situace muslimů v Bosně byla během druhé světové války velice komplikovaná. V roce 1941 byla celá země inkorporována do nově vzniklého ustašovského Nezávislého státu Chorvatsko (NDH). Ustašovci si získali sympatie části prochorvatsky smýšlející elity, ale většina muslimské populace se k novému státu stavěla skepticky a časem se od něj odklonila, především kvůli brutalitě režimu. Část bosenských muslimů se postupně připojila ke komunistickým partyzánům, a tato tendence byla posílena množícími se dezercemi od ustašovců. Důvodem byla i skutečnost, že partyzáni začali během války z pragmatických důvodů podporovat tezi o muslimské skupinové svébytnosti. Ustašovci tak svojí asimilační politikou paradoxně přispěli k posílení muslimského národního uvědomění a následnému zformování národa Muslimů.²² To vše pod patronátem ateistické komunistické strany.

Komunisté ještě během války uznali Bosnu a Hercegovinu jako separátní teritoriální entitu, ale především uznali existenci Muslimů jako svébytné skupiny, byť nspecifikovali, zda se jedná o národ nebo náboženskou skupinu. Po skončení války došlo ke zpochybnění válečných slibů. Muslimský výbor byl v rámci Národně osvobozené fronty potlačen, v roce 1947 byly zakázány islámské soudy, znacionalizovány vakufy a zavřeny madrasy.²³ Tím byly odstaveny instituce tvořící páteř muslimské komunity. Mezi lety 1946 a 1949 navíc proběhla vlna zatýkání členů Mladých muslimů i Islámského náboženského společenství. Konzervativní panislamisté tak byli marginalizováni na několik desetiletí a struktura Islámského společenství podstatně oslabena.

Potlačení Islámského náboženského společenství a zákaz veřejného praktikování víry bylo výrazem komunistické ideologie, zároveň tím mělo dojít k potlačení jakýchkoliv projevů separatizujícího nacionalismu, jelikož příslušnost k náboženství

bosenským muslimům „pravou víru“ totiž dávala do střetu islám, který považovali za správný s islámem takovým, jaký ho tvořily dějiny na území Bosny. Tím vlastně vytvořili abstraktní obraz islámské víry a přišli do kolize s dějinným vývojem. Viz. Muhamed Filipović, „Islam u Bosni ili bosanski Islam“, 3. Díl, *Preporod*, Godina XXXVII, broj 1/843, 1. leden 2007, str. 26-27.

²² Petr Stehlík, „Bosna a Hercegovina v ideologii chorvatských Ustašovců,“ v *Bosna 1878-2008*: [sborník příspěvků z konference konané ve dnech 29.-30. 5. 2008 v Ústí nad Labem]. Ústí nad Labem: Univerzita J.E. Purkyně, Ústav slovansko-germánských studií FF UJEP, 2009 157-161. Muslim s velikým počátečním písmenem referuje ke jménu národa na rozdíl od malého počátečního písmena, které implikuje náboženskou afinitu.

byla v místních podmínkách spojená s národnostní identifikací.²⁴ Prohlášením Bosny za jednu ze šesti konstitutivních republik Jugoslávie však komunisté otevřeli cestu pro transformaci bosenských muslimů v moderní národ. Byly tím zatřeny případné chorvatské a srbské expanzionistické tendence a vznikl prostor pro krystalizaci Muslimské národní identity.²⁵ Ta však měla díky sekularizační politice charakter národní a nikoliv náboženský.

Vnitřní a vnější politické prostředí vedlo k uznání muslimů jako národa v roce 1968 a k jeho potvrzení ústavou z roku 1974. Nový národ měl nadále nést jméno Muslimové. Dženita Sarač-Rujanac podotýká, že mnozí bosenští intelektuálové „muslimského původu“ se v té době deklarovali jako Srbové a Chorvati a zavádění nového národa vnímali jako tlak vládnoucí elity na osobní identitu.²⁶ Problémy vyvstaly i se jménem nového národa. V roce 1970 bosenský historik Enver Redžić kritizoval označení Muslimové a propagoval užívání etnonyma Bosňáci s tím, že „nový národ musí mít své tradiční, správné jméno a ne jméno náboženské.“ Proti němu stál Atif Purivatra, významný muslimský intelektuál, který poukazoval na rozdíl mezi muslimstvím jako národnostní kategorií a islámem jako náboženskou kategorií.²⁷ Atif Purivatra a další stoupanci nového jména se vehementně snažili prokázat sekulární charakter etnonyma Muslim, aby nepopudili komunistickou vládu. Islámská ‘ulamá’ naopak podporovala nové jméno právě s ohledem na náboženskou konotaci. Uznání Muslimů jako národa bylo nicméně mezníkem v přechodu od kulturně-náboženské identity k národnostní, což bylo paradoxní, jelikož sekulární kategorie národa dostala náboženské jméno v době, kdy se systematicky pracovalo na omezení vlivu náboženství na životy občanů.

Fine tvrdí, že čtyři dekády komunistické vlády způsobily, že do roku 1990 byla bosenská společnost silně sekularizovaná a náboženství hrálo minimální roli v životě

²³ Bougarel, „Bosnian Muslims,” 106. Jediná madrasa, která byla ponechána v chodu, byla Gazi Husrevbegova madrasa v Sarajevu.

²⁴ Tone Bringa, „Islam and the Quest for Identity,” v *Islam and Bosnia: Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-ethnic States*, ed. Maya Shatzmiller et al. (Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2002), 33., 29.

²⁵ Bougarel, “Bosnian Muslims,” 106 - 107.

²⁶ Citováno z Dejan Jović, „Identified Bošnjaka/Muslimana,” *Politička misao* 50 (2013): 136. Dostupné z http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=164737&lang=en

²⁷ Ibid. 137.

většiny obyvatel. Slovo Muslim mělo především etnickou a nikoliv náboženskou konotaci a vzdělání Muslimové se předně vnímali jako Evropané a islámské hodnoty byly dle nich v rozporu s jejich sekulárním světonázorem.²⁸ S tím nelze úplně souhlasit. Ačkoliv bosenská společnost skutečně do vysoké míry sekularizovaná byla, nelze říct, že by se jí to týkalo jako celku. To dokládá sám Fine o pár řádků dále, když zmiňuje nábožensky konzervativnější obyvatele vesnic. Většina pozorovatelů²⁹ se navíc shoduje, že již v 70. letech 20. století opět začíná proces částečné islamizace společnosti, což je především dáváno do souvislosti s postupným slábnutím komunistické strany a socio-politickou liberalizací Jugoslávie, a s tím spojeným slením Islámského náboženského společenství. V jeho dikci docházelo k rekonstrukci stávajících mešit a stavění nových, zvýšil se počet publikací islámských děl i časopisů a v roce 1977 byla otevřena Islámská teologická fakulta v Sarajevu a ženská sekce Gazi Husrev-begovy madrasy. Na tyto procesy navázala vyšší míra veřejného praktikování náboženství v muslimské populaci. Jugoslávie navíc spolupracovala s muslimskými zeměmi třetího světa, a to i na vzdělávací úrovni, což vedlo ke zvyšujícímu se počtu mladých Muslimů studujících islámskou teologii v arabských zemích. Tito lidé tvořili jádro budoucí muslimské elity v Bosně a už od 80. let se snažili „očistit“ místní islámské tradice ovlivněné staletým kontaktem s jinými duchovními směry.

Tato rodící se elita přispěla k posílení pan-islámského hnutí. To se pomyslně začalo vracet již v 70. letech a jeho neformálním vůdcem se stal budoucí bosenský prezident Alija Izetbegović. Ještě během 80. let zastávali vrcholné pozice státu sekularizovaní komunističtí představitelé jednotlivých národů včetně Muslimů, ale od druhé poloviny dekády sílí nacionální rétorika. V prvních demokratických volbách v roce 1990 se již k moci dostaly nacionalistické strany. Většinu muslimských hlasů v Bosně získala Strana demokratické akce (SDA), v jejímž jádře bylo několik konzervativních muslimů v čele s Izetbegovićem. Ti postupně ovládli stranický aparát. Dříve marginalizovaná skupina se tak ocitla u moci a přispěla k rekonfiguraci identity bosenských muslimů i posílení pozice islámu během krizových 90. let.

²⁸ Fine, „The Various Faiths,” 12 - 13.

²⁹ Viz např. Bougarel, „Bosnian Islam,” 2; Antunez, „Wahhabism in Bosnia,” Bringa, „Islam and the Quest,” 29 - 32, Jović, „Identitet Bošnjaka”, 141 - 142.

1.4 Obroda islámu po roce 1990

Kulturní program SDA byl od počátku konzistentní a sestával z několika základních premis. Z jedné strany navazoval na „muslimskou afirmaci“ započatou v komunistickém období tím, že utvrdí všechny identitní atributy národa jako jsou jazyk³⁰, literatura a historie. Z druhé strany zde byla od počátku snaha upevnit pozici islámu v rámci národní identity.³¹ Představitelé SDA byli proto velice kritičtí k sekularizační politice komunistů, která dle nich brala Muslimům vědomí jejich kulturní identity, tedy identity dle představ konzervativců z SDA. Implementace tohoto islamizačního programu byla usnadněna etnickým charakterem války, která v Bosně probíhala mezi lety 1992 a 1995. Vnější tlak prakticky působil jako katalyzátor pro příklon muslimů k islámu, tedy k jejich tradičnímu identifikačnímu jmenovateli. Zde hrálo klíčovou roli Islámské společenství, které po desítkách let pod komunistickým tlakem konečně dostalo příležitost vymanit islám z domény pouhé kulturní tradice a vrátit mu jeho náboženský aspekt.³²

Snaha o islamizaci do značné míry sekularizovaných Muslimů probíhala v mnoha rovinách. SDA si během války prakticky monopolizovala moc v muslimských oblastech a vytvořila paralelní strukturu moci. Na důležité posty správy i armády byli dosazováni oddaní lidé a členové strany. Dokonce i nárok na přijetí humanitární pomoci byl často podmíněn účastí mužů na pátečních modlitbách a zahalováním žen.³³ Toto vše probíhalo v koordinaci s duchovními představiteli z Islámského společenství, které se snažilo o systematickou islamizaci samotného smyslu války. Útok na Muslimy byl interpretován jako křížová výprava a pasivita západních států byla v jejich dikci výrazem animozity vůči islámu.³⁴ K padlým muslimům se začalo referovat jako k

³⁰ S ohledem na to, že jazyk je jedním ze základních atributů národa, došlo během války ke standardizaci bosenského jazyka. Ten je nyní spolu s chorvatštinou a srbštinou oficiálním jazykem Bosny a Hercegoviny. Jeho existence je konstantně zpochybňována především Srby.

³¹ Bougarel, „Bosnian Islam,” 10.

³² V tomto místě je důležité říct, že v dubnu 1993 zasedal v Sarajevu Obnovitelský sněm Islámského společenství Bosny a Hercegoviny, kterým byla obnovena samostatnost této instituce, čímž se de facto rozpadlo celojugoslávské Islámské náboženské společenství. Také zde byla obnovena platnost náboženské autonomie obdržené v roce 1909. „Formiranje i razvoj Islamske zajednice,” pristoupeno 21. 1. 2016. <http://www.islamskazajednica.ba/islamska-zajednica/339-islamska-zajednica/50-formiranje-i-razvoj-islamske-zajednice>.

³³ Bougarel, „Bosnian Islam,” 33-36.

³⁴ Xavier Bougarel, „Death and the Nationalist: Martyrdom, War Memory and Veteran Identity among Bosnian Muslims,” v *New Bosnian Mosaic: Identities, Memories and Moral Claims in a Post-War Societies*, ed. Xavier Bougarel et al., (Aldershot: Ashgate, 2007). 170.

šahídům, mučedníkům víry. K islamizaci války i části Muslimů přispělo angažmá islámských států i jednotlivců během ozbrojeného konfliktu i po něm, o čemž bude pojednáno níže.

Pomyslným protnutím islamizačního a nacionalizačního tlaku bylo přejmenování národa Muslimů na Bosňáky v roce 1993. K tomu došlo jednostranným rozhodnutím politických špiček SDA, intelektuální elity a náboženských vůdců. Změna jména byla dána více faktory. Především hrál roli tlak intelektuálů, nový důraz muslimských elit na suverenitu národa, i pocit, že pro západní země je přijatelnější jméno Bosňáci než Muslimové.³⁵ Působení mezinárodního společenství, které mírové plány stavělo na tripartitním řešení konfliktu dle etnického klíče, přispělo k nacionalizaci Bosňáků i opuštění islámské rétoriky muslimských politických elit a ideovému příklonu k Západu. Tato redefinice identity byla stejně paradoxní jako ta z roku 1968. Tehdy byla sekularizovaná skupina označena náboženským etnonymem. Nyní byl do značné míry islamizovaný národ označen etnonymem sekulárním.

Ačkoliv islamizační tendence po válce značně opadly a muslimské politické elity volily již v posledních fázích války podstatně umírněnější rétoriku, dopad konfliktu na identitu bosenských muslimů byl značný. Zatímco v roce 1989 se dle průzkumu za věřící označilo 34 % dotázaných, v roce 2007 to již z průzkumu 500 respondentů bylo 82,6 % dotazovaných Muslimů/Bosňáků.³⁶ V reislamizaci společnosti přitom hrálo hlavní roli Islámské společenství.

1.5 Islámské společenství v Bosně a Hercegovině

Přijetím Ústavního rozhodnutí na zasedání Obnovitelského sněmu v dubnu 1993 přestalo existovat celojugoslávské Islámské náboženské společenství a bylo nahrazeno Islámským společenstvím v Bosně a Hercegovině, do jehož vedení byl zvolen Mustafa Cerić.³⁷ Ústavní rozhodnutí bylo pouze dočasným řešením během války, kterým si

³⁵ Jović, "Identitet Bošnjaka," 137, 145.

³⁶ Ibid., 149.

³⁷ Viz „Formiranje i razvoj Islamske zajednice,” pristoupeno 21. 1. 2016.

<http://www.islamskazajednica.ba/islamska-zajednica/339-islamska-zajednica/50-formiranje-i-razvoj-islamske-zajednice>.

prakticky bosenská část Islámského náboženského společenství unilaterálně uzurpovala moc na svém území, ve chvíli kdy již bylo zřejmé, že se Jugoslávie jako stát rozpadla. Dočasnosti odpovídá i její dvanáctistránkový rozsah.³⁸

Organizace Islámského společenství navazovala na předchozí tradici a byla upevněna přijetím Ústavy dne 26. 11. 1997. Ta definuje hierarchicky uspořádanou instituci, kde nejnižší správní jednotkou je džamaat, komunita čítající nejméně 100 domácností věřících. Několik džamaatů tvoří medžlis. Nad medžlisem se nachází muftiluk, kterých je v Bosně 8, a jedná se o nejvyšší správní oblast Islámského společenství v zemi.³⁹ V jejich čele stojí muftiové, kteří spolu zasedají v Radě muftiů, orgánu pro otázky víry, kterému předsedá reisu-l-ulema, nejvyšší představitel Islámského společenství. Ten zároveň stojí v čele Rijasetu,⁴⁰ nejvyššího administrativního orgánu celé instituce. Zákonodárným a zastupitelským orgánem je Sněm Islámského společenství, který mimo jiné volí reisu-l-ulemu a jednotlivé muftí. Pro kontrolu ústavnosti práce byl zřízen Ústavní soud. Nutno říct, že Islámské společenství se svojí činností neomezuje pouze na území Bosny a Hercegoviny, ale pod jeho náboženskou jurisdikci patří i správní jednotky v cizině, kde žijí Bosňáci.⁴¹

S ohledem na naše téma je důležité upozornit na několik bodů, které Ústava z roku 1997 obsahuje. V článku 2 se píše, že „autonomie Islámského společenství v Bosně a Hercegovině se zakládá na nábožensko-právních institucích bosenských muslimů z dob osmanské správy v Bosně.“ To je vůbec poprvé, kdy se ústava Islámského společenství odkazuje na dědictví Osmanské říše. Navazováním na tradici posledního chalífátu si Islámské společenství legitimizovalo svoji pozici, zároveň jasně

³⁸ Viz „Ustavna odluka Islamske zajednice republike Bosne i Hercegovine,“ přistoupeno 12. 10. 2015, http://www.islamskazajednica.ba/images/stories/Ustavi/Ustavna_odluka_iz_1993.g.pdf.

³⁹ Muftiluky mají sídla v Sarajevu, Travniku, Banja Luce, Zenici, Mostaru, Goražde, Tuzle a Bihaći.

⁴⁰ Rijaset je nejvyšším výkonným orgánem pro náboženské, vzdělávací, ekonomické, finanční, právní, administrativní a jiné činnosti Islámského společenství v Bosně a Hercegovině. Za tím účelem je rozdělen na několik odborů. Viz <http://rijaset.islamskazajednica.ba/>.

⁴¹ V současnosti mají po jednom muftím Srbsko, Chorvatsko, Slovinsko a Německo. Viz oficiální stránky Islámského společenství, <http://www.islamskazajednica.ba/>. Viz též „USTAV Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini,“ přistoupeno 12. 10. 2015, http://www.islamskazajednica.ba/images/stories/Ustavi/Ustav_IZ-e_iz_1997.pdf. Islámské společenství má i svůj vzdělávací systém, který byl po válce postupně rozšiřován. Před válkou fungovala v Bosně pouze jedna madrasa a jedna islámská fakulta. V současnosti je to 6 madras na území Bosny, a po jedné v Záhřebu a Novém Pazaru, dále Fakulta islámských studií v Sarajevu, a tři pedagogické akademie (Zenica, Bihać, Novi Pazar). Společenství také vydává periodika *Glasnik*, *Preporod* a *Novi Muallim*, spravuje Gazi Husrev-begovu knihovnu a disponuje i vydavatelstvím islámské literatury El-Kalem.

zasadilo své kořeny do osmanského kulturního okruhu, což je zdůrazněno pozicí tohoto článku na samotném začátku Ústavy. Článek 3 říká, že „Islámské společenství v Bosně a Hercegovině je nedílnou součástí ummy.“ Zde je zřejmá snaha po desetiletích izolace deklarovat svoji islámskou povahu, která se neomezuje na pouhou tradici, ale je založena na skutečné přináležitosti k víře a k islámskému světu. Článek 4 stanovuje, že „struktura orgánů a institucí Islámského společenství v Bosně a Hercegovině a její činnost jsou založeny na Koránu a sunně Mohameda, islámské tradici Bosňáků a požadavcích doby.“ Toto je nejkontroverznější část celé Ústavy a budeme se jí věnovat v další pasáži. Konečně, v článku 8 je řečeno, že „v interpretaci a aplikaci ‘ibádátských⁴² islámských povinností v Islámském společenství se aplikuje hanafijský madhab.“ Tím se opět jasně stanovuje přináležitost k islámskému dědictví formovaného za dob Osmanské říše.

Nutno podotknout, že válka v 90. letech měla na Islámské společenství destruktivní dopad. Z předválečných 1144 mešit a masdžidů⁴³ jich bylo zničeno či poškozeno 832. Také došlo ke zničení 405 jiných vakufských objektů na území Bosny a Hercegoviny a o život přišlo 102 funkcionářů Islámského společenství. V neposlední řadě bylo „etnickými čistkami“ vyhnáno 537 džamaatů.⁴⁴ Přesto představitelé Islámského společenství v Bosně a Hercegovině hráli během konfliktu klíčovou roli při mobilizaci bosenských muslimů nepolevující činností na poli náboženském, ale s ohledem na svoji propojenost s SDA, i politickém, a v neposlední řadě přímou účastí svých členů v bojových akcích i na poli válečném. Zapojení Islámského společenství probíhalo na všech úrovních, od imámů jednotlivých mešit šířících učení islámu mezi lidmi, ale i bojujících se zbraní v ruce, až po instituce Islámského společenství v čele s Rijasetem, jehož role byla značně politizována, čímž se z náboženského administrativního tělesa stalo prakticky národním buditelem.

Na politizaci činnosti Islámského společenství se zasloužil především jeho vůdce, Mustafa Cerić, který byl jedním ze spoluzakladatelů SDA a stál v čele

⁴² ‘ibádát označuje povinnosti člověka ve vztahu k Bohu, které jsou definovány islámským právem. Viz. Ostřanský, *Malá encyklopedie*, 237.

⁴³ Termín masdžid se v Bosně užívá pro označení mešity bez minaretu.

⁴⁴ „Podsjećanje na 614 džamija porušenih u BiH,“ *Aljazeera*, 7. 5. 2014, přistoupeno 3. 2. 2016, <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/podsjećanje-na-614-dzamiya-porusenih-u-bih.>, Ahmet Alibašić,

Islámského společenství až do roku 2012. Postupně se stal nejhlasitějším propagátorem bosňáctví jako národnostního konceptu v poválečné Bosně, přičemž sebe stavěl do role neoficiálního ochránce národa Bosňáků.⁴⁵ To vedlo mnohé pozorovatele k názoru, že se „po většinu času choval více jako politik než náboženský vůdce.“ Rijaset mu sloužil jako mocenský rámec, s pomocí kterého instrumentoval válku a dějiny Bosňáků a při každé příležitosti využíval viktimizační narativ srebrenické genocidy,⁴⁶ kvůli čemuž byl velice polarizující osobou sklízející kritiku jak z řad Islámského společenství, tak mimo něj. Je indikativní, že po skončení svého mandátu v Islámském společenství kandidoval v roce 2014 na pozici bosňáckého zástupce v tříčlenném prezídiu Bosny a Hercegoviny, přičemž obdržel pouze 4,5 % hlasů a skončil až na 6. místě.⁴⁷ Dále v práci uvidíme, že s ohledem na Cerićovovu politiku při výkonu funkce reisu-l-ulemy a délku jeho mandátu, se jednalo o klíčovou postavu pro námi zkoumané téma.

1.6 Islám v Bosně nebo bosenský islám?

Ve 4. článku Ústavy z roku 1997 se píše, že „Struktura orgánů a institucí Islámského společenství v Bosně a Hercegovině a její činnost jsou založeny na Koránu a sunně Mohameda, islámské tradici Bosňáků a požadavcích doby.“⁴⁸ Předmětem debat se staly dva poslední body této věty. V ústavě nikde není řečeno, co přesně znamená „islámská tradice Bosňáků“ a co jsou to „požadavky doby,” což ponechávalo široký

„Militantni ekstremisti: HARIDŽIJE NAŠEG DOBA,“ *Preporod*, Godina XL, broj 14/928, 15. 7. 2010, str. 12-14.

⁴⁵ Je nepřehledné množství výstupů i konkrétních činů Ceriće dokládajících toto tvrzení. V roce 2011 stál u zrození Bosňácké akademie věd a umění (Bošnjačka akademija nauka i umjetnosti, BANU), byť existuje Akademie věd a umění Bosny a Hercegoviny (ANUBiH). Ve stejném roce stál u vzniku Světového Bosňáckého kongresu, v jehož čele nyní stojí. Viz <http://www.bnfondacija.org/site/>.

Viz též Žana Kovačević, „Cerić: Protiv Bošnjaka se vodi psihološki rat“, *Radio Slobodna Evropa*, 23. 2. 2012,

http://www.slobodnaevropa.org/content/ceric_protiv_bosnjaka_se_vodi_psiholoski_rat/24494203.html.

Šefko Hodžić, „Bosnom vlada neka nevdlijiva „cma ruka““, rozhovor s Mustafou Cerićem, *Preporod*, Godina XXXII, broj 11/732, 1. 6. 2002, 4., „Mi Bošnjaci smo stvarna mjera i europske tolerancije i europskog morala i europske demokracije“, rozhovor s Mustafou Cerićem, *Preporod*, Godina XXVIII, broj 1/627, Januar 1998, 6-8.

⁴⁶ Darko Tanasković, „Mustafa Cerić: Svi reisovi džihadi“, *Preporod*, Godina XL, broj 15/929, 1. srpen 2010, str. 32-33., Eldin Hadžović, „Islamska zajednica je sve osim Rijaset“, rozhovor s Rešidem Hafizovićem, *Dani* br, 641, 6. 11. 2009.

⁴⁷ „Utvrdeni rezultati općih izbora 2014 godine,” 27. 10. 2014, přistoupeno 17. 9. 2015,

<https://www.izbori.ba/Utvrdjeni2014/Finalni/PredsjednistvoBiH/Default.aspx>.

⁴⁸ Viz Islamska zajednica, „Ustav islamske zajednice,“ *Islamska zajednica u Bosni a Hercegovini*, přistoupeno 20. 8. 2015, <http://www.islamskazajednica.ba/component/content/article?id=43:ustav-islamske->

prostor pro interpretaci i teologické střety. Zařazení obou termínů po bok Koránu a sunny Mohameda, stavebních kamenů islámu, přitom nasvědčovalo význam, který jim byl přikládán muslimskými náboženskými elitami v poválečné Bosně.

Islámské společenství během válečných let obohatilo svůj charakter. Jak bylo naznačeno v předchozím textu, nejednalo se již pouze o náboženskou instituci, ale do značné míry i instituci politickou a národotvornou. Islámská tradice Bosňáků mimo jiné implikovala existenci jasně vymezeného národa Bosňáků, na jehož tradici navazuje činnost Islámského společenství. To zároveň čerpalo z této tradice svoji náboženskou legitimitu.

„Požadavky doby“ se dle specialisty na islámské právo Fikreta Karčiće vztahují k samotné struktuře a činnosti Islámského společenství, kde by institucionalizace islámu měla být taková, aby odpovídala na výzvy, které kladou dějiny před muslimské společenství. Toho může být docíleno pouze „tvůrčím převáděním do reality principů a norem obsažených v pramenech a opíráním se o akumulovanou tradici.“ Tím způsobem může být muslimům poskytnut návod jak žít islám „ted' a tady.“⁴⁹ Nutno dodat, že reakce na požadavky doby, ke kterým se Islámské společenství zavázalo, zároveň implikuje flexibilitu instituce, která dokáže muslimy důstojně vést současností a není pouhým reliktem 19. století, navíc zdecimovaným desetiletími strávenými v socialistické Jugoslávii a několikaletou válkou.

Hlavní příčinou potřeby zdůraznit svoji náboženskou identitu a deklarovat připravenost reagovat na současnost však byla dána vývojem na náboženském poli. Po konci socialismu se bosenští muslimové opět stali součástí světové muslimské komunity. Půlstoletá komunistická kontrola náboženství a izolace zdejších muslimů měla značný vliv na charakter islámského myšlení i praxi muslimů. Teprve postkomunistické obnovení náboženských práv a svobod ukázalo, že kontinuita náboženského života Bosňáků nebyla přerušena, ale že u lidí došlo k částečnému zapomenutí tradičních obrazců víry, což otevřelo prostor pro nekritické přijímání nových podob náboženské praxe. Bosna byla najednou otevřená proudění z islámského světa a její obyvatelé se dostali do kontaktu s různými islámskými intelektuálními,

společenskými, i politickými hnutími.⁵⁰ Nové interpretace islámu nutně vedly i ke střetům mezi myšlenkovým proudem přicházejícím z islámského světa a původními bosenskými muslimy, jak těmi sekularizovanými, tak praktikujícími víru „bosenským způsobem.”⁵¹ Proto bylo nutné v rámci zachování vlastní identity, ale i pozice a legitimacy Islámského společenství, trvat na tradici islámu v Bosně a zároveň hledat způsoby, jak těmto výzvám doby čelit.

Dle Ahmeta Alibašiće, docenta Fakulty islámských nauk Univerzity v Sarajevu, bylo „povědomí o naší tradici v roce 1992 mnohem menší než dnes. Na tradici se začne trvat až ve chvíli, kdy se setkáte s jinými kulturami. Bez přítomnosti té kultury (arabské islámské, pozn. autora) to u nás nebylo tématem.”⁵² Jak dále v textu uvidíme zavádění pro Bosnu netradičních, puritánských interpretací islámu, které mají kořeny v arabské kultuře, hrálo klíčovou roli pro diskurz o specifčnosti islámu v Bosně v rámci Islámského společenství, což se odráželo i v jeho působení.

V takovémto prostředí se začalo hojně operovat s pojmy jako „islám v Bosně,” „bosenský islám,” „tradiční bosenští muslimové” a „islámská tradice Bosňáků.”⁵³ Ač bylo často referováno k jednotlivým specifikům islámu v Bosně, uceleněji byl definován až na přelomu let 2006 a 2007 Fikretem Karčićem a Muhamedem Filipovićem v sérii článků zveřejněných v *Preporodu*.

Karčić, ve svém textu konstatoval, že termín „bosenský islám” „může být užitečný jako nástroj sociologické analýzy, nikoliv však pro představování normativního učení náboženství.” Jinými slovy tím „nemůže být myšlen nějaký specifický druh islámu se zvláštními zdroji, ale chápání a praxe islámu” v Bosně.⁵⁴ Sám

⁴⁹ Fikret Karčić, „Šta su to „zahtjevi vremena“?”, *Preporod*, Godina XXXVII, broj 2/844, 15. leden 2007, str. 7.

⁵⁰ Šaćir Filandra, *Bošnjaci nakon socijalizma: O bošnjačkom identitetu u postjugoslavenskom dobu* (Sarajevo, Zagreb: BZK „Preporod”, Synopsis:2012), 404 - 405.

⁵¹ Nepřekonanou analýzou praktikování islámu „bosenským způsobem” zůstává práce norské kulturní antropoložky Tone Bringy. Viz Tone Bringa, *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*, (Princeton: Princeton University Press, 1995).

⁵² Rozhovor autora s Ahmetem Alibašićem dne 16. 3. 2016, Sarajevo, Bosna a Hercegovina.

⁵³ Letmé prolistování *Preporodu*, periodika Islámského společenství, dosvědčí vysokou frekvenci užívání těchto termínů jak ze strany novinářů, tak muslimských intelektuálů a ‘ulamá’.

⁵⁴ Fikret Karčić, „Šta je to „islamska tradicija Bošnjaka“?”, *Preporod*, Godina XXXVI, broj 23/841, 1. 12. 2006, str. 14-15.

Karčić užil termín, který ve své ústavě použilo i Islámské společenství, tedy „islámská tradice bosňáků“ a identifikoval 6 jejích znaků.

Zaprvé, islám se v Bosně rozšířil v době osmanské nadvlády, což určilo základní charakteristiky islámského učení a praxe. Osmanská říše na území Bosny rozšířila sunnitský směr islámu, přičemž oficiální nábožensko-právní školou byl v Osmanské říši hanafijský madhab. V procesu šíření islámu hrály důležitou roli súfijské řády, které byly v souladu s islámským právem.⁵⁵ Zadruhé, Bosna patří do osmansko-turecké kulturní oblasti, kterou charakterizuje silná centrální vláda, institucionalizovaná pozice islámských 'ulamá', dominantní postavení hanafijského madhabu, užívání nebo silný vliv tureckého jazyka a kultury. Zatřetí, do tradice bosenských muslimů byly inkorporovány prvky předosmanské praxe místních obyvatel, které byly v souladu s islámským právem, jako například modlení se na poutních místech. Čtvrtým elementem je tradice islámského reformizmu, který se v Bosně objevuje v reakci na přechod Bosny a bosenských muslimů z orientálně-islámské do evropské civilizace na konci 19. století. Odpovědi na nové výzvy západní modernity, které sebou přinesla rakousko-uherská okupace a následná anexe Bosny, byly mimo jiné hledány v islámském reformizmu, tedy snaze najít modus vivendi mezi islámskou praxí a modernitou. Pátým bodem je tradice institucionalizace islámu v podobě Islámského společenství. Posledním bodem je zkušenost s praktikováním islámu v sekulárním státě, která měla nemalý vliv na jeho podobu.⁵⁶

Karčićeva definice je svým způsobem shrnutím základních okruhů islámské tradice bosňáků a rámcem, ve kterém se islám v Bosně praktikuje. To však neznamená, že „tradiční bosenský muslim“ dodržuje islámskou praxi v úplnosti, tak jak ji předepisuje hanafijský madhab sunnitského islámu. Příkladem je skutečnost, že většina balkánských muslimů, které Ahmet Alibašić definuje jako tradiční, „se jako muslimové rodí a chodí do mešity dvakrát do roka.“⁵⁷ Ačkoliv tedy během války a v období po ní

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Bez ohledu na madhab je jedním z pilířů islámu povinnost modlit se pětkrát denně. Úmyslné vynechávání modliteb je vnímáno jako hřích. Selektivnost v praktikování náboženství je především viditelná u konzumace alkoholu a vepřového masa. Většina tradičních bosenských muslimů, které autor této práce pozoroval, odmítá konzumovat vepřové maso, alkohol si však dopřávají. Citace viz Ahmet Alibašić, „Dr. Ahmet Alibašić - Muslims of the Balkans: Current Situation and Challenges Ahead,“ přistoupeno 10. 12. 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=waw6bI0DXG4>.

význam náboženství v Bosně vzrostl, pro většinu bosenských muslimů zůstal islám spíše zdrojem tradice a kultury. Příkladem toho může být i oslava Bajramu nebo jiných náboženských svátků, které jsou slaveny stejně, jako většina Evropanů křesťanské tradice slaví Vánoce nebo Velikonoce, kdy převládá spíše sociální než náboženský aspekt.⁵⁸ Toto je do značné míry dáno dědictvím socialistické sekularizace a Islámské společnosti se dlouhodobě snaží omezení islámu na pouhou tradici zvrátit.

Muhamed Filipović se ve svém pojednání o islámské tradici v Bosně soustředil na historicko-teritoriální realitu bosenských muslimů. Zdůraznil skutečnost, že islám existuje 1400 let a s měnící se dobou a prostředím se musí i on přizpůsobovat konkrétním podmínkám svého působení ve světě.⁵⁹ K tomu dochází jeho pronikáním do tradic a obyčejů rozličných kultur, které nejsou původně islámské, ale islám je asimiluje a zahrnuje do systému svých základních hodnot. Tyto tradice se liší a tím dochází k viditelnému odlišení islámské praxe u různých národů.⁶⁰ Filipović tedy nemá na mysli změnu v normativním charakteru náboženství, nýbrž v aspektu kulturním a tradičním. Filipović prezentuje dějiny islámu v Evropě jako konstantní útlak ze strany křesťanské části kontinentu. Právě zde se dle něj projevuje velikost víry bosenských muslimů, kteří přese všechny nepřízně dějin dokázali zůstat v rámci muslimské, jakkoliv redukované, identity. Filipović je proto velice kritický k hnutím jako jsou Mladí muslimové či wahhábité, kteří se snaží tradiční praxi změnit kvůli její zdánlivé věroučné nedostatečnosti. Pokusy těchto hnutí opravovat velice životaschopnou muslimskou identitu a praxi zaváděním pro Bosnu cizích a protichůdných náboženských obyčejů se proto jeví jako nesmyslné.⁶¹ Filipović tedy dává důraz na kulturologický aspekt náboženství tak, jak bylo praktikováno na určitém území během určité doby, a odmítá existenci jedné správné a všeobjímající náboženské praxe. Jinými slovy pětisetletá tradice islámu praktikovaného v Bosně je pro tuto konkrétní oblast jediná správná a umělé zásahy jsou nežádoucí.

⁵⁸ Juan Carlos Antunez Moreno, „Foreign influences in Islam in Bosnia and Herzegovina since 1995“, (ISEEF: Sarajevo, 2010), 36.

⁵⁹ Muhamed Filipović, „Islam u Bosni ili bosanski Islam“, 1. Díl, *Preporod*, Godina XXXVI, broj 23/841, 1. 12. 2006, str. 16-17.

⁶⁰ Muhamed Filipović, „Islam u Bosni ili bosanski Islam“, 3. Díl, *Preporod*, Godina XXXVII, broj 1/843, 1. 12. 2007, str. 26-27.

⁶¹ *Ibid.*

Islámské společenství z výše představené tradice čerpalo legitimitu, a i proto se stalo jejím největším propagátorem a ochráncem. To se také stalo největším třecím bodem mezi bosenskými muslimy reprezentovanými Islámským společenstvím a novými puritánskými výklady islámu zhmotněnými stoupenci wahhábismu, jejichž rigidní a ahistorická interpretace náboženství odmítá možnost jakéhokoliv obohacení víry, která je již pevně dána koránem a sunnou Muhammeda, stejně jako odmítá možnost uzpůsobování islámské praxe „potřebám doby.“ Zde je třeba zdůraznit, že laxní přístup k víře a omezování islámu na pouhou tradici spojené s vynecháváním normativního aspektu víry není kritizováno pouze wahhábity, ale i představiteli Islámského společenství. To se tak v 90. letech ocitlo v lehce paradoxní situaci. Svým angažmá během války a v poválečném období se stalo klíčovou národotvornou institucí a jako takové muselo tradici svého národa pěstovat. Jako náboženská instituce zase muselo dbát na správnost islámské praxe. Tyto dvě oblasti však nebyly vždy v souladu, což stěžovalo pozici Islámskému společenství a dělalo z něj snadnější cíl pro kritiky ze všech stran, včetně wahhábítů.⁶²

⁶² Sledování poválečného tisku je v tomto ohledu skutečně výmluvné. V liberálních médiích (Slobodna Bosna, Dani, Oslobođenje) nezdídka zaznívala kritika, že Islámské společenství se snaží uměle

2. Wahhábismus

2.1 Vznik a vývoj wahhábismu

Pojem wahhábismus⁶³ označuje puritánskou náboženskou doktrínu založenou na učení islámského reformátora Muhammada ibn Abdulwahhába (1703 - 1792), který se narodil a působil v Nadždu, centrální oblasti Arabského poloostrova, jenž v té době patřil pod svrchovanost již chřadnoucí Osmanské říše. Abdulwahháb dospěl k názoru, že islám a islámská společnost jsou již delší dobu v úpadku, což dával za vinu odklonu od původní víry, především zaváděním novot (bid'a) do náboženské praxe.⁶⁴ Mezi novoty spadalo vše, co se za staletí existence islámu přidalo k praxi muslimů z doby proroka Mohameda v 7. století. Sem se řadilo například uctívání mrtvých, hrobů a světců, modlení se k Bohu přes prostředníky, nošení amuletů, víra v magii a věšdecké schopnosti aj.⁶⁵

Abdulwahháb se při hledání odpovědi na (pro něj) nežádoucí novoty opřel o učení Ibn Hanbala, islámského učenice z 9. století, který je zakladatelem jedné ze čtyř právních škol v rámci islámského práva, hanbalovského madhabu. Ten trvá především na doslovném výkladu Koránu a sunny Mohameda⁶⁶ odmítá jakékoliv cizí vlivy (např. řeckou logiku), odmítá novoty a klade důraz na prvotní, čistou formu islámu z doby jeho vzniku.⁶⁷ Je proto vnímán jako nejvíce puritánský ze všech madhabů a na pomyslné stupnici islámských právních škol je nejvzdálenější výše zmíněné škole hanafijské.

islamizovat společnost. Z wahhábítských kruhů (např. časopis SAFF) přicházela naopak obvinění z upřednostňování bosňáctví před islámem.

⁶³ Wahhábismus/saláfismus představuje velice komplexní fenomén, který má skoro třisetletou historii. Autoři, kteří se na něj specializují, se liší nejen v jeho interpretaci, ale i v náhledu na jeho historický vývoj a odlišení jeho jednotlivých proudů. Tato práce proto nebude zabíhat do detailů jeho vývoje a doktrinárních odlišností, ale představí jen základní charakteristiky, které jsou nezbytné pro kontext našeho tématu. Pro více k wahhábismu/saláfismu viz především Pavel Ťupek, *Salafitský islám* (Praha: Academia, 2015), Luboš Kropáček, *Islámský fundamentalismus* (Praha: Vyšehrad, 1996), Ondřej Beránek, *Saúdská Arábie: Mezi tradicemi a moderností* (Praha: VOLVOX GLOBATOR, 2007).

⁶⁴ Harun Karčić, „Islamic Revival in Post-Socialist Bosnia and Herzegovina: International Actors and Activities“, *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 30, No. 4, December 2010, 525.

⁶⁵ Ťupek, *Salafitský islám*, 88 - 89.

⁶⁶ Sunna je souborem výroků a skutků proroka Mohameda a tvoří spolu s Koránem základní kameny islámského práva. Viz např. Luboš Kropáček, *Duchovní cesty islámu* (Praha: Vyšehrad, 2015), 47 - 48.

Abdulwahhábovou odpovědí na úpadek islámské společnosti tak bylo volání po návratu muslimů k původnímu islámu, čehož mělo být docíleno následováním příkladu proroka Muhammeda a řádně vedených předků (as-salaf as-sálih),⁶⁸ čímž byly myšleny první tři generace muslimů. Důraz Abdulwahhábova učení na následování těchto prvních generací řadí jeho učení do doktríny, která je známá jako salafija. Doslovné následování Koránu, sunny a prvních muslimů, bez interpretativního vkladu jednotlivce, je zde spojené s odmítnutím jakéhokoliv pokroku v islámském myšlení a praxi, ke kterým během staletí existence islámu došlo, za předpokladu, že není v souladu s wahhábským učením. Konečným cílem bylo žít ve společenském systému absolutně založeném na islámském právu.

Zakladatel wahhábismu nevynikal jako veliký myslitel a teologie byla v jeho učení okrajovou záležitostí. Hlavní důraz byl kladen na dodržování náboženských povinností a výše zmíněný boj proti uctívání čehokoliv kromě Boha. To vycházelo z důrazu na islámské učení o samojedinosti boží (tawhíd) a zákazu přidružení čehokoliv k Bohu (širk). Dodržování islámských zákonů bylo přísně vynucováno, včetně aplikace drakonických trestů při jejich porušení. Ideologie se postupně vyvíjela a s časem byl více zdůrazněn i názor, že vůči nevěřícím a novotářům ve víře má být projevována nenávisť a nepřátelství,⁶⁹ byť nepřátelství se vůči nim projevovalo od počátku a v duchu puritánského výkladu pramenů islámu vedlo k výbojům, které jeho následovníci podnikali v přesvědčení, že jen oni jsou následovníci pravé víry a jejich povinností je její šíření. To se především dotklo představitelů súfismu a ší'itů, které Abdulwahháb považoval za novotáře, a tudíž za nevěřící či odpadlíky od víry, což mu při šíření jeho učení dávalo legitimitu pro jejich likvidaci.

Wahhábismus by pravděpodobně upadl v zapomnění, kdyby nenašel oporu ve světské moci Muhammada ibn Saúda, zakladatele dynastie Saúdu, která byla stvrzena v roce 1744 dohodou, ve které si vzájemně přísahali věrnost, aby „byť i zbraněmi nastolili vládu Božího slova a očistili islám od všech inovací.“ Tím byl zrozen svazek mezi

⁶⁷ Kropáček, *Islámský fundamentalismus*, 37.

⁶⁸ Beránek, *Saúdská Arábie*, 38. Snaha přiblížit se ctnostným předkům se projevuje i vnějším vzezřením, které vychází z doslovného vnímání islámských pramenů. Muži tak pěstují dlouhé vousy se zastříženými kníry a jejich oblečení nesmí přesahovat kotníky. Ženy zase musí mít zahalený i obličej nošením nikábů. Vzájemný kontakt mužů a žen navíc podléhá přísným pravidlům. Viz Ivan Cvitković, *Moj susjed musliman* (Zagreb: Školska knjiga, 2011), 247 - 248.

rodinou Saúdů a wahhábiským učením, který trvá dodnes. Dohoda byla výhodná pro obě strany, jelikož Saúdům dávala věrné následovníky a nábožensky legitimizovala jejich výboje, zatímco stoupencům Abdulwahhába umožňovala šířit jejich interpretaci islámu. Aliance získávala na síle, v roce 1802 vyplenila svatá města ší'itů Nadžaf a Karbalu, kde došlo k masakru tisíců jejich obyvatel, převážně ší'itů. Mezi lety 1804 a 1806 dobyli i svatá města Mekku a Medinu a očistili je od všeho, co pokládali, že je v nesouladu s jejich interpretací islámu. Byla zničena mauzolea a hrobky druhů Mohamedových, zakázána činnost súfijských řádů, opět došlo k zabíjení muslimů. Těmito činy se dostali do přímého střetu s osmanským sultánem, pod jehož svrchovanost Mekka a Medína nominálně patřily, a kterého pokládali následovníci wahhábismu za ochránce nesprávného islámského učení a novot, především kvůli blahosklonnému přístupu Osmanů vůči působení různých súfijských řádů. Vzpouza byla Osmany uhašena v roce 1818 a tím i skončilo první království Saúdů. Během 19. století bylo království opět obnoveno a zase potlačeno, až nakonec v roce 1932 vznikl třetí Saúdský stát, který existuje dodnes.⁷⁰

Zakladatel třetího království, Abdalazíz ibn Saúd, který vládnul až do své smrti v roce 1953, se taktéž opřel o wahhábiskou ideologii, zároveň však využil střet zájmů rozpadající se Osmanské říše a Britského impéria. Roku 1915 došlo k podpisu smlouvy mezi rodem Saúdů a britskou administrativou, kde Britové uznali jejich nezávislost a zaručili finanční subvence a pomoc v případě napadení. Tato dohoda a počáteční podpora Británie dodnes vede mnohé kritiky wahhábismu a Saúdského vlivu v zahraničí k tvrzení, že se jedná o britské špiony.⁷¹ S tímto obviněním se později setkáme i v Bosně.

Od 60. let 20. století začíná docházet k celosvětovému šíření wahhábismu, který se tak z lokálního jevu stal globálním fenoménem. Za účelem jeho šíření byly zřízeny četné státní i polostátní misijní, osvětové a charitativní instituce. To bylo umožněno

⁶⁹ Ťupek, *Salafitský islám*, 84, 94 - 95.

⁷⁰ Vladimíra Janková, *Wahhabism in the Balkans. The Case Study of Bosnia and Herzegovina* (Praha: Karlova univerzita, Fakulta sociálních věd, Institut politologických studií, Katedra politologie, 2014), 91 s. Vedoucí diplomové práce PhDr. Vít Střítecký, M. Phil., Ph.D, 50., Muhamed Jusić, „Islamistički pokreti: vodič kroz ličnosti, dogadaje i ideologiju“, Dil 1., *Preporod*, Godina XXXVI, broj 13/831, 1. červenec 2006, str. 40.

Beránek, *Saúdská Arábie*, 16.

⁷¹ Jusić, „Islamistički pokreti,” 40.

rapidním zbohatnutím Saúdské Arábie prodejem ropy, což bylo dále zvýrazněno ropným boomem v 70. letech. Od 60. let lze identifikovat několik hlavních příčin, které vedly Saúdskou Arábii k vývozu své interpretace islámu. Zaprvé došlo na středním východě v 60. letech k turbulentním změnám na ideologickém poli. Ke slovu se začal hlásit panarabský nacionalismus, který byl ztělesněn násirismem v Egyptě a baasismem v Sýrii a Iráku. Obavy ze sekulárního nacionalismu vedly saúdské vůdce k pevnějšímu přimknutí se k islámu za účelem obrany legitimacy své vlády a následné šíření panislámského poselství mimo své hranice. Druhým momentem, který tento trend ještě zesílil, byla Íránská islámská revoluce v roce 1979. Írán jako vyspělá země s většinovou ší'itskou populací představoval největšího politického a ideologického protivníka Saúdů. Islámská revoluce hrozila posílením ší'itského aktivizmu ve světě, ale i v samotné Saúdské Arábii, což vedlo k posílení pozice islámu doma a zároveň zvýšení úsilí při šíření wahhábismu ve světě za účelem oslabování vlivu ší'ismu. Poslední klíčovou mezinárodněpolitickou událostí byla invaze Sovětského svazu do Afghánistánu v roce 1979. Saúdové začali aktivně podporovat islámské militanty, mudžahedíny, vedoucí ozbrojený džihád⁷² proti Sovětskému svazu, především prostřednictvím svých charitativních organizací. Kromě vývozu své ideologie zde hrála roli skutečnost, že posílení pozice wahhábitského učení a jejich 'ulamá', ke kterému v té době docházelo v Saúdské Arábii, vyvolávalo střet mezi ideály tohoto hnutí a realitou v zemi. Saúdové byli čím dál více kritizováni radikálním křídlem v rámci wahhábitské komunity, že monarchie již dlouho nepředstavuje model islámského státu. Byl zde zřejmý rozpor mezi nedostižným ideálem wahhábitského učení a realitou materiálního přepychu, ve kterém žila saúdská společnost, především pak královská rodina. Tenze mezi wahhábitskými radikály a politickým vedením Saúdské Arábie byla proto uvolňována mimo jiné podporou džihádu, čímž docházelo k odlivu nejextrémnějších elementů ze země. Tento trend poté pokračoval i při válkách v Bosně a Čečensku v 90. letech.⁷³

⁷² V tomto kontextu je džihádem myšlen ozbrojený boj za víru. Ačkoliv v dnešním mediálním diskurzu převažuje tento výklad džihádu a nese negativní konotaci, je třeba napomenout, že samotný význam slova se překládá jako „vynaložení úsilí.“ Tím je myšleno „nasazení všech sil pro nábožensky motivovanou humanitu, proti liknavosti a pasivitě,“ jak jej definuje Luboš Kropáček. Pro mnohé muslimy je džihádem např. „činnorodá práce při výstavbě vlasti.“ Viz Kropáček, *Duchovní cesty*, 114 - 116.

⁷³ Ťupek, *Salafitský islám*, 110 - 112, 144., Ondřej Beránek a Pavel Ťupek, *Dvojitá tvář islámské charity* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008), 81, 90. Tato pasáž se také opírá o rozhovor, který jsem vedl s profesorem Danem Chirotem z University of Washington 1. 12. 2014 v Seattlu.

Problémy pramenící z pnutí mezi postupnou modernizací, kterou podporovala královská rodina, a nespokojenými představiteli ortodoxní 'ulamá' se projevy v 90. letech, kdy došlo k zřejmému rozčlenění stoupců wahhábismu na několik skupin. Tou dobou byl velikým muftím Saúdské Arábie Ibn Baz, který je často prezentován jako poslední skutečná autorita celého hnutí. Problematická se v tomto období stala především jeho fatwa (dobrozdání), kterou povolil umístění několika set tisíc amerických vojáků na území Saúdské Arábie během invaze do Iráku. Pobyt nevěřících v Saúdské Arábii byl pro mnohé wahhábity nepřijatelný.⁷⁴ Výsledkem tenzí v rámci hnutí došlo k jeho štěpení.

Muhamed Jusić, bosenský islámský teolog, identifikoval čtyři základní frakce, které postupně vznikly v rámci wahhábismu. Zprv je to oficiální proud, tradiční konzervativní saláfité. Opírají se o podporu vládnoucí rodiny, za což jí poskytuje náboženskou legitimitu. Tato skupina je výrazně apolitická a vůči militantním saláfítům, mezi které se řadil Usáma bin Ládín, je kritická. Druhou skupinou jsou reformní saláfité, kteří užívají největší podporu jak v království tak mimo něj a propagují islamizaci společností cestou postupných reforem, výchovy a vzdělávání. Staví se proti užívání násilných metod a jejich postoje se konstantně vyvíjejí. Třetí proud označuje Jusić za „džihádisty legálního džihádu.“ Jedná se o militantní křídlo saláfizmu představující boj jako náboženskou povinnost každého muslima, ale pouze tam kde jsou muslimové napadeni a nepřítel je jasně definován. Poslední, nejextrémnější, křídlo wahhábismu se vyvinulo pod vlivem militantních extrémistických hnutí z Egypta, kdy na afghánském válečném poli a v tréninkových táborech od 80. let začal být kombinován saláfitský náboženský konzervatismus s praxí takfíru, tedy prohlašování muslimských jednotlivců i komunit za nevěřící či odpadlíky od víry.⁷⁵ Do této skupiny je možné zařadit teroristické skupiny jako je Al-Káida nebo ISIS.

Jak vidíme, wahhábismus prošel během své existence genezí, byť sama jeho podstata je založena na odmítání vývoje a strohém odkazování na idealizovanou

⁷⁴ Muhamed Jusić, „Islamistički pokreti: vodič kroz ličnosti, dogadaje i ideologiju“, Dil 2., *Preporod*, Godina XXXVI, broj 14-15/832-833, 15. červenec 2006, str. 39.

⁷⁵ Muhamed Jusić, „Ko su „vehabije“ uhapšene u Gomjoj Maoči“, *Preporod*, Godina XL, broj 4/918, 15. 2. 2010, str. 14-15.

Dle islámského práva je trestem pro muslima, který odpadne od víry smrt. Obvinění muslima z bezvěrectví je tedy velice vážný čin a při prokázání křivosti obvinění je trestán smrtí.

minulost. Mnozí autoři se shodují v konstatování, že hrubost beduínského ambientu, ve kterém učení Abdulwahhába vzniklo, mělo přímý vliv na hrubost řešení, která přinášelo.⁷⁶ Tato řešení přitom nelze vytrhávat z kontextu prostředí, tradice a doby, ve kterém byla přinášena, a ve kterém původně působila. Problematickým se jeví až přenos tohoto velice rigidního učení na nová území, na kterých je taková tradice islámu cizí.

2.2 Wahhábismus v Bosně

S myšlenkami wahhábismu se dostali bosenští muslimové poprvé do kontaktu s tím, jak začalo docházet k postupné liberalizaci poměrů v Jugoslávii od konce 60. let a na střední východ putovali studenti na islámské univerzity. Jedním z příkladů může být prominentní člen Islámského náboženského společenství Ahmed Smajlović, který obdržel doktorát na Univerzitě al-Azhar v Egyptě. Po otevření Islámské teologické fakulty v Sarajevu roku 1977 zde byl jmenován profesorem islámské věrouky a mimo jiné do svých hodin zařadil téma reformismu Abdulwahhába. Smajlovićovy reformní názory se však omezovaly na výuku a byly „opatrné a mírné.“⁷⁷

Adnan Silajdžić, profesor na Fakultě islámských studií v Sarajevu, tvrdí, že ačkoliv v této době nelze hovořit o přijímání wahhábismu bosenskými studenty, je třeba si uvědomit, že interpretace islámu, které v té době přišly do Bosny především s absolventy univerzit v Mekce a Medíně, byly blízké wahhábitskému vnímání člověka a společnosti a vzdělávací instituce Islámského společenství přes tento fenomén v důsledku nedostatečně vyvinutého společenského myšlení přecházely. Ještě před válkou tedy došlo k prvnímu průniku wahhábitských myšlenek do muslimského prostředí Bosny a Hercegoviny.⁷⁸ Silajdžićem zmiňovaná nedostatečná vyvinutost společenského myšlení v této době je dle nás eufemismem pro konstataci, že Islámské společenství bylo desetiletími izolace ve značném myšlenkovém vakuu, kde nezanedbatelná část

⁷⁶ Viz např. Muhamed Imara, „Sagledavanje termina i ideje „selefa“ i „selefizma““, *Preporod*, Godina XLVI, broj 4/1062, 15. unor 2016, str. 31-34.

⁷⁷ Ahmet Alibašić, „Traditional and Reformist Islam in Bosnia and Herzegovina“, *C-SIS WORKING PAPER N°2*, Sarajevo 2003, University of Cambridge: Centre of International Studies, 6.

⁷⁸ „Prof dr. Adnan Silajdžić: Vehabizam u BiH će biti još snažniji i agresivniji,“ rozhovor s Adnanem Silajdžićem, *Oslobođenje*, 11. 11. 2006. Dostupné na <http://www.zeriislam.com/artikulli.php?id=884>. Přistoupeno 25. 9. 2015.

imámů měla pouze velmi omezené náboženské znalosti, především pak v oblasti jiných interpretací islámského práva a věrouky, než byly praktikovány v Bosně.⁷⁹

Ke zvratu došlo až v samotném průběhu války. Od jejího začátku se v Bosně začaly angažovat humanitární organizace z islámských zemí, nejvíce ze Saúdské Arábie a jiných bohatých států Zálivu. Některé z nich v duchu své dosavadní politiky kromě humanitární pomoci financovaly i bojovníky, vojenské poradce a náboženské misionáře z islámských zemí, především občany Saúdské Arábie, Egypta, Alžírsko, ale i jiných států, kteří přijeli pomoci svým bosenským souvěrcům v boji. Mezi nimi bylo i značné množství veteránů z války v Afghanistanu, včetně členů Al-Káidy.⁸⁰

Dodnes se přesně neví, o kolik lidí se jednalo. Odhady se pohybují v rozmezí 600 a 5000 lidí, přičemž přicházeli postupně a zpočátku působili neorganizovaně.⁸¹ Některé z nich od počátku začali provozovat misionářskou činnost, při které docházelo k šíření wahhábítského učení. V duchu jejich puritánského výkladu islámu se těmto misionářům bosenští muslimové jeví jako nedostateční, „komunističtí“ věřící, kteří v lepším případě do islámské praxe inkorporovali veliké množství novot a v horším byli věřícími jen dle jména. Proto bylo třeba je vrátit na „správnou víru“. To bylo pro valnou většinu původních muslimů urážlivé, jelikož žili s vědomím pětisetleté islámské tradice, kterou se nepodařilo zlomit ani během několika desetiletí komunistické vlády a proti cizímu tlaku se postavili značně odmítavě. Přesto zde byla i část lokální muslimské populace, která na výzvy slyšela a přidala se do jejich řad. V roce 1993 tak mimo jiné

⁷⁹ V tomto období byl stále značný počet imámů v mešitách, kteří měli pouze střední islámské vzdělání z madrasy. Dle Esada Bajiče, imáma Císařské mešity (Careva džamija) v Konjici, tak byla úroveň náboženského povědomí i v řadách 'ulamá' neslavná. Rozhovor autora s Esadem Bajičem dne 23. 3. 2016, Konjic, Bosna a Hercegovina.

⁸⁰ V Bosně během války působil značný počet takových organizací a škála jejich činností byla značná, od poskytování jídla a léků, přes vydávání náboženské literatury wahhábítské provenience až po financování bojovníků a dodávky zbraní. Po válce též byly činné při rekonstrukci náboženských staveb, poskytování stipendií na studium islámských věd v arabských zemích, financování škol, kulturních center i sirotčinců. Odhaduje se, že pouze Saudi High Commission for Relief of Bosnia and Herzegovina, která byla založena v roce 1993 jako oficiální organizace saúdské vlády na výběr a distribuci humanitární pomoci pro Bosnu, vybrala 600 milionů amerických dolarů. Detailněji viz výše zmíněnou práci Vladimíry Jankové a především pak Beráněk a Ťupek, *Dvojitá tvář islámské charity*, 122 - 127.

⁸¹ Bosňácké zdroje mají tendenci počet islámských dobrovolníků snižovat, zatímco především srbští autoři mají tendenci čísla nadhodnocovat. Harun Karčić, „Islamic Revival in Post-Socialist Bosnia and Herzegovina: International Actors and Activities“, *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 30, No. 4, December 2010, 526., International Crisis Group. „Europe Bosnia's Dangerous Tango: Islam and Nationalism.“ *Briefing N°70* (26 February 2013), 14. Přístupeno 15. 9. 2015, <http://www.crisisgroup.org/en/regions/europe/balkans/bosnia-herzegovina/b070-bosnias-dangerous-tango-islam-and-nationalism.aspx>.

vznikla jednotka El Mudžahid, jenž byla zařazena do struktury převážně bosňácké Armády Bosny a Hercegoviny a působila v oblasti střední Bosny, přičemž sídlila ve městě Zenica. V ní působilo několik stovek cizích bojovníků, ale i několikanásobně větší počet bosenských muslimů.⁸²

Arabští bojovníci sebou přinesli do Bosny i ideologické rozdíly v rámci wahhábítské interpretace islámu. Muhamed Jusić hnutí El Mudžahid ideologicky řadí do proudu „džihádistů legálního džihádu,“ přičemž v Bosně se v době války nacházeli i někteří členové Al-Káidy radící se do extrémnější takfírské odnože hnutí. Ti nesouhlasili s vizí islámského boje pod hlavičkou multietnické Armády Bosny a Hercegoviny, jejímž deklarovaným cílem byl boj za demokraticky organizovanou společnost. Vedení El-Mudžahid se však podařilo zabránit dodatečné radikalizaci své ideologie.⁸³ Přesto i v jeho vizi zůstávalo jako konečný cíl nastolení společnosti založené na islámském, nikoliv sekulárním právu.

Bosenští muslimové se tak ocitli v úplně novém rámci islámského myšlení a ideologických sporů v rámci něho samotného. Islamizace probíhající od 70. let se v Bosně soustředila především na nejzákladnější otázky islámské praxe jako je dodržování modliteb, půstu, poskytování almužny nebo abstinence od alkoholu.⁸⁴ S příchodem wahhábítského učení do Bosny však byla zpochybněna samotná tradice bosenských muslimů vycházející z hanafijského madhabu, předislámských zvyků, specifického vývoje islámu v Bosně, ale i života stráveného v rámci sekularizované evropské civilizace. Dle Filandry tak byla hlavním důsledkem wahhábismu redukce bosňácké kulturní identity mezi jeho stoupenci, ke které docházelo dekontextualizací islámu od bosenského duchovního a tradičního dědictví.⁸⁵

⁸² Karčić například uvádí, že se jednalo o 200 Arabů a 500 - 600 Bosňáků. Tento údaj však vychází z rozhovoru s Adnanem Pezou, členem této jednotky a jedním z největších poválečných propagátorů wahhábismu v zemi, takže ho nelze brát za plně věrohodný. Věrohodné a přesné číslo členů jednotky El Mudžahid nikdy nebylo zveřejněno. Srov. Dženana Karup, „Kuran je náš ustav“, rozhovor s Adnanem Pezou, *Dani*, br. 72, 30. 3. 1998, Dostupné na <https://www.bhdani.ba/portal/arhiva-67-281/72/tekst172.htm>, přistoupeno 7. 10. 2015., Ivan Cvitković, *Moj susjed musliman*, 249 - 250.

⁸³ Jusić, „Ko su „vehabije“,“ 14 - 15.

⁸⁴ Ahmet Alibašić, „Traditional and Reformist Islam,“ 19.

⁸⁵ Filandra, „Bošnjaci nakon socijalizma,“ str. 413.

O shrnutí výtek vůči islámské tradici Bosňáků se postaral hlavní náboženský misionář oddílu El Mudžahid, Alžířan Imad Al-Misri, který v roce 1993 pomocí dotace od kuvajtské Organizace pro obrodu islámského myšlení (bosensky „Organizacija preporoda islamske misli“) vydal v Travniku pamflet pod názvem Shvatanja, koja trebamo ispraviti (Chápání, která potřebujeme změnit).⁸⁶ Al-Misri zde zkritizoval celou řadu elementů v životě bosenských muslimů, které interpretoval jako novotářské a tudíž nesprávné. V samotné náboženské praxi byl například odmítnut způsob praktikování modliteb,⁸⁷ dávání almužny, určování začátku a konce postního měsíce Ramadánu, ale i v Bosně populární tradice slavení dne narození proroka Mohameda (mawlud) nebo modlitby na poutních místech. Zdůrazněna byla i další wahhábská témata jako povinnost žen zakrývat si obličej a mužů nosit dlouhé vousy, či zákaz kouření a hudby. Al-Misri nevynechal ani „lidské zákony, které nahradily pravou víru,“ mezi které zařadil demokracii, patriotizmus nebo nacionalismus, a označil všechny, kdo jim holdují, za nevěřící. V závěru textu pak vyzval bosenské imámy, aby následovali pravou víru a vyvarovali se všem tureckým novotám. Tímto přímo konfrontoval autoritu Islámského společenství, které bylo ochráncem tureckého islámského dědictví.

Al-Misri přitom měl ze své pozice hlavního misionáře El Mudžahidu veliký dosah. Hećimović tvrdí, že jeho čtyřicetidenním náboženským kurzem, který byl podmínkou pro vstup do oddílu, prošlo do konce války na 2000 Bosňáků. Al-Misri navíc vedl během války 19 neoficiálních madras a po válce pokračoval v misionářské činnosti a to do roku 2001, kdy byl deportován do Alžírska, které ho stíhalo za terorismus.⁸⁸

Nabízí se otázka, co vedlo některé Bosňáky k přijetí myšlenek a interpretací z blízkého východu, jejichž referenčním rámcem jsou slovy Fikreta Karčiče „jednostranné a ahistorické, někdy tradicionalistické nebo předmoderní interpretace islámského práva,“ které byly do Bosny přenášeny nekriticky, bez znalostí společenských věd, dějin

⁸⁶ Esad Hećimović, *Garibi: Mudžahedini u BiH 1992 - 1999* (Zenica: Fondacija Sina, 2006), 44. Pamflet je dostupný zde: <http://dzihad.freeservers.com/contact.html>. Přistoupeno 15. 10. 2016.

⁸⁷ Tím je myšlena odlišnost v technickém provedení modlitby, jako je např. poloha rukou a nohou při modlení atd.

⁸⁸ Esad Hećimović, „Ljeto kada su hapsili mudžahide“, *Dani*, br. 222, 7. 9. 2001. Dostupné na <https://www.bhdani.ba/portal/arhiva-67-281/222/t22204.shtml>. Přistoupeno 17. 10. 2015.

Bosny a Hercegoviny a pohybů v současném světě, a mezi nimiž se nacházely i extrémistické pohledy, které negují legitimitu sekulárních států a sekulárního práva.⁸⁹

Ačkoliv jde o složitý socio-psychologický problém, můžeme v nejobecnější rovině identifikovat několik základních příčin přijetí wahhábítského učení během války, i v období po ní. V první rovině jde o skutečnost, že náboženští misionáři, kteří toto učení přinesli a rozvíjeli v bosenském prostředí, měli náboženské vzdělání pocházející nejčastěji ze Saúdské Arábie, dost často ze svatých měst Mekky a Medíny a měli tedy auru učenců „vzdělaných na zdroji“ islámu.⁹⁰ Hećimović dále zmiňuje i samotnou sílu náboženského přesvědčení zahraničních bojovníků, kteří se účastnili nejnebezpečnějších operací během konfliktu a stali se pro některé Bosňáky hrdiny.⁹¹

Dino Abazović, sociolog náboženství z Fakulty politických nauk Univerzity v Sarajevu, v tomto kontextu zmiňuje několik dalších rovin, které hrály svou roli v přijímání „pro Bosnu nezvyklého způsobu praktikování islámu.“⁹² Předně se jedná o dědictví války, která měla za následek obří ztráty na životech a majetku i zhroucení morálních hodnot, což vytvořilo podmínky vhodné pro zvyšování religiozity. V poválečných letech došlo k vytvoření velice nespravedlivé a výlučné společnosti, kde veliký počet mladých a vesměs chudých muslimů neměl možnost participace ve společenských procesech, z čehož vznikl pocit frustrace a potřeba hledat alternativy.⁹³ Poválečné prostředí kromě toho vytvořilo atmosféru společenské dezorientace a nejistoty, kde náboženství vracelo jistotu a řád a pomáhalo „vyrovnat se se stresem.“ Svým způsobem se tak jednalo o snahu vyřešit sociální problémy náboženskými prostředky. Abazović dále zmiňuje velice častou podmíněnost získávání humanitární pomoci od organizací z islámských zemí Zálivu, kdy například příjem pomoci byl u

⁸⁹ Fikret Karčić, „Alternativne islamske grupe između šerijata i sekularnog prava“, *Islamska scena u Bosni i hercegovini*, Dvodnevni naučni kolokvij, Fakulteta islámských nauk 5. - 6. 7. 2011, Sarajevo, 61. Dostupné na http://www.kas.de/wf/doc/kas_29771-1522-1-30.pdf?111219135413, přistoupeno 12. 2. 2016.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Esad Hećimović, „Iza zatvaranja kvazi islamskih institucija stoje najviši politički vjerski i politički autoriteti,“ *Ljiljan*, 5. 3. 1997, 16 - 17.

Fanatická odvaha, se kterou šli zahraniční bojovníci do boje s vírou, že jsou v rukou Božích, se dostala do obecného povědomí. Viz též rozhovor autora s Esadem Bajićem dne 23. 3. 2016.

⁹² Následující pasáž je založena na rozhovoru autora s Dinem Abazovićem z 22. 3. 2016, Sarajevo, Bosna a Hercegovina. Citace jiných autorů budou uvedeny.

⁹³ N1 Pressing, „N1 Pressing: Sanin Musa i Šacir Filandra (29. 2. 2016),“ rozhovor se Šacírem Filandrou, *N1 Pressing*, přistoupeno 10. 3. 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=UioytrASms>.

některých z nich podmíněn zahalováním dívek. Především zchudlá rurální populace přitom byla na dodávkách potravinové pomoci a služeb od těchto charitativních organizací závislá.⁹⁴

Svůj podíl na radikalizaci náboženského projevu u části společnosti neslo i samotné Islámské společenství. Jak bylo řečeno výše, jeho vedení za války přispělo ke značné politizaci činnosti této instituce. Ta se zpočátku, slovy Abazoviće, více „zabývala vyšší politikou, globálními otázkami, než otázkami každodenního života lidí, kteří byli ve většině případů více či méně ponecháni vlastnímu osudu.“ S tím souhlasí i Filandra konstatováním, že značná část lokálních imámů, materiálně i společensky dobře situovaných a politicky navázaných na vládnoucí systém, „nebyla a nemůže být vzorem mladému člověku.“ Zatímco wahhábité „prosazovali své přesvědčení zacílené na výstavbu islámské společnosti, (...) tradiční bosenští ‘ulamá’ se více zabývali politikou a svým společenským statutem.”⁹⁵

Válka byla ukončena podpisem Daytonské dohody v prosinci 1995. V článku 3 této smlouvy bylo stanoveno, že všichni zahraniční bojovníci musí opustit zemi do konce roku 1996. Ačkoliv většina odešla, neznámý počet cizinců v Bosně zůstal a obdržel občanství uzavřením manželských svazků s místními muslimkami, úplatkem úředníků nebo jako uznání za pomoc při obraně země.⁹⁶

Wahhábitské učení, byť menšinový fenomén, se již v té době pevně uchytilo v bosenské společnosti. Koncem roku 1995 vznikla iniciativou bývalých členů oddílu El Mudžahid Aktivna islamska omladina (AIO), která se stala hlavní wahhábitskou organizací v poválečné Bosně a Hercegovině. Především mezi lety 1997 a 1999 zažívala AIO zlaté období, během kterého vydávala wahhábitskou literaturu, začala publikovat časopis SAFF, který je dodnes aktivní, pořádala letní kempy, „kurzy šaríí“ a značné množství přednášek po celé Bosně a Hercegovině, s cílem indoktrinovat lokální

⁹⁴ Kerem Öktem, „New Islamic actors after the Wahhabi intermezzo: Turkey’s return to the Muslim Balkans“ (University of Oxford: European Studies Centre, December 2010), 19.

⁹⁵ Šaćir Filandra, „N1 Pressing.“ Filandra, *Bošnjaci nakon socijalizma*, 410.

⁹⁶ Na stranu mudžahedínů se v tomto ohledu postavili tehdejší bosenský prezident Alija Izetbegović, který však později řekl, že to byla chyba. Vlado Azinović, *Al-Kai’da u Bosni i Hercegovini: Mit ili stvarna opasnost?* (Sarajevo: Radio Slobodna Evropa, 2007). Dostupné z http://www.slobodnaevropa.org/specials/al_kaida/08_strani_dobrovoljci_i_misionari_u_daytonskoj_bih.htm. Přistoupeno 13. 5. 2015.

muslimskou populaci. Odhaduje se, že v této době měla AIO několik tisíc členů a sympatizantů z řad bosenských muslimů.⁹⁷ Nutno dodat, že AIO působila mimo institucionální rámec Islámského společenství.

AIO byla sponzorována ze strany islámských charitativních organizací, což v novém tisíciletí skončilo. Ukončení finanční podpory mělo dvě hlavní příčiny. Zaprvé se AIO začala přiklánět k arabským disidentům v rámci wahhábíského hnutí, kteří byli kritičtí k oficiálnímu proudu propagovaného Saúdskou Arábií. Zadruhé došlo po teroristických útocích z 11. září 2001 k policejním razím na celou řadu humanitárních organizací, při kterých byly zmrazeny jejich bankovní účty. AIO se tak dostala do složité finanční situace a v roce 2006 byl ohlášen konec její činnosti.⁹⁸

Od druhé poloviny 90. let tak můžeme říct, že úlohu při šíření wahhábismu přebrali Bosňáci, byť stále za podpory zahraničních organizací. Zde měli svou úlohu i bosenští studenti islámské teologie, kteří dostávali stipendia na studium islámských univerzit, především v Saúdské Arábii, a po jejich skončení se vraceli do Bosny.⁹⁹ Ačkoliv byl wahhábismus pro bosenskou tradici cizí element, už byl prakticky domestikován a přímý vliv zahraničních zemí byl především po roce 2001 minimalizován.

Problematickým faktem se v novém tisíciletí stala skutečnost, že v bosenském, ale i světovém, mediálním a akademickém diskurzu bylo dlouhou dobu přehlíženo, nebo i záměrně ignorováno, že wahhábismus již delší dobu není monolitním fenoménem. Kontroverzní byla především tendence téma wahhábismu konstantně sekuritizovat a analyzovat ho především jako bezpečnostní hrozbu. Zjednodušující teze Stephena Schwartze, že „ne každý muslim je sebevražedný atentátník, ale každý sebevražedný atentátník je wahhábita“¹⁰⁰ se stala často opakovanou frází, jenž přitom

⁹⁷ Antunez Moreno, „Foreign influences,” 38.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Rozhovor autora s Esadem Bajićem dne 23. 3. 2016.

Dle údajů z roku 2002 studovalo islámská studia v zahraničí 292 studentů. Z toho jich bylo pouze v Saúdské Arábii 107. Dále to bylo 8 v Pákistánu, 28 v Íránu, 34 v Jordánsku, 1 v Libanonu, 40 v Egyptě, 60 v Sýrii, 11 v Turecku, 1 v Kuvajtu a 2 v Libyi. Ve stejném období studovalo v Bosně na vyšších a vysokých islámských školách 509 studentů. Viz Muharem Omerdić, „Vjersko-prosvjetni kadar Islamske zajednice danas,” *Novi Muallim*, god. III, br. 8, Sarajevo, 2002., str. 92-93.

¹⁰⁰ Stephen Schwartz, *The Two Faces of Islam: The House of Sa'ud from Tradition to Terror* (New York: Doubleday, 2002).

vedla k přehlédnutí apolitičnosti a odmítání terorismu u značného počtu dnešních následovatelů tohoto učení.

V prostředí Bosny na tento fakt detailněji upozornili islámští teologové Muhamed Jusić a Ahmet Alibašić v roce 2010. Muhamed Jusić ve svém článku pro Preporod, reagoval na největší policejní akci v historii poválečné Bosny, při které bylo ve wahhábítské vesnici Gornja Maoča zatčeno několik představitelů radikálního křídla hnutí vedeného Nusretem Imamovićem. Ti byli obviněni z podněcování k rasové a náboženské nenávisti, narušování ústavního pořádku a ohrožování teritoriální integrity Bosny a Hercegoviny. Jusić upozornil na chybnost homogenizování celého hnutí a aplikoval své dělení wahhábismu, jež představil ve stejném periodiku o čtyři roky dříve a jež jsme citovali v předchozí kapitole.

Jusić připomněl, že od války prošlo wahhábítské hnutí v Bosně ideologickou přeměnou. K tomu došlo vlivem vnitřních okolností v bosenské společnosti, ale především děním v mateřském hnutí v Saúdské Arábii. Část příslušníků AIO, která vystudovala islámská studia v arabském světě, přijala myšlenky reformního wahhábismu a vzdala se radikálnějších militantních názorů, jež si odnesla z řad oddílu El-Mudžahid. Pro tuto přeměnu bylo důležité i vědomí konce války a nutnosti najít nový ideový základ udržitelný v mírovém prostředí. Bosenští wahhábíté tak začali přijímat (na své poměry) liberálnější postoje a otevřeně odsuzovat terorismus ve jménu islámu. Proces „dedžihadizace“ přitom byl dlouhý a postupný a „se zřídka výjimkami prošel skoro bez povšimnutí.“¹⁰¹ Přesto byl zaznamatelný i vnějším pozorovatelem, například sledováním časopisu SAFF, který postupně v novém miléniu podstatně umírnil svoji rétoriku ve srovnání se začátky v druhé polovině 90. let. Tento proces vyústil v uznání autority Islámského společenství částí wahhábítů a vstupu do jeho řad.

Situace se postupem času zkomplikovala, protože se někdy od poloviny první dekády nového tisíciletí začaly objevovat malé skupiny wahhábítů kritizující tuto liberalizaci, jako například skupina kolem výše zmíněného Nusreta Imamoviće. Ti šli ideologicky ještě dále než „džihadisté legitimního džihádu“ a snažili se probudit ducha

internacionálního džihádu, čímž se ideově zařadili do stejného proudu jako Al-Káida, tedy takfírských saláfítů, kteří mimo jiné prosazují neslučitelnost demokratického společenského uspořádání s normami islámu a prohlašují demokraticky řízené společnosti za odpadlíky od víry.¹⁰² Tato skupina je v přísné opozici vůči islámské tradici Bosňáků a Islámskému společenství.¹⁰³

K viditelnému tříštění došlo i v rámci této nejextrémnější frakce, a to v reakci na dění v Sýrské válce od roku 2011, které se v současnosti účastní několik set bosenských občanů. Nusret Imamović, bývalý neoficiální vůdce wahhábitské komunity ve vesnici Gornja Maoča, který v současnosti bojuje v Sýrii v řadách Fronty al-Nusra, napsal v srpnu 2014 otevřený dopis, kde kritizoval teroristickou organizaci Islámský stát a vyzýval bosenské muslimy, aby se do jeho řad nepřidávali.¹⁰⁴ Na Imamovićova slova pak ve svém kázání kriticky reagoval nový vůdce stejné wahhábitské komunity, Husejn Bilal Bosnić.¹⁰⁵ Tento nejčerstvější rozkol mezi proponenty znepřátelených skupin islámských militantů v Sýrii má dle nás původ především v mocenských bojích těchto skupin, avšak analýza tohoto fenoménu by si zasloužila samostatný výzkum.

Výše zmíněný text Ahmeta Alibašiće zase reagoval na teroristický útok v bosenském městě Bugojnu z června 2010, který provedl Haris Čaušević, osoba mediálně prezentovaná jako wahhábita. Ve svém článku se Alibašić s Jusićem rozešel v terminologické rovině, ale stejně jako on se snažil upozornit na problematičnost nekritického užívání slova wahhábita pro označování militantních islamistů. Pro Alibašiće je v první rovině problematická absence jasné definice tohoto pojmu v

¹⁰¹ Muhamed Jusić, „Ko su „vehabije“ uhapšene u Gornjoj Maoči?“, *Preporod*, Godina XL, broj 4/918, 15. 2. 2010, 14-15.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Islámské společenství je např. prezentováno jako nástroj v rukou Ameriky nebo represivní orgán komunistického typu. Její současný reis-u-ulema je vykreslován jako prošíitský muftí atd. Z předešlého textu je zřejmé, že toto jsou ve wahhábitské rétorice velice závažné urážky implikující odpadlictví od víry. Viz webové stránky putvjernika.com, známý portál extrémistické frakce wahhábitů. Sanel A., „Obavezno pročitati: Nevjerovatna sličnost između Titove i današnje “Islamske zajednice Bosne i Hercegovine”!“, *Put vjernika*, 19. 1. 2016, přistoupeno 20. 3. 2016, <http://putvjernika.com/obavezno-procitati-nevjerovatna-slicnost-između-titove-i-danasnje-islamske-za-jednice-bosne-i-hercegovine/>.

¹⁰⁴ „Pismo Nusreta Imamovića: Neovisno svjedocenje fitni u Siriji“, *Put vjernika*, Přistoupeno 14. 1. 2016. <http://putvjernika.com/pismo-nusreta-imamovica-neovisno-svjedocenje-fitni-u-siriji/#>.

¹⁰⁵ Na videu je zřetelně vidět vlajka Islámského státu, která visí za Bosnićem. Viz „Hutbom na pismo: Bilal Bosnić poručio Nusretu Imamoviću da je pogriješio što je pisao protiv Bagdadijevog hilafeta“, Přistoupeno 14. 1. 2016. http://saff.ba/hutbom-na-pismo-bilal-bosnic-porucio-nusretu-imamovicu-da-je-pogrijesio-sto-je-pisao-protiv-bagdadijevog-hilafeta/#.VpsCV_ldW83.

Bosně.¹⁰⁶ To bylo a dodnes je, byť v menší míře, dáno především značnou volností, se kterou se termín používá. Mnohdy jsou jako wahhábité etiketováni i konzervativnější věřící, kteří přitom nevybočují z tradice islámu v Bosně. Výraz je často instrumentalizován senzacechtivými médii či politiky usilujícími o politické body. Situace je navíc komplikována skutečností, že samotní stoupenci této interpretace islámu odmítají označení wahhábita jako urážlivé a sami se raději nazývají jednoduše muslimy, byť neodmítají ani pojmenování saláfité.¹⁰⁷

Alibašić v další části textu rozvíjí tezi o neadekvátnosti označování násilných extrémistů za wahhábity. „Přijmeme-li tento pojem jako legitimní pro označení saúdského saláfismu, (...) tak (je třeba mít na paměti, pozn. autora), že většina saúdských 'ulamá', jak těch provládních, tak i disidentských, odmítá násilí." Dle Alibašiće je nejadekvátnějším termínem pro militanty „klasický islámský pojem cháridžovci," který doslova znamená „ti kteří se oddělili" a zároveň je výstižnější než označení „takfirovci," protože takfir nutně neimplikuje násilí.¹⁰⁸

Vidíme, že Alibašić i Jusić dospěli k obdobným závěrům, avšak liší se v terminologii. V mediálním diskurzu však v Bosně stále spíše převládá zažitý pojem wahhábitismus a v poslední době čím dál více i saláfismus.

Připočteme-li k terminologické nejasnosti i nedostatek statistických údajů v Bosně a Hercegovině, je prakticky nemožné určit počet wahhábitů v zemi. Odhady v uplynulých dvaceti letech oscilovaly od 1 000 do 400 000¹⁰⁹ následovníků v závislosti od zdroje. Vezmeme-li v potaz, že předběžné výsledky sčítání obyvatelstva v Bosně a

¹⁰⁶ Ahmet Alibašić, „Militantni ekstremisti: HARIDŽIJE NAŠEG DOBA“, *Preporod*, Godina XL, broj 14/928, 15. 7. 2010, 12-14.

¹⁰⁷ Viz např. „Vehabije? Ljudi s bradom... Mi nismo vehabije! A jeste li selefije?“ rozhovor s Muhamedem Ikanovićem a Adnanem Mrkonjićem, *Centralni dnevnik sa Senadom Hadžiifezovićom*, přistoupeno 20. 1. 2016
<https://www.youtube.com/watch?v=4NcyLYQ-MV4>

¹⁰⁸ Cháridžovci byli první sektou v islámu, své vnímání chtěli vnucovat násilím a mimo jiné zabili čtvrtého islámského chalífu Alího. Alibašić, „Militantni ekstremisti“, 12-14.

¹⁰⁹ „U BiH 400.000 vehabija,” 12. 9. 2008, přistoupeno 20. 10. 2015,
http://www.mojenovosti.com/lat/index.php?option=btg_novosti&catnovosti=&idnovost=7230&U-BiH-400.000-vehabija#.VyfZHPmSy80.

Hercegovině z roku 2013 stanovily počet obyvatel na 3 791 622 osob¹¹⁰ a odhaduje se, že zhruba polovina populace jsou muslimové, tak by to při akceptování vyšší hranice znamenalo, že více než 21 % bosenských muslimů jsou wahhábité. Takovéto odhady se dají označit spíše za politickou propagandu než skutečnou analýzu.

Antunez Moreno v roce 2010 napsal, že počet wahhábitů pravděpodobně nepřesahuje 3 000, i toto číslo však označil pouze jako „nejlepší možný odhad“.¹¹¹ Na základě provedených rozhovorů a pozorování toto číslo nemůžeme potvrdit, ale souhlasíme s tvrzením, že se jejich počet pohybuje v řádu tisíců, čímž se z něj stává početně relativně marginální fenomén, avšak mediálně přítomný kvůli své provázanosti s militantním islámským extrémismem.

Analýza relativně nízkého úspěchu wahhábismu v Bosně se zdá být složitější než identifikování příčin, proč k jeho šíření vůbec došlo. Bosenská společnost se ocitla ve stavu příhodném pro náboženskou radikalizaci a wahhábitské učení zde bylo přinejmenším do roku 2001 velice masivně podporováno. V nejobecnější rovině je obvyklou konstatací, že místní muslimská populace se k wahhábismu postavila odmítavě, jelikož se obávala jeho fundamentalistického přístupu k náboženství, jenž byl cizí tradičnímu přístupu bosenskému. Zároveň panovala obava z přenesení stigmatu fundamentalismu i na ně, ačkoliv sami se vnímali jako součást moderní evropské společnosti.

Abazović v tomto kontextu jako hlavní faktor uvádí kulturologická specifika islámské tradice v Bosně, která zahrnují několik staletí trvající zkušenost soužití s nemuslimy, zachování některých předislámských obyčejů nevymykajících se islámskému dogmatu, ale i realitu geografické oddělenosti od jiné dominantně muslimské populace. Dalším faktorem je zkušenost života v socialismu, a s tím spojená sekularizace společnosti. V neposlední řadě je to i přítomnost Islámského společenství jako původního institucionálního rámce náboženství v Bosně.¹¹²

¹¹⁰ „PRELIMINARNI REZULTATI Popisa stanovništva, domaćinstava i stanova u Bosni i Hercegovini 2013,” *Agencija za statistiku Bosne i Hercegovine*, 5. 11. 2013, Sarajevo. Přistoupeno 30. 9. 2015, http://www.bhas.ba/obavjestjenja/Preliminarni_rezultati_bos.pdf

¹¹¹ Juan Carlos Antunez Moreno, „Foreign influences in Islam in Bosnia and Herzegovina since 1995“, (ISEEF: Sarajevo, 2010), 37.

¹¹² Rozhovor autora s Dinem Abazovićem z 22. 3. 2016.

Následující část textu se zaměří na postoj Islámského společenství k wahhábismu od jeho příchodu na území Bosny po současnost. Vycházíme z přesvědčení, že tato instituce ze své pozice ochránce islámské tradice Bosňáků, měla klíčovou úlohu v minimalizaci příklonu bosenských muslimů k wahhábismu, přestože její přístup nebyl konzistentní, jak dále uvidíme.

3. První fáze: Boj o podobu islámu v Bosně

3.1 *Přístup Islámského společenství k wahhábismu během války 1992 - 1995*

Od konce války v Bosně a Hercegovině bylo Islámské společenství ze strany médií, politiků i mezinárodního společenství mnohokrát osočováno z laxního přístupu k tomuto fenoménu, někdy dokonce i z jeho tiché podpory. Tato kritika se ukazuje být především pro počáteční fáze střetávání myšlenek a praxe wahhábismu a tradičního bosenského islámu zatěžkána ex post přístupem.

Alibašić v tomto ohledu upozorňuje na několik faktorů, které začaly být postupně opomíjeny. Zaprvé, pro mnohé bosenské muslimy představovali zahraniční bojovníci a humanitární organizace z islámských zemí vítanou pomoc a naději v době, kdy se cítili být opuštěni a zrazeni celým světem, který z jejich pohledu vesměs nečinně přihlížel jejich nerovnému boji s chorvatskými a srbskými silami. Ačkoliv od počátku byla mezi bosenskými muslimy vesměs odmítána wahhábitská interpretace islámu, válečné období si vyžadovalo jistou prioritizaci. Slovy Alibašiće, „když se bráníte před bombardováním, jste připraveni to (wahhábitský proselytismus, pozn. autora) strpět.”¹¹³

Druhým důležitým elementem byla neznalost myšlenek radikálních a extrémistických islámských proudů mezi bosenskými muslimy i 'ulamá', která byla do značné míry zapříčiněná odtržením od zbytku muslimského světa v období socialismu. Na „útok z krajní pravice,” který přišel s wahhábismem, tak bosensští muslimové a islámští učenci nebyli připraveni. Jako ukázkou počáteční neznalosti uvádí Alibašić příklad jednoho z členů Islámského společenství, který během války přeložil z arabštiny knihu al-Jihad al-Fariḍa al-Gha'iba (česky Džihád: Zanedbaná povinnost) od Muhammada Abd as-Salam Faraga. Toto dílo vzniklo na konci 70. let a dle Aarona Zelina sloužilo v 80. a první půlce 90. let jako „operační manuál džihádistů.” Farag, jeden z pionýrů současného islámského militantismu, zde prezentoval džihád jako

¹¹³ Alibašić, „Traditional and Reformist Islam,” 12. Pokud nebude uvedeno jinak, následující pasáž vychází z rozhovoru autora s Ahmetem Alibašićem v Sarajevu, 16. 3. 2016.

zanedbanou povinností muslimů a prosazoval jeho efektivitu v islámu.¹¹⁴ Ačkoliv se kniha vztahovala k situaci v Egyptě, její myšlenky byly posléze přejímány i zahraničními skupinami islámských extrémistů.

Přeložení tohoto díla přitom nebylo motivováno ideologickou příslušností překladatele, ale jednoduše tím, že se mu kniha ve válečných okolnostech jevila jako správně motivující a, bez znalostí kontextu jejího vzniku, se mu zdála být v dané situaci „velmi dobrým čtením.“ Tento případ tak dobře ilustruje zmatenost zapříčiněnou přechodem od skoro naprosté izolace v socialistické Jugoslávii do prostředí, kde se střetávají islámské myšlenkové proudy dříve na území Bosny prakticky neznámé.

Již v té době přitom šlo zaznamenat ideologické rozepře i mezi samotnými zahraničními bojovníky, kteří do Bosny dorazili z islámských zemí. Rozpory byly v první rovině zřejmé mezi zastánci extrémnější takfírské odnože hnutí a těmi, kteří byli ochotni bojovat v rámci sekulární bosenské armády. V druhé pak mezi sunnitskými wahhábity a ší'ity, kteří zde během války také začali působit. Tato nesnášenlivost byla pro tradičně tolerantní bosenské muslimy taktéž matoucím prvkem.¹¹⁵

Další opomíjenou skutečností byla odlišnost percepce mudžahedínů v první polovině 90. let a v pozdějších dobách. Reputace mudžahedínů postupem let upadala v návaznosti na jejich častou provázanost s Al-Káidou a jinými teroristickými skupinami. V době konfliktu v Bosně však Al-Káida zdaleka nebyla tak známou organizací jako po útocích z 11. září 2001. V roce 1993 sice islámští extrémisté spáchali teroristický útok na Světové obchodní centrum v New Yorku, ale o tom, dle Alibašiče, ve válkou postížené Bosně „málokdo věděl a málokoho to zajímalo.“ Mudžahedíni navíc v první

¹¹⁴ Aaron Y. Zelin, „al-Farīda al-Ghā'iba and al-Sadat's Assassination, a 30 Year Retrospective,“ *International Journal for Arab Studies* Vol. 3, No. 2 (July 2012), 8 - 9.

¹¹⁵ Rozhovor autora s Ahmetem Alibašičem a Esadem Bajičem. Ačkoliv je ší'ismus z pohledu většinového sunnitského islámu vnímán jako sekta a tudíž nepřipustný odklon od dogmatu víry, otázka jeho ideologické (ne)správnosti a odchylek byla před příchodem wahhábitů do Bosny, i s ohledem na tolerantní podobu islámu v Bosně, prakticky neexistujícím tématem, kterým se nanejvýš zabývaly odborné práce některých učenců. Bajič například v tomto kontextu říká, že „pro nás (bosenské muslimy, pozn. autora) byli všichni muslimové, nevnímali jsme mezi nimi žádné rozdíly.“ Toto bylo dáno i tím, že bosenská muslimská komunita prakticky nedostala do kontaktu kromě několika případů súfijských řádů, které inkorporovaly určité elementy ší'ismu do své praxe. Z toho důvodu mezi bosenskými muslimy nepanoval vůči tomuto islámskému směru nepřátelský postoj a prostřednictvím wahhábitské propagandy byly vynaloženy značné zdroje, aby se v Bosně začala šířit percepce ší'ismu jako jednoho z největších nepřátel islámu. Viz Vlado Azinović a Muhamed Jusić, „The Lure of the Syrian War: The Foreign Fighters' Bosnian Contingent,“ *The Atlantic Initiative* (Sarajevo, 2015), str. 19.

polovině 90. let byli stále pro mnohé lidi pozitivní postavy, které porazily Sovětský svaz v Afghánistánu.

Kromě výše zmíněných faktorů je důležité mít na paměti i další realie bosenského konfliktu. Počet islámských zahraničních bojovníků byl relativně nízký a jejich působnost se teritoriálně vesměs omezovala na centrální oblasti Bosny a Hercegoviny. Komunikace byla navíc probíhajícím konfliktem v rámci země velice ztížena. Ačkoliv tedy mudžahedíni po válce přitahovali značnou pozornost médií i různých výzkumníků, v období války rozsah jejich činnosti a všechny detaily zdaleka nebyly obecným povědomím.

Výše nastíněná situace přispěla k marginalizaci tématu zahraničních islámských bojovníků a wahhábismu během války v Bosně jak v mediálním prostoru, tak ze strany představitelů Bosňáků, včetně těch z Islámského společenství. V letech 1993 a 1994, kdy se o jejich přítomnosti všeobecně vědělo, tak nenalezneme například v Preporodu žádné zmínky o činnosti mudžahedínů, ačkoliv se jednalo o hlavní zpravodaj Islámského společenství.

Převažující absenci reflexe misionářské činnosti cizinců z islámských zemí, ačkoliv narušovala náboženský monopol Islámského společenství, je možné kromě výše řečeného vysvětlit i obavou z potenciálního konfliktu se zahraničními bojovníky a humanitárními organizacemi, potažmo islámskými zeměmi ze Zálivu, odkud tyto humanitární organizace pocházely. Zde se opět projevovala prioritizace problémů, kdy nebylo žádoucí provokovat spojence, kterých se nedostávalo.

Přes to všechno, již během války bylo možné pozorovat v Islámském společenství jistou nervozitu, kterou vyvolala čerstvá přítomnost wahhábitských myšlenek a praxe. První významnější reflexí byl článek profesora Fakulty islámských nauk Enesa Kariće v deníku Ljiljan z listopadu 1993, ve kterém velice kritickým a místy sarkastickým tónem reagoval na přítomnost wahhábitských misionářů v zemi.¹¹⁶

¹¹⁶ Karić byl a dodnes zůstává jednou z klíčových postav Islámského společenství v Bosně a Hercegovině. V letech 1994 až 1996 zastával pozici ministra školství, mezi lety 2003 a 2007 byl děkanem Fakulty islámských nauk a v roce 2005 i (neúspěšně) kandidoval na pozici reisu-l-ulemy.

Ačkoliv v textu není ani jednou nový fenomén označen konkrétním jménem, z dikce je zřejmé, že Karić se vymezuje vůči tomu, pro co se v Bosně postupně vžilo označení wahhábismus. To je zřejmé i z názvu článku, který lze volně přeložit jako „Co se skrývá za těmi vousy?!“ (v originále „Šta to rade iza brade?!“), přičemž dlouhé vousy se zastříženými kníry se staly v Bosně primárním poznávacím znamením a zároveň stereotypem pro wahhábity.

Lze říci, že autor ve svém článku nastínil klíčové okruhy kritického diskurzu o wahhábismu, které se nadále v Bosně objevovaly v textech vymezujících se proti tomuto výkladu islámu. Hned v úvodu si stěžuje na „matoucí misionářské „metody“ bratrů souvěrců z islámského světa,” které označuje za „šarlatánství,” jenž mate původní bosenské muslimy.¹¹⁷ Matoucí element této misionářské činnosti je zdůrazňován napříč článkem a v 90. letech byl často vypichován i jinými představiteli Islámského společenství, což dále uvidíme. Karić konkrétně reagoval na „záplavu knížeček a levné literatury, kterou nám podbízejí různé humanitární organizace,” ale i činnost jejich autorů a proponentů v Bosně.¹¹⁸ Z toho je také zřejmé, že wahhábická misionářská činnost byla velice silná již v prvních fázích války.

Karić byl především kritický k misionářské snaze „spravit” špatnou víru Bosňáků a naučit je, jak se „modlit, nosit vousy, zastříhávat kníry, atd.,” přičemž deklamuje, že je „nešťastný národ, který se rozhodl diskutovat o vousech ve chvíli, kdy mu stínají hlavu,” aniž by se přitom zmínila „jedna z hlavních povinností Bosňáků: zachování Bosny jako státu.” Do Bosny jsou tak dle Kariće uměle přinášeny problémy diskutované v bohatých arabských zemích, které do Bosny nepatří ze své podstaty, a už vůbec ne ve válečném období.¹¹⁹ Toto byl pouze první z řady odmítavých projevů představitelů Islámského společenství vůči nově prosazovaným náboženským „povinnostem,” které v Bosně neměly tradici. Zároveň to byla i ukázka patriotického sentimentu bosenských ‘ulamá’, kteří v době války prezentovali zachování Bosny ve formě státu a Bosňáků jako specifického národa jako ty nejvyšší priority bosenských muslimů.

¹¹⁷ Enes Karić, „Šta to rade iza brade?!,” *Ljiljan*, 24. 11. 1993, str. 29.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ibid.

Text jako celek implicitně proponoval to, co začalo být postupně nazýváno „islámskou tradicí Bosňáků.“ Odmítá arabizaci Bosny, včetně cizích způsobů oblékání, a varuje před hrozbou „afganizace.“ Díkce článku je pak obzvláště ostrá ve chvíli, kdy zmiňuje, že v „oblasti Travniku si jedna skupina Arabů dokonce dovoluje vnášet jisté jinakosti do našeho bosňáckého hanafijského vykonávání namázu (modlitby, pozn. aut.).“¹²⁰

Otázka madhabských rozdílů a obrana, pro Bosnu tradičního hanafijského způsobu, se v následujících letech stala nejviditelnějším projevem střetu mezi Islámským společenstvím a proponenty wahhábismu. Jedním z opěrných bodů se v tomto ohledu stala „Fatwa číslo 2“ Islámského společenství, známá též jako „Fatwa o povinnosti dodržování hanafijského madhabu.“¹²¹ Fatwu vydal 13. prosince 1993 z pozice dočasného vůdce Islámského společenství (naibu-reis) Mustafa Cerić. Toto náboženské stanovisko se, s ohledem na skutečnost, že „muslimové v Bosně (jsou) ještě od příchodu islámu na toto území sunity hanafijského madhabu,“ rozhodlo postavit proti „nezřídým případům odstupování od hanafijského madhabu při provádění jednotlivých náboženských obřadů, především v poslední době, což je zapříčiněno kontaktem našich muslimů s našimi bratry, stoupenci jiných madhabů, jak doma, tak i v zahraničí.“ Toho mělo být docíleno nařízením platným pro všechny náboženské představitele, které ukládalo povinnost dodržovat hanafijský madhab při praktikování náboženských obřadů, a také povinnost představitelů Islámského společenství poučovat lidi o zákazu míchání předpisů rozličných madhabů, ačkoliv ty jsou si rovnocenné.¹²²

Přestože se v první polovině 90. let objevily kromě wahhábismu v Bosně i jiné islámské proudy, mírou působnosti se s ním nedaly srovnávat, a i když wahhábismus nebyl nikterak jmenován, fatwa byla jasně namířena na jeho působení. Vydání fatwy nejvyšším náboženským představitelem země ve vrcholném období války přitom svědčilo o významu, který byl tématu přikládán. Islámské společenství mělo v tomto období vlivem konfliktu značně ztížený kontakt s věřícími, některé oblasti byly zcela

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Fatwa je dostupná na stránkách Islámského společenství. Viz „Fetva broj 2,“ <http://www.islamskazajednica.ba/114-islamska-za-jednica/propisi-fetve/fetverezo-lucije/193-fetva-obavezi-pridrfavanja-henefijskog-mezheba>.

¹²² Problematická zde nebyla skutečnost, že wahhábité praktikovali náboženství jiným způsobem, ale že začali svůj způsob prezentovat jako jediný správný a vnučovat ho muslimům v Bosně.

odříznuté. Zpochybňování samotných základů náboženské praxe bosenských muslimů bylo proto vnímáno jako nebezpečné narušení vedoucího (a monopolního) postavení Islámského společenství v otázkách víry. Nemenší hrozbu představovalo také potenciální ohrožení homogenity bosňáckého národního korpusu, který v té době byl ohrožen nejen přímými dopady války, ale i svojí fragilitou, která byla dána jeho probíhající redefinicí.

Tyto obavy byly znatelné i z Rozhodnutí o potřebě zachování hanafijského madhabu schváleného na zasedání Rijasetu 3. a 4. října 1994, ve kterém Cerić upozornil na „stále přítomnější zatlačování několikasetleté přítomnosti hanafijského madhabu na našem teritoriu, což vede k určitým nedorozuměním a objevování se nejednotnosti u části našeho národa,” přičemž nejednota byla nejzřejmější v zavádění jiného způsobu modlení. Vedení Islámského společenství zdůraznilo, že „taková tendence se samozřejmě nezastaví pouze u namázu, ale bude se šířit i na jiné typy 'ibádátu a nutně povede k dalšímu nepotřebnému zmatku a přerušení staleté tradice na našem teritoriu.”¹²³ Čistě teologická otázka madhabů tak byla přenesena na sekulární kategorii národní jednoty a identity Bosňáků a byla instrumentalizována pro politické potřeby daného okamžiku. Tato skutečnost byla důležitá, protože i když se v debatách v médiích i mezi věřícími začalo diskutovat o rozdílnosti madhabů, argumentace představitelů Islámského společenství se opírala především o bosňáckou islámskou tradici, než o složité teologické otázky.

3.2 *Poválečné období a madhabská otázka*

Madhabská otázka nabrala po konci války na síle a v islámských periodících se objevila celá řada článků, které se jí zabývaly. Téma náboženské doktríny tak netradičně opustilo úzce definovaný okruh islámských učenců a vešlo do masového mediálního prostoru, kde cílem bylo nejen zachovat náboženskou identitu, ale i národní pospolitost v křehké poválečné éře, kdy wahhábistická misionářská působnost jednotlivců z islámských zemí i islámských humanitárních organizací byla na svém vrcholu. Pojmy jako „nějaký cizí madhab,” „madhabské rozdíly,” „madhabská otázka,” nebo

¹²³ „Sa sjednice Rijasetu od 3. i 4. Oktobra 1994. godine u Sarajevu“, *Glasnik IZBiH*, br. 1-3, Sarajevo, 1994., str. 174.

„madhabské spory“ začaly zároveň sloužit jako svého druhu eufemismy užívané pro označování fenoménů spojených s wahhábismem.¹²⁴

Důvodů pro odmítnutí užívání pojmu wahhábismus (potažmo jakéhokoliv jiného jasně vymezeného názvu) bylo mnoho a lišily se v závislosti na osobních postojích či záměrech osob, které se k problematice vyjadřovaly. Řadila se mezi ně mimo jiné jeho terminologická neukotvenost, urážlivá konotace, snaha o zpochybnění samotné existence tohoto učení jako specifické interpretace islámu v Bosně, ale i snaha odebrat wahhábismu legitimitu a význam nepřidělit jasného jména. K těmto důvodům se postupně přidal i záměr vymezit se vůči čím dál tím větší politizaci a sekuritizaci tématu ze strany médií, politiků i mezinárodního společenství. Toto bylo některými představiteli Islámského společenství prezentováno jako pokusy o očernění Bosňáků jako celku, či jednoduše projevy islamofobie. V praxi se takový stav věci projevoval dáváním pojmu wahhábismus v periodických Islámského společenství do uvozovek.

První větší kritika vůči wahhábítské praxi byla na stránkách hlasatele Islámského společenství, *Preporodu*, otištěna v březnu 1995. Bosenský imám Dervišalija Hodžić se zde velice ostře ohradil proti výše zmíněné knize Imada Al-Misriho, *Shvatanja koja trebamo ispraviti*, která se „u části mládeže v Sarajevu, ale i jinde, stala velice populární.“ Hodžić byl stejně jako Karić kritický vůči Al-Misrimu, který si dal „těžký úkol, aby po přesně 530 letech energického a důsledného života v islámu a s islámem, Bosňáky vyvedl z „bludu“ a ukázal jim, co je „opravdový“ islám.“¹²⁵ Upozorňování na mnohasetletou tradici islámu v Bosně a nesmyslnost snah tuto tradici uměle měnit se mezi představiteli Islámského společenství stalo jedním z hlavních nástrojů konfrontace s wahhábítskými misionáři. Profesor Gazi Husrev-begovy madrasy Mustafá Spahić dokonce v kontextu vnucování jiného madhabu šel tak daleko, že ho nazval „genocidou zvnějšku“ a jeho přejímání označil za „druh autogenocidy,“ jelikož zpochybňování hanafijského madhabu „po 120 letech, kdy bylo zpochybňováno jejich (bosenských muslimů, pozn. autora) právo na život, národ, jazyk, majetek, kulturu i stát, znamená

¹²⁴ Viz např. rozhovor s tehdejšíím poradcem reisu-l-ulemy Mehmedalijou Hadžićem. Kromě toho, že se v něm nevyskytuje pojem wahhábismus, tak se zde mluví pouze o „nějakém jiném madhabu“ či o „madhabských misionářích.“ Bajro Perva, „Institucija vaza zajednička je obaveza čitave zajednice muslimana,“ rozhovor s Mehmedalijou Hadžićem, *Preporod*, Godina XXIX, broj 16/655, 15. 8. 1999, str. 16-17.

¹²⁵ Dervišalija Hodžić, „Samozvani Mudžtehid,“ *Preporod*, Godina XXVI, broj 3/574, březen 1995, str. 21.

zpochybňovat jejich poslední (...) útočiště."¹²⁶ Nejistota války a budoucnosti Bosňáků tak způsobila, že diskuze o wahhábismu v rámci Islámského společenství měla v počátečním období velice kataklyzmatický charakter a od počátku se vyznačovala spíše sociálně-politickým než teologickým přístupem.

Ačkoliv se představitelé Islámského společenství odkazovali na mnohasetletou tradici islámu v Bosně, uvědomovali si, že úroveň znalostí o islámu a praktikování náboženství byla mezi Bosňáky na velice nízké úrovni. To vidíme i z kontradikce v článku Hodžice, kde je jeho sebevědomý tón narušen uznáním, že „neznalosti islámu (skutečně) Bosňáci propadli“ a jediným poutem s vírou pro ně zůstaly různé neislámské elementy, které v Bosně byly do náboženství inkorporovány, jako je modlitba na poutních místech, užívání amuletů, věštění budoucnosti, horoskopy, atd. Právě tyto věci byly v knize Al-Misriho napadány, dle Hodžice však „nepředstavují větší hrozbu pro víru a budou postupně mizet s tím, jak se bude vytrácet neznalost islámu.“ Co více, jejich umělé přetrhávání bylo z pohledu autora velice nebezpečné, jelikož hrozilo zničení jediného pojítka průměrného Bosňáka s islámem.¹²⁷

Konzervativní věřící Hodžić se tak postavil na stranu neislámských elementů v bosenské islámské praxi, ačkoliv i přední bosenští 'ulamá' proti nim dříve zaujíмали odmítavý postoj a upozorňovali na jejich nesprávnost. Tyto elementy však tvořily neoddiskutovatelnou součást bosňácké národní identity a wahhábitský útok na ně z pohledu představitelů Islámského společenství ohrožoval jednotu národa ve chvíli, kdy pevnější příslušnost k normativním (a nikoliv kulturologickým) aspektům islámu stále nebyla po desetiletích strávených v socialistické Jugoslávii vybudována.

Stejně jako v článku Kariće, se i u Hodžice objevila kritika prosazování odlišného způsobu praktikování modliteb. V tomto případě však autor vysloveně zmiňuje „hanbalovský nebo nějaký wahhábitský madhab.“ Hodžić zároveň upozornil na skutečnost, že Fatwa číslo 2 nepřinesla dostatečné výsledky, přičemž „společenství, ve kterém se neuznávají autority, nemůže přežít a ten, kdo pracuje na zničení dané autority, pracuje proti danému společenství. To, co řekl reis-ul-ulema ve fatvě, je stanovisko

¹²⁶ Mustafa Spahić, „Rušenje posljednjeg utočišta,“ *Preporod*, Godina XXVI. broj 6/577, červen 1995, str. 24.

¹²⁷ Hodžić, „Samozvani Mudžtehid.“

VŠECH (důraz Hodžice, pozn. autora) bosňáckých učenců, kteří zde působili napříč dějinami.” Co více, „v situaci, kdy je jednotu (...) v našich džamaatech podmínkou přežití, ten, kdo bez ospravedlnitelného důvodu narušuje tuto jednotu, (...) pracuje proti nám.” Obsah této argumentace byl velice význačný, jelikož explicitně trval na autoritě Islámského společenství jako náboženského institucionálního rámce bosenských muslimů.¹²⁸ Zároveň však v sobě implicitně nesl tezi o správnosti (skoro až neomylnosti) rozhodování Islámského společenství, potažmo samotného Cerice, což byla velice problematická skutečnost. Islám totiž zůstává náboženstvím bez hierarchické organizace, a ačkoliv v Bosně došlo k institucionalizaci vlivem dějinného vývoje, myšlenka skoro až neomylné autority byla zpochybňována jak ze strany proponentů wahhábismu, tak i v rámci samotného Islámského společenství.

Džemaludin Latić, jeden z blízkých spolupracovníků Aliji Izetbegoviće a přednášející na Fakultě islámských nauk, pokračoval v ostrém kurzu i dikci, které byly nastaveny jeho kolegy Karićem a Hodžicem. Referenčním bodem jeho článku *Razbijanje Bošnjaka pod plaštom islama* (česky „Rozbíjení Bosňáků pod pláštíkem islámu”) bylo opět dílo Imada Al-Misriho, kterého autor označil za „řádoby učence.” Latić se pevně postavil proti zavádění wahhábitské (sám tento termín v textu užívá) praxe v Bosně tak, jak je prezentována v Al-Misriho knize, která dle něj podporuje „extrémismus ve víře a může na sebe velice jednoduše natáhnout fanatiky, nespokojence a kariéristy, co můžou vyvolat občanské války v rámci jednoho společenství.”¹²⁹

Latić jako příklad extrémismu ve víře uvedl zacházení s ženami, které „taková jako Al-Misri (...) zavinou do černých hábitů tak, že jim není vidět ani tvář, (...) vyjmou je ze společenského života a zakáží jim komunikaci se všemi kromě jejich nejbližší rodiny.” To je dle něj v úplné kontradikci k bosenskému prostředí, jedná se o nepřijatelnou degradaci ženy a její redukci na pouhý „objekt práva.” Wahhábitské odmítání neislámských tradic, které „neprotiřečí islámu” jsou dle něj klíčovým problémem. Takový islám je pak neatraktivní a je ideální zbraní pro „nepřátele islámu,

¹²⁸ Postupně byl také opakovaným značným množstvím představitelů Islámského společenství. Viz například rozhovor s generálním tajemníkem Rijasetu Islámského společenství Muhamedem Salkićem v Aziz Kadribegović, „Autoritet Islamske zajednice je u stvari autoritet svih muslimana,” *Preporod*, Godina XXVII, broj 4/606, Únor 1997, 6.

¹²⁹ Džemaludin Latić, „Razbijanje Bošnjaka pod plaštom islama,” *Ljiljan*, 3. 5. 1995, str. 29.

kteří nás kvůli takovým obviňují ze (...) zaostalosti a fanatismu.” Latić šel ve své kritice tak daleko, že v návaznosti na osobní zkušenost ze Saúdské Arábie píše „oni (Arabové, pozn. autora) by se mohli přijet do Bosny přiučit a ne nás poučovat!”¹³⁰

Opět zde vidíme, že primárními starostmi autora byly jednota bosňáckého národa a zachování jeho kultury a tradic. Latić svoji nechuť k wahhábismu, který v jeho dikci toto všechno ohrožoval, projevil v závěru textu deklamací „i komunismus je přitažlivější než Al-Misri!,” přičemž on sám strávil v období socialistické Jugoslávie několik let ve vězení poté, co byl v roce 1983 odsouzen ve vykonstruovaném procesu s „islámskými fundamentalisty.”

Významným momentem textu je i teze o wahhábismu jako nástroji nepřátel islámu. Dle Latiće tato „redukováná interpretace islámu (...) slouží určitým, někdy i neislámským zájmům.” Ačkoliv autor nepřátele islámu otevřeně nejmenuje, představa o wahhábismu, jako zbrani mocenských center Západu sloužící k rozvrácení Bosňáků a islámu v Bosně, často rezonovala (a stále rezonuje) v Islámském společenství.¹³¹

Obavy z dopadů šíření wahhábitské praxe v tomto období dokládá i skutečnost, že byl jedním ze tří témat projevu bosňáckého vůdce a prezidenta Bosny Aliji Izetbegoviće na Obnovitelském sněmu Islámského společenství konaném v Sarajevu 28. 4. 1995. Přestože Izetbegić nezastával v Islámském společenství žádnou funkci, byl v této době neoddiskutovatelně největší autoritou mezi bosenskými muslimy a i s ohledem na úzkou provázanost Islámského společenství a stranou SDA lze říci, že jeho slova měla v Islámském společenství stejnou váhu jako ta od nejvyšších náboženských představitelů v zemi.

Izetbegović celý problém definoval jako otázku „jednoty korpusu našich věřících,” přičemž ve své řeči namísto užívání pojmu wahhábismus mluvil o „nějakých

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Příkladů je nespočet. Sarajevský imám Ferid Dautović například vnucování jiného madhabu označil za spiknutí s cílem zničit Bosnu a Bosňáky, přičemž misionáře popsal jako „průměrné znalce víry,” kteří neumí fungovat v systému a „přinášejí drogy, alkohol, AIDS a další druhy nemorálností.” Ferid Dautović, „Upala imana,” *Preporod*, Godina XXVI, broj 6/577, červen 1995, str. 25. Viz také rozhovor autora s Esadem Bajićem. Hlasitým proponentem této teze je i profesor Fakulty islámských nauk a jeden z nejhlasitějších kritiků wahhábismu v rámci Islámského společenství, Rešid Hafizović. Viz Rešid

nových madhabech,” a k misionářům referoval jako k „demagogům, kteří vnučují formu místo obsahu (...) a „učené” rozpravy o délce vousů a o tom, v jaké poloze mají být ruce nebo nohy během namázu, (...) zatímco se vede boj na život a na smrt.” To dle něj byly „jalové rozpravy,” které přinášely rozkoly do místních džamaatů.¹³² Jednalo se o zřejmou snahu o delegitimizaci wahhábismu a závěrečná slova projevu: „zastavte šíření hlouposti ve jménu víry”, pak vyzněla jako příkaz Islámskému společenství k zaujmutí rozhodného postavení. Izetbegovićův postoj byl přitom v následujících letech zastíněn skutečností, že mudžahedinům vůbec dovolil přijet do země a po Daytonské mírové dohodě i části z nich ani zůstat.

3.3 Postoj vedení Islámského společenství vůči wahhábismu po válce

Je vidět, že odmítnutí wahhábismu na půdě Islámského společenství bylo zpočátku velice jasné a přímé. Jednou z příčin toho, že tato instituce začala být postupem času obviňována z laxního přístupu, či dokonce z jeho podpory, byl dle našeho mínění velice opatrný (a politizovaný) přístup Mustafy Ceriće, který byl ze své pozice vůdce této instituce mediálně velice činný a viditelný.

Cerić od počátku bagatelizoval přítomnost wahhábismu v Bosně a prezentoval ho jako nanejvýš otázku několika mála jednotlivců. V jednom ze svých četných rozhovorů v Preporodu, kde odpovídal na to, zda si myslí, že islámské země vnímají Bosnu rovnoprávně nebo jsou zklamány způsobem praktikování víry a snaží se vnutit své zvyky, Cerić odpověděl, že sice „na začátku zaznívala jistá kritika k našemu praktikování islámu. Poté, co naši přátelé s námi zůstali žít delší dobu, ale viděli, že je náš způsob správný a může posloužit jako příklad.”¹³³ Ačkoliv zde opět kritici z islámských zemí nejsou jmenováni, z kontextu je zřejmé, že jsou myšleni především proponenti wahhábismu, jelikož právě oni byli nejhlasitějšími kritiky bosenské

Hafizović, „Oni dolaze po našu djecu,” *Oslobodjenje* br. 336, prilog Pogled, 29. 11. 2006, str. 2. Text dostupný na <http://bosnjaci.net/prilog.php?pid=19910>.

¹³² „Nama ovdje treba islam i vjera i nikakvi novi mezhebi,” *Preporod*, Godina XXVI, broj 5/576, květen 1995, str. 5.

¹³³ „Nije moguc život na zemlji bez suživota među ljudima,” *Preporod*, Godina XXVI, broj 5/576, květen 1995, str. 3.

náboženské praxe. Cerićova slova, s ohledem na překotné působení wahhábitských misionářů v této době, však byla spíše ujištěním domácího publika o správnosti praxe bosenských muslimů a přeneseně i správnosti působení Islámského společenství, než konstatováním skutečnosti. Jedno i druhé, s cílem udržet soudržnost bosenských muslimů a zachovat autoritu Islámského společenství, což se postupem času ukázalo být hlavní starosti Cerićovy administrativy v tomto ohledu.

Necelý měsíc po těchto ujišťujících slovech již ovšem musel Rijaset reagovat na dopis zasláný zástupci Islámského společenství z obce Žepče, ve kterém si stěžovali na „madhabské incidenty“ ve své oblasti. Rijaset odpověděl 13. června dopisem, ve kterém označil radikalismus v interpretaci náboženství a vnucování náboženských postojů jako nevlastenecké. Dle vedení Islámského společenství byly takovéto jevy ve chvíli, kdy je nejdůležitější jednotou národa, nepřijatelné, jelikož „matou a dezorientují naše věřící.“¹³⁴

Je zřejmé, že Rijaset jakékoliv náboženské působení mimo institucionální rámec Islámského společenství odsuzoval, zároveň však vesměs reagoval pouze na konkrétní incidenty a kromě Fatwy číslo 2 nepřišel s žádnou konzistentní politikou a navenek působil velice pasivně.

Ambivalentnost přístupu Islámského společenství se projevila i v prosinci 1995, kdy na zasedání jeho Sněmu v Zenici přišla delegace mudžahedínů vedená „Imadem, vyslancem emíra mudžahedínů pro da'wu.“¹³⁵ Celé jméno Imada v článku uvedeno nebylo, ale z přiložené fotografie i titulu „vyslance pro da'wu“ bylo zřejmé, že se jednalo o, v Islámském společenství hojně kritizovaného, Imada Al-Misriho. Cerić se během setkání kriticky postavil k tomu, co nazýval snahou západních médií stočit pozornost na mudžahedíny a prezentovat je jako největší překážku pro mír v Bosně, a zároveň vyjádřil ve jménu Islámského společenství soustrast nad smrtí jednoho z vůdců mudžahedínů, šajcha Envera Šabana, kterého označil za „velikého učence.“ Cerić následně poskytnul uznání mudžahedínům za to, co udělali pro „naši Bosnu a náš národ.“¹³⁶ Slova reisu-l-ulemy ve spojení s přijetím mudžahedínů vedených Al-Misrim

¹³⁴ *Glasnik IZ BiH*, br. 4-6, Sarajevo, 1995, str. 182.

¹³⁵ Da'wa je v islámské praxi označení pro misionářskou činnost. Viz A. Hodžić, „Normativno-pravno uređenje i djelatnosti organa i ustanova islamske zajednice,“ *Preporod*, Godina XXVI, broj 1/584, červen 1996, str. 11.

¹³⁶ *Ibid.*

však nelze vnímat jako podporu wahhábismu a jeho stoupců ze strany Islámského společenství. Je třeba mít na paměti, že touto dobou byli mudžahedíni obávanou vojenskou silou a měli několik tisíc členů či podporovatelů z řad bosenských muslimů. Byly proto přítomné obavy z propuknutí vnitromuslimského konfliktu v Bosně. Cerić jako jeden z hlavních propagátorů bosňáckého národa zde spíše než náboženské zájmy hájil zájmy politické.

Byť se reisu-l-ulema snažil od počátku otázku wahhábismu prezentovat jako okrajovou záležitost, a zásadně pro něj neužíval žádný termín, bylo zřejmé, že je si významu přítomnosti puritánské interpretace islámu v Bosně vědom. Skutečnost, že tématu věnoval polovinu svého projevu u příležitosti muslimského svátku Kurban Bajramu 17. dubna 1997 navíc dokládá, že tento fenomén byl v Bosně mnohem silnější, než bylo vedení Islámského společenství ochotno připustit. Cerić v projevu upozornil na několikasetletou tradici islámu v Bosně a ty, kdo tuto tradici nerespektují, označil za „slabomyslné jedince,” kteří „vyvolávají rozepře v našem národu” a zostuzují Islámské společenství, čímž přinášejí velkou škodu národu Bosňáků.¹³⁷ Proponenty wahhábítské praxe se tak snažil prezentovat jako několik málo pomýlených jedinců, kteří útočí nejen na islám v Bosně, ale především pak na Bosňáky jako národ.

Kromě taktizování samotného reisu-l-ulemy přispívalo k názoru, že se Islámské společenství staví k wahhábismu více než shovívavě, i to, že nebylo v přístupu k tomuto fenoménu homogenní. Například Halil Mehtić, muftí Zenici mezi lety 1993 a 1997 a dnešní děkan Islámské pedagogické fakulty v Zenici, byl v této době vícekrát nařknut ze zaštiťování wahhábítů.¹³⁸ Jejich největší koncentrace přitom byla těsně po válce právě ve střední Bosně, kde se nachází i Zenica, jelikož bojovníci i organizace z islámských zemí během války působili nejvíce tady.

Příkladem nařčení Mehtíće může být upozornění novináře Nedžada Latiće na to, že muftí Zenici pravidelně posílal imámy ze svého muftijství na semináře do

¹³⁷ Mustafa Cerić, „Muslimani nisu nikada skretali s pravog puta,” *Preporod*, Godina XXVII, broj 9/611, Květen 1997, str. 4.

¹³⁸ Tento názor byl podpořen i vyjádřením Adnana Peza, jednoho z vůdců wahhábítské AIO, který v rozhovoru pro týdeník *Dani* prohlásil, že členové AIO „měli dobré vztahy s muftím Zenici Halilem Mehtićem.” Viz Dženana Karup, „Kuran je naš ustav,” *Dani*, br. 72, 30. 3. 1998,

Islámského centra Balkán sídlící v Zenici, kde mimo jiné působil i Imad Al-Misri.¹³⁹ Takovým seminářem byl i přednáškový cyklus v červenci 1997, který byl organizován muftijstvím Zenici a jenž vedli dva islámští učenci z Kuvajtu, Sulejman Abu Gajs a Tarik At-Tavari.¹⁴⁰ Abu Gajs se přitom v pozdějších letech stal členem Al-Káidy a působil jako jeden z jejích mluvčích a blízkých spolupracovníků Usámy bin Ládina. Dle článku o semináři byla přitom akce místními imámy přijata velice pozitivně.

„Tvárnost“ místních imámů do značné míry vycházela z relativně nízké úrovně islámského vzdělání, kterým disponovali. Tato skutečnost představovala pro vedení Islámského společenství závažný problém. To se projevilo v září 1997, kdy Cerić reagoval spuštěním několikadílného seriálu článků v *Preporodu*, kde se zabýval základními charakteristikami hanafijského madhabu. Svůj počín zdůvodnil stížnostmi imámů, především ze střední Bosny, kteří se na něj obrátili s tím, že se jim nedostává argumentů při obraně „jejich“ madhabu.¹⁴¹ Akceschopnost Islámského společenství byla navíc těsně po válce v tomto ohledu velice ztížena, jelikož jeho kádry byly v době konfliktu značně oslabeny ztrátami na životech. V neprospěch hrálo i to, že posluchači seminářů organizovaných islámskými organizacemi dostávali na takových akcích zadarmo obědy či jiné občerstvení, což přispívalo k jejich popularitě.¹⁴²

Další prominentní osobou, která vybočovala z výše nastíněného protiwhábovského diskurzu v rámci Islámského společenství, byl v této době i profesor z Islámské pedagogické akademie v Zenici a její pozdější děkan, Zuhdija Adilović, který vystudoval islámské vědy na Univerzitě krále Saúda v Rijádu. Ten na prvním setkání muslimských mládežnických organizací, mezi kterými byla i wahhábitská Aktivní islámská omladina, pronesl, že „existence více madhabů v Bosně nepředstavuje nebezpečí, protože Bosna je multikulturní, multinacionální (...), tak proč by vadilo, kdyby byla i multimadhabská.“¹⁴³ Adilović byl často kvůli obdobným (i mnohem konzervativnějším) prohlášením označován za prominentního stoupence

¹³⁹ Nedžad Latić, „Stari sukobi unutar Islamske zajednice obznanjeni sa osporavanjem Takvima, koji je izdalo staleško udruženje imama“, *Ljiljan*, 27. listopad 1996, str. 24-25.

¹⁴⁰ Viz Sulejman Efendić, „Seminar za imame muftijstva zeničkog“ *Preporod*, Godina XXVII, broj 16/618, srpen 1997, 5.

¹⁴¹ Mustafa Cerić, „Pravne škole u islamu“, *Preporod*, Godina XXVI, broj 12/595, září 1996, str. 3.

¹⁴² Viz rozhovor autora s Esadem Bajićem ze dne 23. 3. 2016, Konjic.

¹⁴³ Ferid Dautović, „Susret muslimanske omladine,“ *Preporod*, Godina XXVI, broj 12/595, Září 1996, str. 15.

wahhábitských myšlenek v rámci Islámského společenství, ačkoliv postupně své radikální postoje zmírnil.¹⁴⁴

Vedení Islámského společenství personifikované Cerićem však osobní sympatie některých zaměstnanců vůči wahhábismu přinejmenším veřejně bagatelizovalo. Když byl na toto téma v dubnovém čísle Preporodu z roku 1998 dotázán, pouze odvětil, že se „pravděpodobně jedná o osobní afinity jednotlivců, kteří pracují v Islámském společenství (...) a dokud se respektuje Ústava (Islámského společenství, pozn. autora), tak je pro nás situace v terénu dobrá.“¹⁴⁵ Shovívavost k disentuujícím členům Islámského společenství šlo ve většině případů vysvětlit silnými pozicemi a podporou těchto osob ze strany věřících v oblastech, ve kterých působili. Přímá konfrontace mohla potenciálně vést ke konfliktu v rámci Islámského společenství a štěpení instituce, čímž by z pohledu jejího vedení došlo i k oslabení Bosňáků jako národa. Vedlejším efektem této prioritizace byla ve svém důsledku faktická podpora šíření wahhábitských myšlenek ze strany jistého počtu tradičních učenců z Islámského společenství, kteří k wahhábismu zaujali buď nekritický postoj, nebo přímo s jeho myšlenkami sympatizovali.

Konfrontace s wahhábismem bezesporu přispěla k tomu, že Ústava Islámského společenství, přijatá v prosinci 1997, v několika ze svých článků pevně ukotvovala příslušnost bosenských muslimů a Islámského společenství k hanafijskému madhabu a osmanskému dědictví, přičemž činnost Islámského společenství se dle Ústavy mimo jiné opírala o bosňáckou islámskou tradici a požadavky doby, které v tomto období byly často zmiňovanými termíny, ale nikým konkrétněji neupřesněné. Islámské společenství bylo navíc definováno jako jediné a jednotné společenství bosenských muslimů. Zařazení těchto klasifikací na začátek Ústavy svědčilo o snaze Islámského společenství jasně se vymezit vůči vnějším vlivům a ukotvit svoji působnost.

Na základě proklamace sebe, jako jediného reprezentativního tělesa bosenských muslimů, navíc Islámské společenství žádalo stát, aby nepovolil registraci žádnému spolku s islámským přívlastkem, aniž by předem dostal svolení od Islámského

¹⁴⁴ Viz rozhovor autora s Mesudem Džajićem, členem Islámského společenství a bývalým kandidátem na starostu Konjice, dne 23. 3. 2016 v Konjici.

společenství.¹⁴⁶ Tento krok byl zapříčiněn právě nekontrolovaným přírůstkem různých islámských organizací, které mu narušovaly monopol na náboženském poli, na nějž byli jeho představitelé po desetiletí zvyklí. Narušování činnosti Islámského společenství se přitom projevovalo v mnoha ohledech, mimo jiné rozepří o způsobu určování počátku měsíce Ramadánu,¹⁴⁷ poskytováním náboženského vzdělávání mimo rámec oficiálních institucí, vzděláváním imámů, provozováním mešit nebo vybíráním zakátu (almužny).¹⁴⁸ Kromě vybírání zakátu zároveň po válce začaly mnohé spolky organizovat poutě do Mekky a prodávat ovce určené na porážku během muslimského svátku Kurban Bajramu. Tyto náboženské aktivity byly spojené s finančním ziskem a vždy patřily do kompetencí Islámského společenství, jehož byly významným zdrojem příjmů. To tím pádem nebylo ochotné tolerovat jakoukoliv konkurenci, o čemž bude ještě pojednáno dále v textu.

V prvních poválečných letech se tak představitelé wahhábismu z válečného spojence stali konkurenční hrozbou, která navíc přispívala ke stigmatizaci Bosny, kterou mnozí zahraniční autoři začali vnímat jako novou evropskou základnu pro islámské extrémisty. Válkou zdecimované Islámské společenství však rychle začalo konsolidovat své zdroje a vyplňovat prostor, do kterého wahhábité vstoupili během války. Dle Džajjice, existoval v Bosně přímý vztah mezi funkčností Islámského společenství a pozicí wahhábismu v zemi: „Když Islámské společenství funguje, oni (wahhábité, pozn. autora) nemají prostor, když fungovat přestane, začínají sílit.”¹⁴⁹ I proto byl wahhábismus v Bosně dle většiny pozorovatelů na vrcholu na konci 90. let, a od té doby je v dlouhodobém úpadku.

Zároveň je však zřejmé, že i když se Islámské společenství jako celek proti průniku wahhábické praxe postavilo a prezentovalo zavádění madhabských rozdílů

¹⁴⁵ Šefko Hodžić, „AIO izvan Islamske zajednice,” *Preporod*, Godina XXVIII, broj 8/634, 15. duben 1998, str. 11.

¹⁴⁶ Alibašić, „Traditional and Reformist Islam,” str. 5.

¹⁴⁷ Dle Mesuda Džajjice byla otázka určení počátku Ramadánu příčinou jedné z klíčových rozepří mezi Islámským společenstvím a wahhábity. Zatímco Islámské společenství navazuje na osmanskou tradici určování počátku Ramadánu pomocí astrologických propočtů, wahhábité se opírají o arabskou praxi pozorování vstupu Měsíce do fáze Novu. Wahhábité se přitom nezastavili jen na propagování svého způsobu, ale i ostře kritizovali Islámské společenství z nesprávné praxe. Viz rozhovor autora s Mesudem Džajjicem dne 23. 3. 2016 v Konjici.

¹⁴⁸ Alibašić, „Traditional and Reformist Islam,” str. 20.

¹⁴⁹ Rozhovor autora s Mesudem Džajjicem dne 23. 3. 2016 v Konjici.

jako škodlivý jev nejen pro islám v Bosně, ale především pro soudržnost Bosňáků jako národa, wahhábítské myšlenky našly oporu u určité části 'ulamá' v rámci Islámského společenství a nejednalo se tak již o pevně oddělený fenomén. Skutečnost, že v této době již bylo v Bosně několik tisíc bosenských muslimů, kteří přijali wahhábítskou interpretaci islámu, pak měla dodatečný vliv na opatrnost vedení Islámského společenství při řešení této problematiky.

Z výše uvedeného vidíme, že již ke konci války a v prvních poválečných letech došlo k jisté stratifikaci Islámského společenství v závislosti na přístupu k wahhábismu, což je stav, který se udržel do současnosti. Zprvde zde byli od počátku silní a mediálně aktivní kritici wahhábismu, kteří se i do budoucna rekrutovali především z řad profesorů Fakulty islámských nauk. Jako druhou skupinu lze označit okruh vedení Islámského společenství, jenž zaujalo proti vnášení wahhábítské praxe v Bosně odmítavý postoj, avšak jeho snaha působit jako pojítko bosenských muslimů a národotvorný element, vedla ke značné opatrnosti, která, jak dále uvidíme, chvílemi přerůstala do snahy popírat existenci jakéhokoliv problému. Poslední skupinou pak byli lidé, kteří madhabské rozdíly, potažmo wahhábismus, prezentovali jako neexistující, smyšlený problém, případně šli ještě dále a myšlenky a praxi wahhábismu hájili.

3.4 Islámské společenství a působení islámských nevládních organizací

Působení islámských zemí prostřednictvím humanitárních organizací bylo ve válečném a raném poválečném období v Bosně na bezprecedentní úrovni. Některé z těchto organizací kromě poskytování humanitární pomoci nabízely i stipendia pro studium islámských nauk v arabských zemích, vydávaly wahhábítskou literaturu, pořádaly semináře pod vedením wahhábítských misionářů, atd. Mezi nejaktivnější v tomto ohledu patřily oficiální humanitární organizace saúdské vlády na pomoc Bosně, Saudi High Commission for Relief of Bosnia and Herzegovina, a Al-Haramain, přičemž Saudi High Commission for Relief podporovala i ke konci války a po válce založené bosenské wahhábítské organizace AIO, Furqan a Islámské centrum Balkán v Zenici.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Alibašić, „Traditional and Reformist Islam,” str. 8, 12, 14. Viz též Karčić, „Islamic Revival“, 525.

Islámské organizace, které propagovaly wahhábitské učení tak činily úplně samostatně a bez předchozího souhlasu Islámského společenství, které tak nemělo nad obsahem přednášek ani literatury žádnou kontrolu. Již v prosinci 1994 tak reisu-l-ulema Cerić pod hlavičkou Rijasetu zaslal dopis všem vyšším soudům v Bosně, ve kterém stálo, že „Zakládáním různých islámských sdružení, center a nadací (...) bez vědomí Islámského společenství, dochází k negaci legality a legitimacy Islámského společenství, což v krajním případě vede k rozbití jednoty muslimsko-bosňáckého národa a oslabování pilířů bosensko-hercegovského státu, což je zřejmý protiústavní čin.”¹⁵¹ Cílem Rijasetu bylo znemožnit jakékoliv organizaci registrovat se u soudu v případě, že by svojí působností zasahovala do činností, které si nárokovalo Islámské společenství jako legitimní (a jediná) náboženská instituce bosenských muslimů. Z dikce dopisu také vidíme, že Rijaset vedený Cerićem¹⁵² už v tomto období prezentoval útok na Islámské společenství jako útok na samotný bosňácký národ a stát. Tato rétorika se přitom neomezovala pouze na útoky ze stran wahhábitů, ale postupně byla užívána prakticky na jakékoliv kritiky činnosti Islámského společenství, Rijasetu či samotného Ceriće.

Na zasedání Sněmu Islámského společenství 29. srpna 1995 se o vydavatelské činnosti humanitárních organizací mluvilo a byl přijat závěr, že do Ústavního rozhodnutí Islámského společenství bude přidán článek, který bude zakazovat užívání označení „islámský” v názvu nebo programu pro všechny organizace bez předchozího svolení Islámského společenství. Vymáhání tohoto zákazu pak měl mít na žádost Islámského společenství na starosti stát. Do Ústavního rozhodnutí se však tato provize nedostala, jelikož přímý zákaz náboženské činnosti a takto otevřená monopolizace islámu by byla bezesporu ostře kritizována zvnějšku, ale i v rámci samotné instituce. Islámské společenství navíc v tomto období bylo relativně slabé a případný neúspěch by ho mohl silně poškodit. Posledním důležitým momentem bylo to, že samotné Islámské

¹⁵¹ Hećimović, *Garibi*, str. 42 - 43.

¹⁵² Na tomto místě je třeba připomenout, že Cerić se dle mnohých pozorovatelů snažil vést Islámské společenství autokratickým stylem (ač se jedná o demokratickou instituci). Stanoviska Rijasetu tak často byla stanoviska jeho osobní. Viz např. Eldin Hadžović, „Islamska zajednica je sve osim Rijasetu“, rozhovor s Rešidem Hafizovićem, *Dani br*, 641, 6. 11. 2009, Senad Pećanin, „Mustafa Cerić je moja najveća greška,” rozhovor s Mustafou Spahićem, *Dani*, broj 431, 16. 9. 2005. Dostupné z <https://mustafaspahic.wordpress.com/2011/10/27/mustafa-ceric-je-moja-najveca-greska-intervju-bh-dani-2005/>.

společenství bylo v této době závislé na příspěvcích od zahraničních islámských organizací a zemí, takže si nemohlo dovolit riskovat s nimi konflikt.¹⁵³

Dříve zmíněné problémy s narušováním monopolu Islámského společenství při správě náboženských oblastí spojených s finančním ziskem (zakát, organizování poutě do Mekky, prodej ovcí na Kurban Bajram) se pokusil Rijaset vyřešit již v roce 1995 rozhodnutím stanovujícím, že „institucionální zastupování islámu a islámských nařízení [...] mohou praktikovat pouze zákonné orgány Islámského společenství.” Přesto trvalo po válce celou dekádu, než byl monopol zajištěn.¹⁵⁴

Nízká úroveň spolupráce se zahraničními islámskými organizacemi byla patrná jak z vyjádření vedoucích činitelů Islámského společenství, tak ze vzájemných setkání s jejich zahraničními protějšky. Při návštěvě generálního tajemníka Světové islámské ligy (RABITA)¹⁵⁵ a ředitele Saudi High Commission for Relief of Bosnia and Herzegovina byla jedním z hlavních témat nutnost koordinace činnosti islámských humanitárních organizací se státním aparátem Bosny a představiteli z Islámského společenství.¹⁵⁶ Přestože byl na tomto setkání podepsán protokol o spolupráci, dle vyjádření reisululemy na adresu zahraničních islámských organizací z ledna 1997, k význačným zlepšením nedošlo. Cerić konstatoval, že „spolupráce mezi těmito humanitárními organizacemi a námi není dobře promyšlená a není na dostatečné koordinační úrovni,” přičemž i nadále probíhala jednání směřující ke zlepšení spolupráce s Islámským společenstvím, kde jedním z hlavních témat byla mimo jiné vydavatelská činnost.¹⁵⁷ Na

¹⁵³ Viz Filandra, *Bošnjaci nakon socijalizma*, str. 417. Snaha zajistit, aby stát neregistroval žádné sdružení užívající označení „islámský” v názvu nebo programu bez předchozího svolení Islámského společenství, byla realizována až přijetím Zákona o náboženských svobodách a právním postavení církví a náboženských společenství v Bosně a Hercegovině (bosenski *Zakon o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica u Bosni i Hercegovini*) v roce 2006. Zákon dostupný na webové stránce <http://www.mpr.gov.ba/biblioteka/zakoni/bs/ZAKON%20o%20slobodi%20vjere.pdf>, přistoupeno 20. 3. 2016.

¹⁵⁴ Filandra, *Bošnjaci nakon socijalizma*, str. 418.

¹⁵⁵ RABITA je organizace financovaná Saúdskou Arábií, která je označována za nástroj šíření wahhábitského učení ve světě. Viz Cvitković, *Moj susjed*, 246.

¹⁵⁶ Viz. A. K. „Obećana saradnja i pomoć,” *Preporod*, Godina XXVI, broj 2/573, Únor 1995, str. 2.

¹⁵⁷ A. Kadribegović, „Kada bi svaki Bošnjak davao zekat ne bi nam trebala humanitarna pomoć i ne bismo morali čekati da nas drugi brane od agresije i genocida,” rozhovor s Mustafou Cerićem, *Preporod*, Godina XXVII, broj 4/606, Únor 1997, 6. Ve stejném čísle *Preporodu* si v rozhovoru pod výmluvným titulkem „Autorita Islámského společenství je vlastně autoritou všech muslimů” postěžoval na některé organizace i generální tajemník Rijasetu Muhamed Salkić. Dle jeho slov některé organizace „přišly s určitými předsudky ve vztahu k Islámskému společenství a při své práci preferovaly (pro spolupráci, pozn. autora) určité lidi a ne orgány Islámského společenství.” Viz Aziz Kadribegović, „Autoritet

obdobných prohlášeníh ze strany vedení Islámského společenství šlo pozorovat snahu vyhnout se jakémukoliv pojmenování konkrétních problémů vyplývajících z nedostatečné kooperace, i když z kontextu událostí bylo zřejmé, že problémy spatřovali vedoucí bosenští duchovní představitelé právě v zavádění a šíření wahhábitské praxe, přeneseně pak narušování jejich vlastní autority.

Zlomovým okamžikem byla v tomto období vražda naturalizovaného Bosňana Hishama Diaba, původem z Egypta, ke které došlo před Islámským centrem Balkán v Zenici 17. ledna 1997. Diab byl svým vrahem, Tunisem Abu Hamzou Karray Kamel Bin Alim, označen za ší'itu a nevěřícího, a následně zastřelen, přičemž komplici mu byli dva Bosňáci.¹⁵⁸ Jednalo se o jeden z příkladů vnitřních ideologických konfliktů mezi dobrovolníky z arabských zemí, kteří během války do Bosny dorazili. Byl to zároveň první případ nábožensky motivované vraždy od konce války, kdy záminka k vraždě, označení Diaba nevěřícím a ší'itou, jasně naznačovala, že Bin Ali byl následovatelem wahhábitské interpretace islámu.

Na tuto událost zareagoval soud v Zenici a již 18. a 25. února 1997 přišel s rozhodnutími o vymazání Islámského centra Balkán a Organizace pro obrodu islámského myšlení z registru občanských sdružení. V obou případech se jednalo o organizace velice činné v šíření wahhábitského učení,¹⁵⁹ a přestože se soudní rozhodnutí opíralo o technické a organizační nedostatky obou těchto subjektů, skutečným cílem bylo zastavení jejich působení na poli islámského vzdělávání mimo rámec Islámského společenství.¹⁶⁰ Na poměry poválečné Bosny toto neuvěřitelně rychlé rozhodnutí soudu nasvědčuje, že zákaz obou sdružení byl plánován předem, pouze se čekalo na vhodný okamžik.

Islamske zajednice je u stvari autoritet svih muslimana," *Preporod*, Godina XXVII, broj 4/606, Únor 1997, 6.

¹⁵⁸ A. Kadribegović, „Nezamislivo je da vjernik ubije vjernika," *Preporod*, Godina XXVII, broj 4/606, Únor 1997, str. 3.

¹⁵⁹ Kuvajtská Organizace pro obrodu islámského myšlení se dle Hećimoviće vyznačovala výjimečnou mírou působnosti na poli propagandy a vzdělávání. Od září 1995 do svého ukončení vydala 7 brožur v nákladu 70 000 kusů a 10 knih v nákladu 100 000 kusů, Část příslušníků jednotky El Mudžahid, která zůstala v Bosně po podepsání Daytonske mírové smlouvy, působila právě v těchto dvou organizacích. Viz Hećimović, *Garibi*, 107.

¹⁶⁰ Viz Esad Hećimović, „Iza zatvaranja kvazi islamskih institucija stoje najviši bošnjački vjerski i politički autoriteti." *Ljiljan*, 5. 3. 1997, 16 - 17.

Nejvýraznější organizací s působností čistě zaměřenou na šíření wahhábismu tak v tomto období zůstala Aktivní islámská omladina. Reisu-l-ulema při více příležitostech varoval před „přehnaností ve víře“ propagovanou AIO a upozornil na skutečnost, že i když se jedná o státem registrovanou právnickou osobu, nepatří do organizační struktury Islámského společenství, a to se od její činnosti distancuje a nenesе za ni žádnou zodpovědnost ani vinu. Cerić také opakovaně prohlásil, že Islámské společenství se necítí být zavázáno vyjadřovat se k něčemu, nad čím nemá jurisdikci. Podkladem pro to byl fakt, že do Ústavy Islámského společenství nebyl zahrnut článek o povinnosti islámských organizací získat souhlas pro svou činnost od Islámského společenství.¹⁶¹ Tímto argumentem reagovalo vedení Islámského společenství na mnozí se kritiku, že se, jako zastřešující náboženská instituce bosenských muslimů, dostatečně nezabývá šířením wahhábismu v zemi, navíc se tím od něj i distancovalo.¹⁶²

3.5 Průnik wahhábismu do institucí vyššího vzdělávání Islámského společenství

Dle Samira Begleroviće, docenta Fakulty islámských nauk, bylo jedním ze tří faktorů, které přispěly k popularitě wahhábismu v Bosně a Hercegovině, otevření dvou institucí terciárního vzdělávání v rámci Islámského společenství, Islámské pedagogické akademie (IPA) v roce 1993 v Zenici a Islámské pedagogické akademie (IPA) v roce 1995 v Bihaći, kdy v obou případech „značná část přednášejících a zaměstnanců následovala saláfitsko-wahhábitské schéma chápání víry.“¹⁶³ Prominentními příklady byli v druhé polovině 90. let již zmíněný Zuhdija Adilović, který působil v Zenici, a Muharem Štulanović z IPA v Bihaći.

¹⁶¹ Viz např. Šefko Hodžić, „AIO izvan Islamske zajednice,” *Preporod*, Godina XXVII, broj 8/634, 15. duben 1998, str. 11.

¹⁶² Stoupenci wahhábismu byli kvůli nošení dlouhých vousů a krátkých kalhot v případě mužů a celkového zahalování v případě žen, což byly zvyky pro Bosnu cizí, velice viditelné. Dle většiny pozorovatelů se valná část Bosňáků v tomto období k novému fenoménu stavěla negativně a vnímala jej jako „přehánění ve víře“ či náboženský extrémismus, a to včetně nábožensky založené části populace.

¹⁶³ Samir Beglerović, „Re-Constructing the Traditional Creed: Question of the Reconceptualization of the notion „Ahl as-Sunna wa al-Jam‘a” in Bosnia,” příspěvek na konferenci v Mostaru blíže nespecifikovaného data. Zasláno autorovi e-mailem dne 4. 5. 2016. Taktéž Alibašić píše, že akademičtí pracovníci IPA v Zenici jsou establishmentem Islámského společenství pokládáni za saláfity a konzervativce. Viz Alibašić, „Traditional and Reformist Islam,” str. 18.

Adilović byl v tomto období hlasitým kritikem koncepce a činnosti Islámského společenství, které se dle něho svojí politizací odklonilo od smyslu své existence jakožto náboženské instituce tím, že zdánlivě upřednostňovalo Bosňáctví před islámem. Také se ostře ohradil proti deklarovaným snahám přizpůsobit islám současnosti, jelikož dle něho „islám současný je, a je třeba dobu, jinými slovy své chování, přizpůsobit islámu.“ V neposlední řadě svoji pozornost zaměřil i na téma madhabských rozdílů, jež dle něj bylo „uměle vyhocené, zveličené a bezpotřebné (příčemž) vina je na obou stranách - na straně těch hochů, kteří přijali jiný madhab a snažili se ho nanutit, (ale i) na straně Islámského společenství, které nutí madhab hanafijský.“¹⁶⁴

Adilović přitom disponoval odbornou autoritou, jelikož od roku 1998 byl doktorem islámských nauk z Univerzity krále Saúda v Rijádu, navíc se jednalo o rodilého Bosňáka, což mu dodávalo na důvěryhodnosti. Dosah jeho názorů byl kvůli jeho pozici v IPA Zenica, ale i častému řečnění na tribunách AIO,¹⁶⁵ značný.

Vzájemnou blízkost IPA Zenica a stoupenců wahhábismu a jejich učení v tomto období dosvědčuje i prohlášení představitele AIO, Adnana Peza, který si pochvaloval dobré vztahy AIO s touto vzdělávací institucí.¹⁶⁶ Co více, v červnu 1996 byly v Zenici otevřeny nové prostory pro IPA, jenž byly propojeny s wahhábiským Islámským balkánským centrem.¹⁶⁷ V samotné akademii se pak používaly i některé učebnice vydané v Saúdské Arábii.¹⁶⁸

Saúdská Arábie také prostřednictvím Saudi High Commission for Relief financovala stavbu nové budovy IPA Bihać, která byla slavnostně otevřena v říjnu 1997.¹⁶⁹ V pozici vyučujícího a později i děkana zde působil Muharem Štulanović, jedna z nejkontroverznějších postav Islámského společenství v Bosně. Štulanović čas od času vzbuzoval rozruch svými ostrými výstupy proti Americe, Židům a ší'itům, které

¹⁶⁴ Viz Salih Smajlović, „Prvo islam, pa onda bošnjaštvo“, rozhovor s dr. Zuhdijou Adilovićem, *Preporod*, Godina XXVIII, broj 11/637, 1. červen 1998, str. 8-9.

¹⁶⁵ Viz Karup, „Kuran.“

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Hećimović, *Garibi*, str. 41.

¹⁶⁸ Viz Rešid Hafizović, „prof. Hafizović u Face to face: Kada je Omar postao halifa, plakao je od odgovornosti“, 16. 9. 2014, přistoupeno 20. 3. 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=LZYSd8daaHQ>.

prezentoval jako největší nepřátele islámu.¹⁷⁰ Pro Islámské společenství však bylo problematictější jeho zpochybňování autority této instituce. Štulanović kritizoval Islámské společenství za celou řadu věcí, mezi nimi za jeho „blahosklonný (postoj) k ohnutému učení ší'itů,” způsob určování počátku Ramadánu, ale především za kritizování „jiného uznaného sunnitského madhabu”¹⁷¹ a z toho vycházející kodifikaci hanafijského madhabu jako jediného legitimního madhabu v Bosně Fatwou číslo 2, kterou označil za „historickou chybu současné struktury Islámského společenství a nábožensky hluboce nelegální a nelegitimní (počin).”¹⁷²

Zároveň také hájil učení Muhammada ibn Abdulwahhába, které označil za „nejsprávnější a nejbližší praxi prorokově,” přičemž se pevně stavěl proti označování jeho následovatelů za wahhábity, což je dle Štulanoviće termín vymyšlený ší'ity, aby uměle vytvářeli konflikt mezi sunnitskými muslimy.¹⁷³

Přestože veřejné vystupování Adiloviće a Štulanoviće, i činnost obou akademií, byly v mnoha ohledech v kontradikci k oficiálnímu postoji Islámského společenství, což mezi jeho členy vyvolávalo obavy, jelikož tyto entity vzdělávaly budoucí učitele náboženské výchovy pro bosenské školy,¹⁷⁴ nebylo jejich působení vedením instituce veřejně nikterak kritizováno a bylo vesměs přecházeno jako pouhé vybočování jednotlivců. Kromě již zmíněných obav z potenciálního rozkolu v rámci Islámského společenství je možné identifikovat několik příčin této absence. Prvním faktorem byla podpora, kterou tito lidé dostávali ze strany vlivných osob v Saúdské Arábii,¹⁷⁵ přičemž je třeba mít na paměti, že tato země byla v poválečných letech zároveň největším dárce finančních a materiálních prostředků Islámskému společenství jako celku.

¹⁶⁹ Viz Hamdija Nesimović a Muharem Štulanović, „Islamski pedagoški fakultet (Islamsa pedagoška akademija), pristoupeno 20. 3. 2016.

http://ipf.unbi.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=33&Itemid=50.

¹⁷⁰ Viz např. Eldin Hadžović, „Islamska zajednica je sve osim Rijaseta,” rozhovor s Rešidem Hafizovićem, *Dani*, br. 641, 6. 11. 2009.

¹⁷¹ Ačkoliv při madhabských debatách málokdy zazníval název onoho druhého madhabu, byl tím myšlen madhab hanbalovský, z něž vychází wahhábismus.

¹⁷² Viz Muharem Štulanović, „Iraci, Šiije i njihovi simpatizeri,” *Preporod*, Godina XXVII, broj 7/609, Duben 1997, str. 27.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Viz např. „Dok je u jednoj Njemačkoj vjeronauka ustavna kategorija, mi vodimo rasprave, da li je ona potrebna ili nije,” rozhovor s Refikem Čatićem,” *Preporod*, Godina XXVII, broj 1/603, Leden 1997, str. 14.

¹⁷⁵ Viz Hadžović, „Islamska zajednica je sve osim Rijaseta.”

Vedení Islámského společenství tak muselo počítat s možným omezením této pomoci v případě zákroku proti chráněncům vlivných saúdských kruhů.

Druhým faktorem byl nedostatek kvalitních kádrů způsobený vysokým počtem zabitých zaměstnanců Islámského společenství během války.¹⁷⁶ V situaci, kdy Islámské společenství bylo hnacím motorem snahy o revitalizaci religiozity mezi Bosňáky, bylo obtížné ignorovat vysoce vzdělané bosňácké učence, byť jejich interpretace islámu prokazatelně nesla znaky wahhábítského učení. Situace se s postupnou konsolidací a silněním Islámského společenství změnila a Alibašić už v roce 2003 psal, že se stalo psaným pravidlem instituce, že nebude zaměstnávat osoby, které vystudovaly na zahraničních islámských univerzitách, aniž by předem absolvovaly madrasu Islámského společenství. Stejně tak již neměly být zaměstnávány osoby, které „příliš akceptují „wahhábítské“ nebo „saláfítské“ ideje, (...) byť měly vystudovanou madrasu“ v Bosně.¹⁷⁷ Tím došlo k podstatnému omezení proselytizačního potenciálu wahhábismu, jelikož v tomto období existoval značný počet absolventů, především ze Saúdské Arábie, kteří jevíli zájem o práci v Islámském společenství.

Posledním důležitým faktorem je dle nás skutečnost, že ačkoliv Adilović a Štulanović otevřeně kritizovali politiku Islámského společenství, oni (i všichni ostatní zaměstnanci Islámských akademií) pořád zůstávali v rámci této instituce a nepokusili se o žádnou násilnou přeměnu. Slovy Zijada Ljevakoviće: „nikdy nenastaly tak drastické důvody, aby byli odvoláni.“¹⁷⁸ Tito lidé navíc ve většině případů postupem času vlivem prostředí zmírnili svou rétoriku a přestali tak okatě vybočovat z oficiální linie ražené Islámským společenstvím.

¹⁷⁶ Rozhovor autora s Esadem Bajićem.

¹⁷⁷ Alibašić, „Traditional and Reformist Islam,” str. 21.

¹⁷⁸ Rozhovor autora se Zijadem Ljevakovićem, bývalým ředitelem Gazi Husrev-begovy madrasy a současným zaměstnancem Rijasetu, v Sarajevu dne 22. 3. 2016.

4. Druhá fáze: Od apologie k přehlížení

4.1 Politizace wahhábismu na konci 90. let

S tím, jak se ve druhé polovině 90. let poválečná Bosna postupně stabilizovala, se stoupenci wahhábismu, jako nevyžádaný důsledek války, čím dál častěji ocitali ve středu mediálního a politického zájmu. Převládající mediální diskurz přitom od počátku vykresloval wahhábismus jako náboženský extrémismus cizí bosenskému prostředí a potenciální bezpečnostní riziko, čemuž přispíval i tlak Západu na vyhoštění zbytku mudžahedínů, prezentovaných jako hrozba pro mírovou stabilizaci země.

Islámské společenství na toto téma neiniciovalo žádnou debatu a zaujalo defenzivní taktiku, která vyznívala jako snaha přítomnost wahhábismu skrýt, snížit jeho význam či ho přímo bránit. Tyto skutečnosti se projevovaly absencí jakékoliv analýzy z řad Islámského společenství, projevy reisu-l-ulemy a v neposlední řadě i charakterem článků v jeho tištěných médiích. V následujících řádcích představíme základní argumentační okruhy, které ze strany Islámského společenství zaznívaly, a ukážeme, že přístup této instituce i nadále vycházel z její snahy působit jako ochránce Bosňáků a jejich jednoty, a zároveň snahy zakrýt jakékoliv náznaky vnitřní heterogenity, která byla s ohledem na předchozí léta vnímána jako existenční hrozba.

V nejzákladnější rovině bylo užívání termínů jako „islámský fundamentalismus,, či „islámský terorismus” v kontextu bosenských wahhábítů bagatelizováno a prezentováno jako konstrukt zahraničních nepřátel islámu, Bosny a Bosňáků, vytvořený za účelem zničení jejich země a národa tím, že budou dáváni do souvislosti s fenomény, které vlastně v Bosně ani neexistovaly. Zastánci této teze představovali mediální diskuze o islámském fundamentalismu, wahhábismu nebo mudžahedínech, jako manipulaci či „propagandu v rámci speciální války proti Bosně a Hercegovině,” která měla rozbít jednotu bosenských muslimů.¹⁷⁹

¹⁷⁹ Viz např. Abdunnur Tvrtković, „Ko to manipuliše mudžahidima?,” *Preporod*, Godina XXVIII, broj 5/631, 1. březen 1998, str. 12.

Sekuritizaci wahhábismu často kritizoval jako manipulativní i reisu-l-ulema Cerić: „je zajímavé, že například (lidé) obžalovaní za válečné zločiny v bývalé Jugoslávii nebyli nikdy nazýváni křesťanskými válečnými zločinci, (...) ale u Usámy bin Ládina se nikdy nevynechá příležitost zdůraznit, že se jedná o islámského teroristu.” Co více, „zničení mešity v Banja Luce (...) není křesťanský barbarismus, ale pokud se v Sarajevu projdou zahalené dívky nebo mladíci s vousy, to by mohl být islámský terorismus.”¹⁸⁰ Obdobné projevy vyznívaly jako obrana wahhábismu, ale jejich cílem bylo zbavit Bosnu nově nabytého stigmatu islámského fundamentalismu. Tento rozpor vycházel z absence jakékoliv veřejné diskuze o tomto fenoménu ze strany Islámského společenství.

Specifickým tématem v tomto období byla také ta část mudžahedínů, která po konci války zůstala žít v Bosně, především pak ve vesnici Bočinja nedaleko od Maglaje. Zatímco mainstreamová média je konstantně prezentovala jako závažnou bezpečnostní hrozbu, v Preporodu vyšlo na jejich konto několik článků stavících se na jejich obranu. Mudžahedíni zde byli prezentováni pozitivně jako „lidé, kteří se podrobili islámu ve všech aspektech života” a skupina, která by v případě dalšího konfliktu stála v první linii obrany země.¹⁸¹ O obyvatelích Bočinje se mluvilo jako o vzorných a pracovitých občanech, jež se svojí vesnicí mohou sloužit jako příklad ostatním.¹⁸² Byla to vlastně snaha ukázat bývalé mudžahedíny jako úplně obyčejné Bosňáky, ne-li dokonce ještě lepší, s ohledem na jejich dodržování islámských předpisů, i připravenost kdykoliv znovu bojovat za Bosnu.

Ve všech obdobných člancích zároveň zaznívala ostrá kritika proti bosenským liberálním médiím (především Dani a Slobodna Bosna), jelikož ta byla obzvláště kritická k otázce mudžahedínů, wahhábismu, potažmo k činnosti Islámského společenství.¹⁸³ Agenda těchto médií byla kruhy z Islámského společenství prezentována jako protinárodní činnost sponzorovaná zvenčí, přičemž obzvláště

¹⁸⁰ Aziz Kadribegović, „Muslimani će upotpuniti svoju misiju kada se organiziraju na razini kvaliteta ideja koje im nudi islam,” *Preporod*, Godina XXIX, broj 16/655, 15. 8. 1999, str. 15 - 17.

¹⁸¹ Tvrtković, „Ko to manipuliše,” str. 12.

¹⁸² Mustafa Smajlović, „Mudžahedinsko selo u bosanskom vilajetu,” *Preporod*, Godina XXVII, broj 9/635, 1. 5. 1998, str. 27. Viz též „Iznenadenje iz Bočinje,” *Preporod*, Godina XXX, broj 15 - 16/688 - 689, 1. 8. 2000, str. 5.

aktivním kritikem byl reisu-l-ulema, v jehož dikci byl každý „útok na muslima útokem na islám, a útok na instituce, které představují islám, útokem na islám” jako celek¹⁸⁴ Cerić tím kritiky sebe samotného i Islámského společenství označoval za islamofoby, čímž se je snažil delegitimizovat a zároveň tak smetával ze stolu jejich kritiku ještě dříve, než se dostal k jejich věcným připomínkám.

V rétorice Islámského společenství tak došlo oproti předcházejícímu období vlivem sekuritizace wahhábismu k podstatnému posunu, jelikož v křehkém poválečném prostředí byla tato sekuritizace vnímána jako větší hrozba pro Bosňáky, než samotná přítomnost jiné náboženské praxe.

4.2 Změna paradigmatu v novém tisíciletí

Teroristické útoky z 11. září 2001 ve Spojených státech amerických a následná „Válka proti terorismu” vyvolaly celosvětovou debatu o islámském extrémismu. Bosna a Hercegovina v první dekádě nového milénia začala být kvůli přítomnosti wahhábismu stále častěji prezentována jako nové „útočiště teroristů” v srdci Evropy a přitahovala silící zájem bezpečnostních analytiků a tajných služeb.¹⁸⁵ To mělo značný vliv na přístup Islámského společenství k této otázce.

K percepci Bosny jako útočiště islámského fundamentalismu přitom ještě před teroristickými útoky napomohlo otevření Kulturního centra krále Fahda v Sarajevu v roce 2000, jehož součástí byla i největší mešita v Bosně. Centrum bylo v úplnosti sponzorováno Saúdskou Arábií a působilo v rámci její ambasády, tedy mimo jurisdikci

¹⁸³ Islámské společenství bylo kritizováno za celé spektrum věcí, od benevolentního přístupu k wahhábismu až k vlastní politizaci a navázanost na jedinou politickou stranu (SDA) prostřednictvím reisu-l-ulemy Ceriće a jeho blízkých spolupracovníků.

¹⁸⁴ Viz např. „Mi Bošnjaci smo stvama mjera i europske tolerancije i europskog morala i europske demokracije,” *Preporod*, Godina XXVIII, broj 1/627, Leden 1998, str. 6 - 8. Viz též „Centralni Dnevnik/Mustafa Cerić,” blíže nespecifikované datum, přistoupeno 25. 3. 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=2-q7A-TBa9M>.

¹⁸⁵ Viz např. John R. Schindler, *Unholy Terror: Bosnia, Al-Qaida and the Rise of Global Jihad* (Zenith Press, 2007), Shaul Shay, *Islamic Terror and the Balkans*, (Piscataway: Transaction Publishers, 2008), Evan F. Cohlman, *Al-Qaida's Jihad in Europe: The Afghan-Bosnian Network* (Oxford: Berg Publishers, 2004), Christopher Deliso, *The Coming Balkan Caliphate: the Threat of Radical Islam to Europe and the West* (Westport: Praeger Security International, 2007).

bosenských úřadů, potažmo Islámského společenství, pod jehož kontrolu bylo dáno až v roce 2014.¹⁸⁶

Problematické byly především počátky existence Kulturního centra, protože v tomto období bylo spravováno čistě ze strany Saudi High Commission for Relief, aniž by docházelo ke koordinaci s Islámským společenstvím.¹⁸⁷ Ve spojení s faktem, že tuto mešitu od počátku navštěvovalo mimo jiné i značné množství wahhábítů, začala být vnímána jako centrum radikálního islámu v Bosně.¹⁸⁸

Ačkoliv Mešita krále Fahda nebyla pod kontrolou Islámského společenství, od počátku zde jako imámové působili jeho zaměstnanci, přičemž na pozici chatíba¹⁸⁹ byl jmenován Nezim Halilović, v té době člen Rijasetu a ředitel Vakufské správy Islámského společenství. Halilović byl v médiích často představován jako „patron wahhábítů.”¹⁹⁰ A to jak kvůli působení v saúdské mešitě, tak kvůli jeho tvrzením popírajícím přítomnost wahhábismu jako specifického hnutí v Bosně.¹⁹¹ Dle Esada Bajice, osobního známého Haliloviće a silného kritika wahhábismu, je ovšem Halilović pouze konzervativním věřícím a jeho prosazení na pozici chatíba v Mešitě krále Fahda bylo naopak „nejmoudřejším tahem Cerice a Rijasetu, jelikož Arabové nemohli odmítnout osobu, která byla jedním z nejznámějších velitelů bosenské armády během války.”¹⁹² Jeho působení v Mešitě krále Fahda tak dávalo Islámskému společenství jistou kontrolu nad náboženským obsahem prezentovaným v této instituci.

¹⁸⁶ Viz „Selefije nam unesoše nespokoji tegobu: Sada i Bakir vidi da mu se to 'šurovanje' više neisplati,” rozhovor s Nedžadem Latićem, 7. 3. 2016, přistoupeno 20. 3. 2016, <http://depo.ba/clanak/144471/selefije-nam-unesoše-nespokoji-i-tegobu-sada-i-bakir-vidi-da-mu-se-to-surovanje-više-ne-isplati>

¹⁸⁷ Ke změně došlo v návaznosti na teroristické útoky z 11. září, kdy se Centrum krále Fahda začalo snažit o nastolení užší spolupráce s Islámským společenstvím Alibašić, „Traditional and Reformist Islam,” str. 8.

¹⁸⁸ Viz např. ČT24, “Srbským policistům se pomstil islamista atentátem”, 18. 7. 2010, přistoupeno 12. 10. 2015, <http://www.ceskatelevize.cz/ct24/svet/1328917-srbsky-m-policistum-se-pomstil-islamista-atentatem>.

¹⁸⁹ Chatíb je označení pro islámského učenice, který v rámci (hlavní) páteční modlitby přednáší promluvu, chutbu.

¹⁹⁰ Týden, “Spiegel: Radikální islamisté v Sarajevu posilují,” 31. 3. 2009, přistoupeno 17. 9. 2015, http://www.tyden.cz/rubriky/zahranici/evropa/spiegel-radikalni-islamiste-v-sarajevu-posiluji_112581.html.

¹⁹¹ Halilović například prohlásil, že „Wahhábité v Bosně nejsou (...) v podstatě wahhábitské hnutí vůbec neexistuje.” Viz Mirsad Fazlić, Belma Buljubašić a Vedrana Maglajlija, „SB istražile tajne zadudžbine saudijskog kralja Fahda u BiH,” *Slobodna Bosna*, br. 485, 2. 3. 2006.

4.3 Teroristické útoky z 11. září 2001 a jejich dozvuky v Bosně

Teroristické útoky z 11. září byly zlomovým okamžikem pro dichotomii Islámského společenství a wahhábismu v Bosně. Mustafa Cerić již 12. září zaslal dopis americkému velvyslanci v Sarajevu, ve kterém odsoudil teroristické útoky i terorismus, jako prostředek k dosažení jakýchkoliv cílů.¹⁹³ V následujících letech představitelé Islámského společenství hojně prezentovali islámský terorismus jako odporující předpisům víry, kdy hojně argumentovali koránským veršem „ten, kdo zabije jednoho člověka, (...) jako by zabil lidstvo veškeré.”¹⁹⁴

Islámské společenství se tím ostře distancovalo od působení islámských extrémistů, zároveň se však jako představitel bosenských muslimů tvrdě vymezovalo proti zvyšování vnějšího zájmu o Bosnu jako o potenciální zřídlo islámského militantismu, které prezentovali jako vnucování „tématu terorismu” Bosňákům.¹⁹⁵

To se, kromě četných kritických projevů, v praxi nejviditelněji projevilo v červnu 2002 Cerićovým odsouzením vlny razíí na islámské humanitární organizace, včetně Saudi High Commission for Relief, jež byly podezřelé z napojení na mezinárodní síť terorismu.¹⁹⁶ Bosenský reisu-l-ulema tyto akce prezentoval jako hon na čarodějnice ze strany těch, kteří se snaží „teroristické činy jednotlivců vztáhnout na celé jedno náboženství.”¹⁹⁷ Tento postoj byl ve světle značného množství důkazů o propojenosti některých islámských humanitárních organizací působících v Bosně a mezinárodní síť terorismu velice kontroverzní, ovšem v dobovém kontextu vysvětlitelný snahou vedení Islámského společenství minimalizovat negativní percepci

¹⁹² Halilović byl během války komandantem 4. muslimské brigády, byl dvakrát raněn a má mezi Bosňáky velkou popularitu. Rozhovor autora s Esadem Bajićem, dne 23. 3. 2016 v Konjici.

¹⁹³ Viz „Reisu-l-ulema osudio terorističke napade,” *Preporod*, Godina XXXI, broj 18/715, 15. září 2001, str. 1.

¹⁹⁴ Korán 5:32. Pro typický příklad viz např. Habib Mundžić, „Napad na Ameriku i jedno islamsko vidjenje ovog problema,” *Preporod*, Godina XXXI, broj 19/716, 1. 10. 2001, str. 15.

¹⁹⁵ Viz např. Šefko Hodžić. „Bosnom vlada neka nevidljiva „crna ruka”,” *Preporod*, Godina XXXII, broj 11/732, 1. 6. 2002, str. 4.

¹⁹⁶ Islámské společenství také odsoudilo vydání tzv. Alžírské skupiny, 6 obyvatel Bosny alžírského původu, kteří byli obviněni z přípravy teroristických útoků a převezeni do Guantánama. Pro nedostatek důkazů byli po letech puštěni. Pro detailnější popis událostí viz Janková, *Wahhabism in the Balkans*, str. 81.

¹⁹⁷ A.Kadribegović, Kome smeta humanitarna pomoć iz muslimanskih zemalja?!,” *Preporod*, Godina XXXII, broj 12/733, 15. 6. 2002, str. 7.

islámu v Bosně. Také musíme mít na paměti, že v této době byly islámské charity stále značným zdrojem příjmů Islámského společenství, přičemž už pro něj nepředstavovaly takové ohrožení autority, jelikož bosenská instituce již měla mnohem silnější postavení.

V letech následujících 11. září pak umožnila situace v Bosně Islámskému společenství se tématu wahhábismu vesměs vyhýbat a prakticky ignorovat jeho existenci. Lze identifikovat několik příčin takového vývoje.

Zprvu to byla samotná pozice Islámského společenství, které již v novém miléniu mělo relativně konsolidované postavení, což mu umožňovalo mít pod svou kontrolou většinu činností spojených s praktikováním náboženství. Důležitá z tohoto hlediska byla především monopolizace vydávání náboženské literatury, monopolizace náboženského vzdělávání a také správa všech mešit v zemi, s výjimkou Mešity krále Fahda.

Druhou význačnou příčinou bylo oslabení činnosti samotných wahhábitských organizací, jako byly AIO nebo Furqan, které se v důsledku zásahů proti humanitárním organizacím dostaly do finančních potíží, dramaticky snížily počet organizovaných akcí a postupně zanikly (Furqan v roce 2002, AIO v roce 2006). Množství členů a stoupenců těchto organizací se navíc, jak již bylo řečeno, postupně „liberalizovalo,” což se projevovalo mírnější rétorikou (včetně odsuzování terorismu), absencí výraznějších konfliktů v džamaatech, ale i tím, že se někteří z nich podřídili autoritě Islámského společenství. Ve spojení s faktem, že většina mudžahedínů z 90. let už opustila Bosnu, byla značná část kontroverznosti tématu již minulostí a jeho mediální potenciál se do značné míry vyčerpal, což vnímáme jako třetí faktor.

V následujících kapitolách práce si ukážeme, že liberalizace určité části wahhábítů spojená s jejich uznáním autority Islámského společenství, měla klíčový dopad na postoj této instituce vůči wahhábismu. Jedním z dopadů této liberalizace byla již zmíněná dodatečná radikalizace části wahhábítů, kteří s rozvolňováním náboženské praxe nebyli spokojeni. Vedení Islámského společenství v následujících letech pak reagovalo především na tuto odnož hnutí, s čímž nesouhlasila část bosenských 'ulamá', vnímající toto jako redukování problému na pouhou jeho nejhorší část. To vedlo k

několika význačným projevům opozice proti wahhábismu jako takovému a kritice vedení Islámského společenství přicházející ze samotné instituce.

Předzvěstí tohoto posunu byla výměna názorů mezi dvěma zaměstnanci Islámského společenství, Muharem Štulanovićem a Fikretem Arnautem, na stránkách *Preporodu* v roce 2003. Předmětem sporu byly praxe súfijských řádů, přičemž Štulanović je prezentoval za islámsky nepřijatelné, zatímco Arnaut se ujal jejich obrany proti „wahhábítskému tlaku.”¹⁹⁸ Tato debata byla zároveň jediným výraznějším případem z tohoto období, kdy se wahhábismus ocitl na úderu kritiky z řad Islámského společenství.

¹⁹⁸ Viz Muharem Štulanović, „Kako voljeti šejha,” Díl 1., *Preporod*, Godina XXXIII, broj 17/762, 1. 9. 2003, str. 23, Muharem Štulanović, „Kako voljeti šejha,” Díl 2., *Preporod*, Godina XXXIII, broj 18/763, 15. 9. 2003, str. 23, Fikret Arnaut, „Atak na Tesavuf,” Díl 1., *Preporod*, Godina XXXIII, broj 21/767, 1. 11. 2003, str. 2, Fikret Arnaut, „Atak na Tesavuf,” Díl 2., *Preporod*, Godina XXXIII, broj 22/768, 1. 15. 2003, str. 2.

5. Třetí fáze: Radikalizace wahhábítů po roce 2006 a reakce Islámského společenství

Rok 2006 představuje pro námi zkoumané téma milník, během kterého se wahhábismus po několika letech svého slábnutí a přehlížení ze strany struktur Islámského společenství, opět ocitnul v popředí zájmu členů této instituce, i bosenských médií jako celku. První příčinou bylo vydání kontroverzní knihy *Vehabizam/Selefizam: Ideološka pozadina i historijski korijeni* (česky *Wahhábismus/Saláfismus: Ideologické pozadí a historické kořeny*), druhou pak byl množící se počet incidentů mezi wahhábity a tradičními bosenskými muslimy, na něž Rijaset reagoval vydáním Rezoluce o tumačenju islama (česky *Rezoluce o interpretaci islámu*).

5.1 Vydání knihy *Vehabizam/Selefizam* a debata na stránkách *Preporodu*

Ohnivou debatu spustilo v *Preporodu* vydání knihy *Vehabizam/Selefizam*, jejíž autor, Hasan Ali Sekkaf, zaujal vůči wahhábismu velice kritický postoj.¹⁹⁹ Jako první, se vesměs souhlasným tónem, ke knize vyjádřil Meho Šljivo, imám Ali-pašovy mešity v Sarajevu, který dílo označil za „mimořádně důležité“ a pochválil překladatele za „odvážný počin.“²⁰⁰ S velice tvrdou odpovědí přišel Muharem Štulanović, dle kterého „dvojice chudáků (překladatelé knihy, pozn. autora) spáchala „intelektuální genocidu“ nad teologickou a právní kolébkou klasických ‘ulamá’.“²⁰¹ Štulanović, ač doktor islámských nauk a profesor vzdělávací instituce Islámského společenství, se víceméně omezil na urážky svých myšlenkových oponentů a argumentačně nepodloženou kritiku šířící spojenou s vyzdvihováním učení Muhammada ibn Abdulwahhába. Tím nastavil směr celé názorové výměny a vysloužil si ediční poznámku redakce *Preporodu*, ve které

¹⁹⁹ Viz Hasan Ali Sekkaf, *Vehabizam/Selefizam: Ideološka pozadina i historijski korijeni*, překlad z arabštiny Jasmin Merdan a Adnan Mešanović, (Sarajevo: Srebreno Pero, 2005).

²⁰⁰ Meho Šljivo, „Raskrinkavanje vehabijske ideologije,” *Preporod*, Godina XXXVI, broj 5/823, 1. 3. 2006, str. 32.

²⁰¹ Muharem Štulanović, „Može li krepana kokoš na šiijksosufijsku listu vehabizma,” 1. díl, *Preporod*, Godina XXXVI, broj 6/824, 15. 3. 2006, str. 32.

bylo jasně řečeno, že jejich stránky jsou otevřené i pro „jiné a rozdílné názory,” čímž se od Štulanoviće de facto distancovali.

Tato debata ukázala, že v Islámském společenství v podstatě stále absentovala jakákoliv vnitřní diskuze na téma wahhábismu. To bylo zřejmé jak ze skutečnosti, že Šljivo označil překlad za „odvážný počín,” tak z celkové úrovně výměny názorů, do které se postupně zapojilo více autorů. Namísto teologické rozpravy se totiž učenci Islámského společenství ve většině případů omezili na osobní urážky, obviňování z nekompetentnosti či neislámského chování.²⁰² Z ohnivých prohlášení, která výměnu doprovázela, bylo navíc zřejmé, že fenomén wahhábismu zdaleka není v rámci Islámského společenství bezproblémovým a prakticky neexistujícím tématem, jak se vedení instituce snažilo svojí taktikou přehlížení v uplynulých letech naznačit. Příkladem za všechny byl text Nedima Hamzabegoviće, imáma z Brčka, jenž ve svém článku psal o wahhábické ideologii jako o „rakovině, která ničí tkáň naší komunity” a wahhábické misionáře označil za „prominentní pekaře, truhláře, zámečníky, řezníky a další „intelektuální” veličiny.”²⁰³

5.2 Rezoluce o interpretaci islámu

Ve stejném období začalo přibývat konfliktů mezi tradičními bosenskými muslimy a wahhábity, na což Rijaset zareagoval na svém 16. pravidelném zasedání konaném 27. března 2006 přijetím Rezoluce o interpretaci islámu.²⁰⁴ Jednalo se o první

²⁰² V rámci debaty vyšly kromě výše zmíněných dvou článků i následující texty: Muharem Štulanović, „Može li krepana kokoš na šiijskosufijsku listu vehabizma,” 2. díl, *Preporod*, Godina XXXVI, broj 7/825, 1. 4. 2006, str. 34, Jasmin Merdan, Adnan Mešanović, „Kukavičije jaje gripoznog labuda,” *Preporod*, Godina XXXVI, broj 8/826, 15. 4. 2006, str. 50-51, Halil Bjelak, „Krepana kokoš na šiijskosufijskom meniju,” *Preporod*, Godina XXXVI, broj 8/826, 15. 4. 2006, str. 52, Nedim Hamzabegović, „Nek se zna ko je ko,” *Preporod*, Godina XXXVI, broj 8/826, 15. 4. 2006, str. 52, Nazif Garib, „Prijevod knjige VEHABIZAM/SELEFIZAM na bosanski jezik, još jedna VELIKA PODVALA bosanskohercegovačkim muslimanima,” *Preporod*, Godina XXXVI, broj 10/828, 15. 5. 2006, str. 48, A. M., J. M., „Ne vjeruj vehabijama ni kad akidu nose,” *Preporod*, Godina XXXVI, broj 11/829, 1. 6. 2006, str. 50, Muharem Štulanović, „U laži su kratke noge,” *Preporod*, Godina XXXVI, broj 11/829, 1. 6. 2006, str. 50-51, Mirnes Kovač, „Vehabizam možda nije prijetnja BiH, ali muslimanskom svijetu svakako jest!“, *Preporod*, Godina XXXVI, broj 11/829, 1. 6. 2006, str. 28-29,

²⁰³ Nedim Hamzabegović, „Nek se zna ko je ko,” *Preporod*, Godina XXXVI, broj 8/826, 15. 4. 2006, str. 52.

²⁰⁴ Celý text Rezoluce i s později přijatým Dodatkem je dostupný na stránkách Islámského společenství. Všechny citace v následující pasáži pocházejí z Rezoluce. Viz

oficiální institucionální reakci na problémy spojené s přítomností wahhábismu od přijetí Fatwy číslo 2 v roce 1993, byť v celé Rezoluci wahhábismus není ani jednou jakkoliv jmenován a Rezoluce je pouze definována jako reakce na „nepřiměřené interpretace islámu některých jednotlivců a skupin, (...) které vedou k rozkolu mezi muslimy.“

Tato absence vycházela z nadále trvajících postoje Cerice (potažmo Rijasetu), který, i přes přítomnost „nepřiměřených interpretací islámu“, nadále veřejně tvrdil, že „wahhábité neexistují“ a jedná se pouze o etiketu pro lidi, kteří „přinesli trošku jiný image do toho, co mnozí znají jako islám a muslimové, (tedy) o něco delší vousy, trošku jiné oblečení, trošku jiný způsob modlitby, které jsou však legitimní.“²⁰⁵

Ceríc se popíráním existence wahhábismu jako svébytného náboženského fenoménu snažil podpořit tezi, že se nejedná o „náboženský, ale politický problém,” kde ti, kteří narušují pořádek mezi bosenskými muslimy (a jsou běžně označováni za wahhábity), jsou pouze loutkami vnějších sil snažících se oslabit Bosnu. Tím také kontroval představě, že wahhábismus je ucelený náboženský fenomén a mělo by se jím zabývat Islámské společenství. V neposlední řadě tak chtěl odvést pozornost od faktu, že bosňácký národní korpus nebyl homogenní tak, jak se ho snažil od dob války vykreslovat.²⁰⁶

Bez ohledu na způsob definování problému byla Rezoluce odpovědí Rijasetu na výzvu, kterou v tomto období představovaly radikální wahhábitské elementy v Bosně. Islámské společenství se v ní snažilo legitimizovat islámskou tradici Bosňáků, jasně definovat svoji autoritu a vymezit pole působnosti. Hned na začátku proto bylo zdůrazněno, že od samotného průniku islámu na území Bosny, ho Bosňáci „věrně chránili a statečně přechovávali,” a poté, co zůstali mimo rámec Osmanské říše, přijali „díky Alláhově milosti instituci islámu (...), proto je Islámské společenství dar boží,

<http://vijecemuftija.islamskazajednica.ba/index.php/2015-12-08-13-41-32/fetve-i-rezolucije/147-rijasetova-dopunjena-rezolucija-o-tumacenju-islama-u-bih>. Přistoupeno dne 15. 3. 2016.

²⁰⁵ Rozhovor s Mustafou Cericem, Centralni Dnevnik, *Hayat*, 19. 11. 2006. Záznam rozhovoru dostupný na <https://www.youtube.com/watch?v=mJ6mCHjldQQ>, přistoupeno 6. 10. 2015.

²⁰⁶ Cerić naopak pokračoval v prezentování většinové mediální prezentace wahhábismu v Bosně jako svého druhu islamofobie, která má přispět k rozkolu mezi bosenskými muslimy. „Intervju reisu-l-uleme Avazu – 29. 12. 2006“, *Islamska zajednica*, 3. 1. 2007, http://www.islamskazajednica.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=147:intervju-reisu-l-uleme-avazu-29122006&catid=12:intervju&Itemid=629, přistoupeno 15. 3. 2016.

který nesmí být zpochybňován ani urážen.” Poslední větou Rijaset specificky cílil na nerespektování Islámského společenství mezi bosenskými wahhábity.

Přestože Rezoluce jasně zdůraznila odhodlání Rijasetu „chránit originalitu staleté tradice Islámského společenství v Bosně a Hercegovině,” nikde není řečeno, co je vlastně tou tradicí myšleno a před čím konkrétně by měla být chráněna. Vágnost Rezoluce byla dodatečně umocněna absencí definice nástrojů, jež měly sloužit k obraně před „nepřiměřenými interpretacemi islámu.” Rijaset se omezil na výzvu svým imámům, chatibům a muallimům,²⁰⁷ aby byli „důslední v interpretaci institucionálního učení islámu na základech Koránu, sunny a naší bosensko-hercegovské zkušenosti.” Zároveň vyzval (poprvé ve svém oficiálním dokumentu) všechny islámské organizace, aby představily své programy Rijasetu a uskladnily je s řádem Islámského společenství. Celý dokument tak byl spíše obranným mechanismem, který více působil jako ujištění pro věřící, než jako funkční nástroj pro potlačení negativních dopadů wahhábismu.

To se projevilo opětovným incidentem z 3. listopadu téhož roku, kdy wahhábité během páteční modlitby fyzicky a verbálně napadli imáma a muezzína²⁰⁸ hlavní mešity v Novém Pazaru, kterou se již několik let snažili okupovat a provádět tam obřady dle svých zvyklostí.²⁰⁹

Incident byl přímou příčinou pro přijetí dodatku k rezoluci, a ačkoliv to Cerić popřel,²¹⁰ možným hybatelem byl i proslov jednoho z bývalých vůdců mudžahedinů, Abu Hamzy, který 26. října 2006 v televizním rozhovoru prohlásil, že „saláfitská komunita se svými metodami uspěla u mladých lidí (...) a Islámské společenství uznalo svoji porážku.”²¹¹

Tomu, že na přijetí dodatku měl vliv projev Abu Hamzy, přitom nasvědčovala slova Ceríce pronesená během tiskové konference svolané po přijetí dodatku, kde prohlásil, že „ten, kdo přijde do Bosny a Hercegoviny musí vědět, že zde vládnou

²⁰⁷ Muallim je učitel na islámské náboženské škole

²⁰⁸ Muezzín je zaměstnanec mešity, který svolává k modlitbě.

²⁰⁹ „Novi Pazar: Sukobi u džamiji - Arap džamija zatvorena do daljnog,” *Preporod*, Godina XXXVI, broj 22/ 840, 15. 11. 2006, str. 4.

²¹⁰ Husein Orahovac, „Ko ne može prihvatiti pravila IZ, ne mora u BiH ni doći ni ostatei,” *Dnevni avaz*, Sarajevo, 9. 11. 2006, str. 4.

²¹¹ Antunez Moreno, „Foreign influences,” str. 26-27. Abu Hamza, vlastním jménem Imad Al-Husin, byl zároveň v druhé polovině 90. let neformální vůdce wahhábitské komunity ve vesnici Bočinja.

pravidla Islámského společenství v BaH. Kdo je schopen to přijmout, je vítán. Kdo to přijmout nemůže, ani nemusel přicházet. Samozřejmě ani nemusí zůstat.“²¹² Na poměry Ceriće se jednalo o relativně příkrou rétoriku, avšak je třeba si povšimnout, že k wahhábitům (opět zde nejsou opatřeni žádným jménem) referoval jako k cizímu elementu, který v Bosně „nemusí zůstat,“ čímž ignoroval skutečnost, že už se od konce 90. let jednalo o většinově domácí jev.²¹³

To bylo zřejmé i v samotném textu dodatku Rezoluce přijatém 7. listopadu 2006. K wahhábitům se zde mimo jiné referovalo jako k osobám, „které nemají plnou životní zkušenost islámu v Bosně a Hercegovině.“²¹⁴ Tón dodatku přitom pokračoval v duchu Rezoluce a prakticky nepřinesl nic nového, kromě zdůraznění, že „všechny mešity jsou vlastnictvím Islámského společenství a nikdo v mešitě nemůže nic dělat bez vědomí a dohledu imáma mešity.“ Opět se však nejednalo o silný krok, jelikož to byla pouze konstatace faktu a chyběl jakýkoliv donucovací element, který by incidentům do budoucna mohl zabránit.

Vidíme, že zde vznikl zdánlivý rozpor mezi tím, co Rijaset dělal a tím, jakým způsobem se o wahhábismu vyjadřoval. Jinými slovy, z jedné strany jeho přítomnost v Bosně popíral, zatímco z druhé konkrétními úkony na jeho negativní dopady reagoval. Tento rozpor vycházel ze skutečnosti, že wahhábitská interpretace islámu, byť byla vnímána jako nevhodná pro prostředí Bosny, nebyla vedením Islámského společenství chápána jako interpretace chybná ze své podstaty. Problém pro jeho představitele nastával až ve chvíli, kdy se wahhábité snažili své názory a praxi prosadit násilnou cestou,²¹⁵ čímž ohrožovali autoritu Islámského společenství a soudržnost bosenských muslimů. Pro Ceriće tak nepředstavoval problém wahhábismus jako takový, ale jeho

²¹² Orahovac, „Ko ne može prihvatiti pravila IZ,“ str. 4.

²¹³ Důležité říct, že v tomto období se začaly objevovat i zprávy o snahách radikálního wahhábského imáma z Vídně, Muhameda Porči, založit paralelní Islámské společenství v Bosně a Hercegovině, které by postupně vytlačilo to původní. Až překvapivě zvýšená aktivita Rijasetu ve spojení se slovy Ceriće nasvědčují, že i toho mohl být jeden z důležitých elementů. K snahám Porči viz Šefko Hodžić, „Muslimanima u BiH se podmeće paralelna IZ,“ *Oslobodjenje*, 15. 12. 2006, str. 2.

²¹⁴ Viz text dodatku Rezoluce, <http://vijecemuftija.islamskazajednica.ba/index.php/2015-12-08-13-41-32/fetve-i-rezolucije/147-rijasetova-dopunjena-rezolucija-o-tu-macanju-islama-u-bih>. Přistoupeno dne 15. 3. 2016.

²¹⁵ Takto se vyjádřil muftí Sandžaku Muamer Zukorlić, který byl blízkým spolupracovníkem reisu-l-ulemy. Viz „Iz Sandžaka odlaze oni koji su nad muslimanima vršili torturu, pa sad komšijama ne smiju da pogledaju u oči“, rozhovor s Muamerem Zukorlićem, *Preporod*, Godina XXXI, broj 20/717, 15. 10. 2001, str. 14-15.

slovy „cháridžovci“ či „takfirci,“ tedy nejradikálnější křídlo hnutí.²¹⁶ Plošné odsouzení všech proudů v rámci wahhábismu v sobě navíc neslo nebezpečí, že jeho umírněnější křídlo tím bude natlačeno do radikálnějšího tábora.

5.3 „Oni přicházejí pro naše děti!“: Kritika statu quo a krystalizace sporu v rámci Islámského společenství

K wahhábismu, potažmo přístupu Islámského společenství a konceptualizaci celého fenoménu ze strany Rijasetu, se v této době kriticky vyjádřilo několik významných postav Islámského společenství, které se nejvíce rekrutovaly z islámských vzdělávacích institucí, především Fakulty islámských nauk. Lze říci, že na rozdíl od velice emotivních výstupů z předcházejících let, se vesměs²¹⁷ jednalo o první skutečně analytické reflexe k působení wahhábismu v zemi a postavení Islámského společenství vůči němu.²¹⁸

Dle Adnana Silajdžiče wahhábismus rozvinul „konzervativní ahistorické, mrtvé, statické, neatraktivní a nudné chápání tradice,“ a proto nejsou jeho stoupenci schopni bosenským muslimům v moderní době nic nabídnout.²¹⁹ Jejich učení však neprezentuje jako negativní jev ze své podstaty, nepřijatelným se stává až ve chvíli, kdy „relativizuje muslimskou intelektuální a kulturní historii“ v Bosně. Na rozdíl od názoru vedení Islámského společenství se přitom dle Silajdžiče jednalo o již pevně zakořeněný náboženský, kulturní a sociální jev, který působil jako rozdělující element v bosenské společnosti.²²⁰

²¹⁶ Viz „Intervju reisu-l-uleme Avazu – 29. 12. 2006“, *Islamska zajednica*, 3. 1. 2007, http://www.islamskazajednica.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=147:intervju-reisu-l-uleme-avazu-29122006&catid=12:intervjui&Itemid=629, přistoupeno 15. 3. 2016.

²¹⁷ Výjimku v ohledu emoční zabarvenosti tvořil pouze text Rešida Hafizoviće, který je zmíněn níže.

²¹⁸ Právě v kontextu této debaty vznikly i tři výše citované texty, ve kterých došlo k prvním ucelenějším pokusům o definici islámské tradice Bosňáků. Viz Fikret Karčić, „Šta je to „islamska tradicija Bošnjaka“?“, *Preporod*, Godina XXXVI, broj 23/841, 1. 12. 2006, str. 14-15, Muhamed Filipović, „Islam u Bosni ili bosanski Islam“, *Preporod*, Godina XXXVI, broj 23/841, 1. 12. 2006, str. 16-17, Fikret Karčić, „Šta su to „zahtjevi vremena“?“, *Preporod*, Godina XXXVII, broj 2/844, 15. 1. 2007, str. 7.

²¹⁹ „Prof. dr. Adnan Silajdžić: Vehabizam u BiH će biti još snažniji i agresivniji,“ rozhovor s Adnanem Silajdžičem, *Oslobođenje*, 11. 11. 2006. Dostupné na <http://www.zeriislam.com/artikulli.php?id=884>. Přistoupeno 25. 9. 2015.

Svůj podíl viny na eskalaci vztahů mezi wahhábity a tradičními bosenskými muslimy přitom dle něj neslo i samotné vedení Islámského společenství, které se wahhábismem aktivně nezabývalo.²²¹ Na tuto skutečnost dávali důraz i další profesori vzdělávacích institucí Islámského společenství, kteří se k tématu v této době vyjádřili. Dževad Hodžić, profesor etiky z Fakulty islámských nauk, viděl chybu především v absenci komunikace mezi rozcházejícími se proudy islámského myšlení v Bosně.²²² K dialogu pak vyzval Ahmet Alibašić, dle kterého byl wahhábismus v Bosně málo pochopené, ale mediálně velice nafouknuté téma.²²³ Profesor Gazi Husrev-begovy madrasy Mustafā Spahić prohlásil, že „Islámské společenství se bude muset dříve či později střetnout s tímto problémem” a vyjádřil nepochopení pro taktiku „zametání věcí pod koberec.”²²⁴

U všech výše jmenovaných byl zřejmý nesouhlas s přístupem Islámské společenství k celé problematice, avšak skutečný otřes způsobil článek nesoucí název *Oni přicházejí pro naše děti* (bosensky *Oni dolaze po našu djecu*) od profesora věrouky Fakulty islámských nauk, Rešida Hafizoviće. Ten v textu označil Muhammada ibn Abdulwahhába za „šílence z Nadždu,” který stál u zrodu „vrcholné tragédie, jež se přihodila muslimům.” Wahhábity označil Hafizović za „strašlivou epidemii naší doby” a „smrtný virus,” kterým byli nakaženi bosensští muslimové, přičemž jejich učení je dle něj „arogantní, zamračený, agresivní a pro tenhle prostor a čas anachronní jev,” který však už pronikl hluboko do institucí Islámského společenství včetně škol, akademií, i mešit.²²⁵

Oproti vedení Islámského společenství tedy nevnímal jako problematickou jen tu nejextrémnější odnož wahhábismu, ale učení jako celek. To dle něj bylo tajnou zbraní

²²⁰ Ibid., Adnan Silajdžić, „Muslimani u traganju za identitetom“, (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka: El-kalem, 2006), 39-40.

²²¹ Silajdžić například uvádí absenci jakékoliv konzultace na toto téma mezi Rijasetem a profesory z Fakulty islámských nauk. Ibid.

²²² Davud Muminović, „Dževad Hodžić: Pitanje vehabija trebalo je otvoriti prije incidenata“ rozhovor s Dževadem Hodžićem, *Nezavisne novine*, 25. 11. 2006, přistoupeno 25. 9. 2015, <http://www.nezavisne.com/novosti/drustvo/Dzevad-Hodzic-Pitanje-vehabija-trebalo-je-otvoriti-prije-incidentata/2722>

²²³ Mr. Ahmed Alibašić, „Kako pobijediti ‘vehabizam?’,” *Preporod*, God. XXXVI, br. 24/842, 15. 12. 2006, str. 16, 48.

²²⁴ Vildana Selimbegović, „Vehabije u BiH niko nije zvao“ rozhovor s Mustafou Spahićem, *Dani*, br. 491, Sarajevo, 10. 11. 2006., str. 12-15.

ze Saúdské Arábie a Západu, která měla zničit samotnou „podstatu bosensko-hercegovských muslimů.“ Navíc také prezentoval wahhábismus jako mnohem rozšířenější jev, než bylo vedení Islámského společenství ochotno uznat, a implicitně obvinil Rijaset z blahosklonného postoje k této interpretaci víry.²²⁶

Na text okamžitě reagoval Rijaset vydáním bezprecedentního Prohlášení Rijasetu k Hafizovićovu textu, ve kterém svého zaměstnance ostře odsoudil za použití „nepřiměřených kvalifikací“ a „šíření křivých informací“ při psaní o Muhammadovi ibn Abdulwahhábovi, Islámském společenství a Saúdské Arábie. Rijaset také vyzval své imámy, chatíby a profesory, aby se do budoucna vyvarovali přehnaným prohlášením a následovali hlas rozumu.²²⁷

Odsouzení Hafizoviće mělo především politický a nikoliv náboženský motiv. Profesor Gazi Husrev-begovy madrasy Mustafa Spahić spolu s Hafizovićem poukázali na skutečnost, že v době, kdy bylo Prohlášení napsáno, Rijaset vůbec nezasedal a prohlášení bylo připraveno osobně Mustafou Cerićem, jenž se pouze zaštilil autoritou celé instituce.²²⁸ Jednalo se tak o osobní odsouzení od reisu-l-ulemy, u něhož lze identifikovat přinejmenším dvě příčiny.

Zaprvé zde byl přítomen nátlak Saúdské Arábie, kterou Hafizović velice příkře kritizoval. Cerić v jedné z reakcí na Hafizovićův text prohlásil, že by se „neměla řezat větev, na které se stojí,“ čímž referoval k Saúdské Arábii.²²⁹ Ta byla v tomto období stále významným dárce finanční pomoci Bosně a Hercegovině a mohla tak vyvíjet na vůdce Islámského společenství značný tlak.²³⁰

²²⁵ Viz Rešid Hafizovic, „Oni dolaze po našu djecu“, 29. 11. 2006, *Oslobodjenje*, br. 336. Příloha Pogled, str. 2. Text dostupný z <http://bosnjaci.net/prilog.php?pid=19910>. Přistoupeno 16. 10. 2015.

²²⁶ Ibid.

²²⁷ Viz „Glas razuma je danas potrebniji nego ikada: Saopćenje Rijaseta povodom Hafizovićevog teksta“, *Preporod*, Godina XXXVI, broj 23/841, 1. 12. 2006, str. 18.

²²⁸ Viz FTV, *Pećnica*, 7. 12. 2006. Záznam dostupný na youtube, citace v čase 59:00 a 63:00. „FTV | Hfz.Dževad Gološ vs. Mustafa Spahić / Rešid Hafizović & mr.Fatmir Alispahić - 2015,“ přistoupeno 17. 3. 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=zLwcAKWQBB8>.

²²⁹ Ibid. Hafizović v tomto kontextu několikrát veřejně prohlásil, že Cerić byl v podobných situacích pod tlakem saúdského ambasadora. Viz např. Vildana Selimbegović, „Rešid Hafizović: SDA je konglomerat nekoliko političkih porodica“, *Oslobodjenje*, 28. 9. 2013, přistoupeno 17. 3. 2016, <http://www.oslobodjenje.ba/intervju/resid-hafizovic-sda-je-konglomerat-nekoliko-politickih-porodica>.

²³⁰ Mimo páky v podobě finanční pomoci je třeba si uvědomit, že Saúdská Arábie každoročně rozhoduje o počtu víz, které jednotlivým zemím poskytne, aby jejich občané mohli vykonat pouť do Mekky, což je velice silný prostředek pro diplomatický nátlak.

Druhým důvodem byla snaha veřejně obhájit dosavadní přístup Rijasetu, který Hafizović svým textem napadl. Cerić se proto v Prohlášení pomocí instrumentalizace války pokusil marginalizovat otázku wahhábismu, a to, mimo jiné, tvrzením, že „oni (wahhábité) nespáchali genocidu v Srebrenici a napříč naší domovinou, ví se, kdo to udělal.”²³¹ To byla zřejmá narážka na zločiny spáchané srbskými jednotkami během války, čímž chtěl Cerić, jako již tradičně, odpoutat pozornost od politicky choulostivého tématu.

Způsob, jakým vedení Islámského společenství odsoudilo svého významného člena, ukázal hloubku vnitřní nejednotnosti a absenci jakékoliv koordinace této instituce v přístupu k wahhábismu. Z výše zmíněného je vidět, že Rijaset dostal jasný podnět k aktivizaci své činnosti na tomto poli, přesto do konce mandátu Mustafy Ceriće v roce 2012 k žádné strukturální změně nedošlo. Cerić naopak i nadále pokračoval v politické instrumentalizaci tématu, což vedlo v mediálním prostoru k domněnkám, že wahhábismus podporuje.²³²

Pomyslným vrcholem v tomto ohledu bylo jeho rozdělení bosenských muslimů na „staré” a „nové” při chutbě konané 6. února 2009 ve vesnici Kaljina. Reisu-l-ulema zde shromážděným věřícím řekl: „vy jste staří bosenští muslimové, o kterých říkají, že jsou žádoucí a že je jim líto, že vás není víc, protože jim vadí noví muslimové, které nazývají wahhábity. I nám je líto, že tisíce „žádoucích” starých bosenských muslimů nepřežily srebrenickou genocidu (...) je nepřijatelné a zlé šířit strach z „nových” bosenských muslimů, protože přežili genocidu a protože se brání apartheidnímu režimu (...) Bosenští muslimové, ani „staří,” kteří byli zabíjeni, protože byli slabí, ani „noví,” kteří jsou připraveni bránit svou čest a svobodu, nikdy nebudou ohrožovat ničí právo na život, víru, svobodu, majetek a čest.”²³³

²³¹ „Glas razuma je danas potrebniji nego ikada,” str. 18.

²³² Viz např. titulěk článku na stránkách Rádía Svobodná Evropa, který zní „Reis Cerić opravdava prisutnost vehabija,” *Radio Slobodna Evropa*, 7. 2. 2009, přístoupeno 13. 9. 2015, <http://www.slobodnaevropa.org/a/1380862.html>.

²³³ „Zlonamjerno je širiti strah od novih muslimana,” *Minber*, 13. 4. 2009, přístoupeno 13. 9. 2015, <http://minber.ba/zlonamjerno-je-irit-i-strah-od-novih-muslimana/>.

Ačkoliv Cerić zdánlivě wahhábity bránil, obdobné projevy spíše zapadaly do jeho snah kontrovat rostoucímu počtu článků prezentujících wahhábismus jako závažnou bezpečnostní hrozbu, kterou navíc Islámské společenství podle všeho úmyslně přehlíželo. Taková percepce přitom byla paradoxním efektem operacionalizace wahhábismu vedením Islámského společenství. Rijaset přesto svůj přístup až do konce Cerićova mandátu nezměnil a reagoval pouze na konkrétní případy násilných excesů ze strany nejradikálnějšího křídla stoupců wahhábismu.

5.4 Případ Barčić a zavedení domácího řádu mešit

Počátkem roku 2007 došlo k několika pokusům skupiny wahhábítů pod vedením Jusufá Barčiće o násilné vniknutí do prostor Císařské mešity v Sarajevu poté, co jim imám mešity opakovaně odepřel vstup.²³⁴ Barčić, doktor islámských nauk z Islámské univerzity v Medíně, tou dobou se svými následovateli pravidelně jezdil po Bosně ve snaze šířit svoji interpretaci islámu, během čehož se často dostával do konfliktů s tradičními bosenskými muslimy. Ke konfliktům docházelo i v jeho domovské obci Kalesiji, která spadá pod muftijství Tuzly. Místní muftí Husein Kavazović se pokoušel vyjednávat, posléze žádal o intervenci i státní úřady, avšak bezúspěšně. Cerić tehdy celou situaci charakterizoval jako „lokální problém.“²³⁵

Pokus o narušení chodu jedné z nejstarších mešit v zemi ovšem vyvolal ostré reakce jak v médiích, tak ze strany Islámského společenství. Aziz Kadribegović, šéfredaktor Preporodu blízký Cerićovi, se v ironizující reakci na incident ohradil „vůči primitivismu a násilnictví (...) několika vousatých zjevů, (...) kteří chtějí cestou víry přesadit pouštní palmy do Sarajeva.“ Ve stejné větě se však vymezil i proti „primitivismu, maloměšťáctví a senzacechtivosti“ reportérů, kteří využili příležitost „zaútočit na Islámské společenství a především na reisu-l-ulemu Ceríce, jenž říkal, že wahhábité v Bosně nejsou.“²³⁶ Kadribegović poté vykreslil Barčiće jako problematickou osobu, která „byla ve vězení za týrání manželky (...) a děti před ní ve vesnici utíkají

²³⁴ Viz např. Š. Hodžić, „Zbog Barčića zaključana Careva džamija,” *Oslobođenje*, 23. 2. 2007.

²³⁵ Viz Merima Spahić, „Vehabije jurišaju na BiH džamije,” *Nacional*, 13. 3. 2007, přistoupeno 21. 10. 2015, <http://arhiva.nacional.hr/clanak/32315/vehabije-jurisaju-na-bih-dzamije>.

²³⁶ A. Kadribegović, „Vehabije osvajaju Sarajevo!,” *Preporod*, Godina XXXVII, broj 5/847, 1. 3. 2007, str. 9.

jako před strašidlem.” Obdobně se vyjádřil i reisu-l-ulema, když tvrdil, že Barčić „není duševně vyrovnaný, a proto dáváme pozor, abychom neudělali chybu (při řešení celé situace, pozn. autora).”²³⁷

Prvotní reakcí vedení Islámského společenství tedy byla snaha, v kontradikci k mediálnímu diskursu o wahhábitech dělajících „invazi do Sarajeva”, celou situaci vykreslit čistě jako chování několika asociálních jedinců. Tento postoj vyplýval i z tvrzení sarajevského muftího Huseina Smajjice, který zdůraznil, že „lidé, kteří přicházejí do mešity, a my je označujeme za wahhábity, jsou v mešitě vítáni. Oni jsou naši věřící. (...) My je nevnímáme jinak než občany tohoto města. (...) To co dělá Barčić je skutečně neobyčejné pro naše prostory a (...) mešity (...) a on spolu se svými bratry, takový jaký je a s takovými veřejnými výstupy, je nepřijatelný.”²³⁸ Smajjić svými slovy v podstatě potvrdil snahu administrativního vedení Islámského společenství inkorporovat umírněné wahhábity do svých řad a odlišit je od těch radikálnějších.

Přímou institucionální reakcí na epizodu s Barčićem bylo přijetí Rozhodnutí o domácím řádu mešit ze dne 16. října 2007.²³⁹ Jednalo se v podstatě o rozšíření jednoho z článků Rezoluce o interpretaci islámu, který stanovoval, že všechny mešity jsou vlastnictvím Islámského společenství a nikdo v mešitě nemůže vykonávat jakoukoliv činnost bez vědomí, souhlasu a dohledu imáma dané mešity. Po Fatwě číslo 2, Rezoluci o interpretaci islámu a jejím dodatku, tak byl přijat v pořadí čtvrtý oficiální dokument reagující na wahhábitské působení v zemi, přičemž poslední tři byly vydány od roku 2006, což poukazovalo na zvýšenou činnost radikálnějších wahhábitských kruhů.

²³⁷ Rubina Čengić, „Reis Cerić: Korijen problema vehabija je u Beču, a ne u BiH“, rozhovor s Mustafou Cerićem, 16. 2. 2007, přistoupeno 8. 11. 2016, <http://www.nezavisne.com/novosti/bih/Reis-Ceric-Korijen-problema-vehabija-je-u-Becu-a-ne-u-BiH/5937>.

²³⁸ Bajro Perva, „Naši građani su pokazali da su im Barčić i njegova bratija neprihvatljivi i ja im na tome čestitam“, rozhovor s Huseinem Smajjićem, *Preporod*, Godina XXXVII, broj 7/849, 1. 4. 2007, str. 20-21.

6. Militantní extrémismus v rámci wahhábitské komunity

6.1 Gornja Maoča: obraz wahhábismu?

Je těžké určit přesný dopad přijetí domácího řádu v terénu, protože činnost Jusufa Barčiče, primární impuls pro přijetí tohoto dokumentu, skončila s jeho předčasnou smrtí v březnu 2007. Nejvýraznějším představitelem wahhábítů se v té době stal kvůli svým militantním názorům Nusret Imamović. Jeho odmítnutí podřídit se autoritě Islámského společenství se však neprojevovalo veřejnými kázáními jako v případě Barčiče, ale životem v zapadlé wahhábitské vesnici Gornja Maoča, kde působil jako neformální vůdce.²⁴⁰ Tato vesnice se fakticky nacházela nejen mimo jurisdikci Islámského společenství, ale i státu, a život zde probíhal dle islámské praxe prosazované Imamovićem. Žádný jiný wahhábitský vůdce mezitím nepokračoval v narušování činnosti Islámského společenství, takže domácí řád i jemu předcházející Rezoluce působily jako úspěch.

Úplné stažení radikálních wahhábitských elementů z veřejného prostoru se v následujících letech ukázalo být Pyrrhovým vítězstvím Islámského společenství. Gornja Maoča se stala symbolem wahhábismu v zemi, což kvůli extrémistickým názorům jejího vůdce a pověsti agresivní uzavřené komunity,²⁴¹ v praxi likvidovalo snahu vedení Islámského společenství poukazovat na rozdíly mezi wahhábity. Imamović se stal, stejně jako před ním Barčič, „tvář“ wahhábismu v Bosně a začalo se o něm psát jako o

²³⁹ Domovní řád dostupný na <http://islamskazajednica.ba/images/stories/URADITI/kucni%20red.pdf>. Přistoupeno 23. 2. 2016.

²⁴⁰ K vesnici Gornja Maoča viz Dženana Halimović, „Vehabije u BiH: Od Bočinje do Maoče,” *Radio Slobodna Evropa*, 6. 2. 2016, přistoupeno 15. 3. 2016.

²⁴¹ Imamović budil pozornost především svými příspěvky na putvjernika.com, stránku propagující militantní extrémismus a ideologii takfiru. Mimo jiné zde publikoval videa Usámy bin Ládina nebo obhajoval sebevražedné útoky proti nevěřícím. Imamović později odjel do Sýrie, kde působil na velitelské pozici v rámci Fronty al-Nusra. Viz Belma Bećirbašić, „Gornja Maoča, selo radikalnih vehabija,” 3. 2. 2010, přistoupeno 9. 10. 2015, http://www.b92.net/putovanje/destinacije/evropa.php?&nav_id=389355.

jejich vůdci, byť ve skutečnosti se jen stěží jednalo o jednotnou a centrálně řízenou komunitu.

Husein Kavazović, tuzlanský muftí, do jehož oblasti Gornja Maoča teritoriálně spadala, se v tomto období pokoušel s obyvateli vesnice několikrát jednat ve jménu Islámského společenství, ale výsledky byly velice omezené. Kavazovićovými slovy se jednalo o lidi s „velice drsnými postoji,” kteří „nebyli nakloněni oficiální struktuře Islámského společenství v Bosně a Hercegovině a zůstali na svém přesvědčení, že (jen) oni představují pravou víru.”²⁴²

Činnost Nusreta Imamoviće a jeho následovníků vedla k sílení zájmu bezpečnostních složek o Gornju Maoču. Vyústěním byla největší policejní operace v historii nezávislé Bosny a Hercegoviny, kdy 600 příslušníků z několika bezpečnostních orgánů provedlo 1. a 2. února akci „Svjetlost.” Během ní bylo zatčeno 8 osob, včetně Imamoviće, podezřelých z ohrožování teritoriální integrity Bosny a Hercegoviny, ohrožování ústavního pořádku a podněcování k národnostní, rasové a náboženské nesnášenlivosti.²⁴³

Spektakulárnost zásahu vyvolala kritiku v řadách Islámského společenství, kde byla akce prezentována jako projev z vůle státu a médií. Anonymní článek v *Preporodu* zveřejnil zprávu o několika lokálních imámech, kteří zaslali stížnost Cerićovi a Kavazovićovi. Vyjádřili v něm rozhořčení nad „brutalitou,” se kterou probíhal zásah proti lidem, kteří „v poslední době nikoho neobtěžují.” Článek dále citoval lokální muslimy, kteří sice s působením komunity z wahhábítské vesnice nesouhlasí, akci však vnímali nikoliv jako akci proti wahhábítům, ale proti muslimům jako celku: „Až skončí s nimi, pak budeme na řadě my, ostatní muslimové, protože tahle akce není zaměřená proti wahhábítům, ale proti Islámskému společenství a muslimům na prostorách Bosny a Hercegoviny.”²⁴⁴ Tato rétorika přitom nápadně připomínala projevy Ceriće, z čehož vyplývá, že buď jeho projevy mezi jistou částí bosenských muslimů skutečně

²⁴² A.Kadribegović, „Nikada nasilnicima nisam davao za pravo da nas fizički i mentalno uništavaju, zbog toga sam i podigao svoj glas,“ rozhovor s Huseinem Kavazovićem, *Preporod*, Godina XL, broj 5/919, 1. 3. 2010, str. 14.

²⁴³ Halimović, „Vehabije u BiH.”

²⁴⁴ „Akcija je izazvala ogorčenje kod stanovništva ovih prostora,” *Preporod*, Godina XL, broj 4/918, 15. 2. 2010, str. 14.

rezonovaly, nebo byl autorem anonymního článku on sám či někdo z jeho blízkých spolupracovníků.²⁴⁵

Neadekvátnost státní operace kritizoval i muftí Kavazović. Ten přitom, jak již bylo řečeno, dříve vyzýval ke státní intervenci vůči Barčićovi, stěží ho tedy šlo označit za ochránce wahhábítů, jak v té době některá bosenská média dělala.²⁴⁶ Kavazović navíc otevřeně prohlásil, že s odcizováním komunity v Maoče nesouhlasil, ale hájil její právo na svobodnou volbu do chvíle, dokud je v mezích zákona.²⁴⁷ Kavazović se z pozice muftího pouze postavil proti tomu, co vnímal jako násilí státu a médií nad „slabšími, ať už je to kdokoliv.“²⁴⁸ Jeho protest tak nebyl zaměřen na příčinu akce, ale na způsob jejího provedení, kdy bylo nasazeno 600 policistů kvůli zatčení několika málo osob. To bylo s ohledem na presumpci nevinny vnímáno kritiky z Islámského společenství jako neadekvátní.

6.2 Spojitost s terorismem: první útoky na území Bosny a Hercegoviny

V roce 2010 a 2011 spáchali dva wahhábité první dva teroristické útoky motivované islámským extrémismem na území Bosny a Hercegoviny. Při bombovém útoku Harise Čauševića na konci června 2010 v Bugojnu zahynul jeden policista a 6 dalších bylo zraněno.²⁴⁹ Během střelby Mevlida Jašareviće na ambasádu Spojených států amerických v Sarajevu dne 28. října 2011 nedošlo k žádným úmrtím a byl zraněn

²⁴⁵ I v minulosti se v obdobných kontextech objevovaly v *Preporodu* anonymní články, které nápadně kopírovaly rétoriku prvního muže Islámského společenství. Ačkoliv tezi o Cerićově autorství nelze nikterak prokázat, osobní odsouzení Hafizoviće pod autoritou Rijasetu v roce 2006 naznačuje její reálnost. Viz např. „Iznenadjenje iz Bočinje“, *Preporod*, Godina XXX, broj 15-16/688-689, 1. 8. 2000, str. 5 „Teroristi ili nedužne žrtve antimuslimanske hajke“, *Preporod*, Godina XXXI, broj 17/714, 1. 9. 2001, str. 4.

²⁴⁶ Toto obvinění se například objevilo v pořadu 60 minut televizní stanice FTV, kde byl Kavazović nařčen z toho, že svojí autoritou bránil dřívějšímu reagovali státních složek v Gornjoj Maoče. Pořad 60 minut byl kvůli častým negativním reportážím o wahhábismu jeden z těch, které byly obviňovány ze zaujatosti proti muslimům. Viz např. Kadribegović, „Nikada nasilnicima nisam davao za pravo.“

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ Ibid.

²⁴⁹ Sma, „Nastavak suđenja Čauševiću za napad u Bugojnu, *Dnevni avaz*, 4. 5. 2015, pristoupeno 28. 11. 2015, <http://www.avaz.ba/clanak/176135/nastavak-sudenja-causevicu-za-napad-u-bugojnu?url=clanak/176135/nastavak-sudenja-causevicu-za-napad-u-bugojnu>.

jeden policista.²⁵⁰ Dle Alibašiće znamenaly oba útoky obří ránu pro percepci wahhábítů v Bosně.²⁵¹ Psychologickou roli v tom hrála především násilnost obou činů. V případě Jašareviće byl dopad jeho útoku ještě umocněn skutečností, že celá událost byla natočena.

Rijaset v obou případech reagoval ihned. Po útoku v Bugojnu byl teroristický čin neprodleně odsouzen jako nepřijatelný.²⁵² Přesto vedení Islámského společenství nikterak nezabíhalo do motivů činu a okamžitě se snažilo prezentovat zločin jako problém čistě bezpečnostní, nikoliv i náboženský. Rijaset ve svém vyjádření připomněl, že „státní orgány mají povinnost zajistit bezpečnost občanů.“²⁵³ Reisu-l-ulema poté při návštěvě pozůstalých řekl, že „nejčestnější by bylo, kdyby ti, kteří nejsou schopni zajistit nám občanům klidný spánek, rezignovali na své funkce a přenechali práci těm, kteří umí, chtějí a můžou hlídat pořádek a mír.“²⁵⁴ Tímto se Rijaset snažil přesunout potenciální zodpovědnost z Islámského společenství na stát a zároveň říct, že zabývat se islámským militantním extrémismem nespadá do jeho popisu práce.

Právě v kontextu útoku na Bugojno přišel s již citovaným příspěvkem Ahmet Alibašić a vymezil se proti užívání termínu wahhábíté pro pachatele teroristických činů motivovaných islámem. Definičními prvky wahhábismu, tak jak je pojem v Bosně chápán, jsou dle Alibašiće náboženská horlivost a puritanismus, doslovná interpretace Koránu a sunny, sklon k vlastní iniciativě (anarchismus v organizaci náboženských záležitostí) a výlučnost vůči jiným názorům. Naopak násilím, které by do definice někteří zařadili, se většina wahhábítů nevyznačuje.²⁵⁵ Tímto způsobem Alibašić reagoval na konstantní mediální užívání pojmu wahhábismus ve spojitosti s teroristickým útokem, což vedlo ke stigmatizaci nenásilné části následovatelů této interpretace víry. Cílem článku však nebyla obrana wahhábismu jako celku, protože dle

²⁵⁰ „Napad na ambasadu SAD-a u Sarajevu,” *Aljazeera*, přistoupeno 24. 3. 2016, 2011 <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/napad-na-ambasadu-sad-u-sarajevu>.

²⁵¹ Rozhovor autora s Ahmetem Alibašićem.

²⁵² Viz „Rijaset najoštriije osudio teroristički čin u Bugojnu,” *Preporod*, Godina XL, broj 14/928, 15. 7. 2010, str. 16.

²⁵³ Ibid.

²⁵⁴ „Cerić: Oni koji nisu u stanju da osiguraju bezbjednost trebaju da podnesu ostavke,” *Vijesti.ba*, 29. 6. 2010, přistoupeno 30. 3. 2016, <http://vijesti.ba/clanak/15386/ceric-oni-koji-nisu-u-stanju-da-osiguraju-bezbjednost-trebaju-da-podnesu-ostavke>.

²⁵⁵ Ahmet Alibašić, „Militantni ekstremisti: HARIDŽIJE NAŠEG DOBA,” *Preporod*, Godina XL, broj 14/928, 15. 7. 2010, str. 12-14.

autora i „nenásilní wahhábité byli a jsou sporní pro Islámské společenství právě kvůli této administrativní kultuře, která se vzpírá systematické organizaci náboženských činností.”²⁵⁶

Teroristický útok na ambasádu Spojených států vyvolal do té doby zdánlivě nejjednoznačnější odsouzení wahhábismu ze strany vedení Islámského společenství, což bylo pravděpodobně způsobeno významem napadené instituce. Cerić během své chutby označil útok za „odporný a zrádný čin” a odsoudil zneužití islámu pro jeho ospravedlnění. Zlomovým bodem projevu ovšem bylo uznání existence „násilných radikálů a extrémních jednotlivců a skupin, které někteří nazývají tím či oným jménem,” přičemž „tito jednotlivci a skupiny, kteří se deklarují jako muslimové a často se svým vnějším vzhledem a ústními projevy snaží nápadně ukázat formální příslušnost k islámu (...) podporují násilí šířením nenávisti vůči nestejně smýšlejícím lidem.”²⁵⁷ Přestože Cerić neuzil žádného jména, odsouzení vyznělo jako kritika wahhábismu jako celku. A to i kvůli tomu, že se nepokusil nijak naznačit odlišnosti mezi těmi, kteří se „svým vnějším vzhledem a ústními projevy snaží nápadně ukázat formální příslušnost k islámu.” Překvapivě příkrou kvalifikaci označil analytik Ibrahim Prohić za „jednoznačné odsouzení wahhábitského hnutí (...) po osmnácti letech mlčení a nerozhodnosti.”²⁵⁸

Cerićovo zhodnocení situace přesto nelze chápat jako změnu postoje vedení Islámského společenství vůči wahhábismu tak, jak byl v Bosně vnímán. Kvůli politické závažnosti útoku na americkou ambasádu se sice Cerić v daném okamžiku vyvaroval politizování tématu, ovšem v rozhovoru z února 2012 už zase přirovnal „vnucování wahhábismu Bosňákům” ke vnucování viny Židům před tím, než došlo k holocaustu, a pouze se omezil na odsouzení protizákonného jednání ve jménu víry.²⁵⁹ Vedení Islámského společenství tak i nadále odmítalo uznat skutečnost, že militantní

²⁵⁶ Ibid.

²⁵⁷ Mustafa Cerić, „Osuda terorizma i nasilja,” *Preporod*, Godina XLI, broj 22/960, 15. 11. 2011, str. 11.

²⁵⁸ Samir Huseinović, „Vehabije u BiH između zakona i „vjere“,” *Deutsche Welle*, 4. 9. 2014, přistoupeno 17. 3. 2016, <http://www.dw.com/bs/vehabije-u-bih-izme%C4%91u-zakona-i-vjere/a-17898744>.

²⁵⁹ Žana Kovačević, „Cerić: Protiv Bošnjaka se vodi psihološki rat,” *Radio Slobodna Evropa*, 23. 2. 2012, přistoupeno 13. 9. 2015, http://www.slobodnaevropa.org/a/ceric_protiv_bosnjaka_se_vodi_psiholoski_rat/24494203.html.

extrémismus v Bosně vznikl v širším kontextu wahhábítské interpretace islámu. Tím by totiž po letech popírání uznalo existenci svébytné skupiny v rámci bosňáckého národního korpusu, a tím pádem i de facto svoji zodpovědnost za ni.

6.3 Odchod Bosňáků na válčiště Středního východu²⁶⁰

V roce 2012 začal proces odchodu nejradikálnějších wahhábítských elementů do řad militantních islamistických skupin v Sýrii a Iráku, především do řad Islámského státu v Iráku a Levantě (ISIL). Přesný počet osob, které se přidaly do těchto skupin, není znám. Odhady se však pohybují v řádu stovek.²⁶¹

Odchody bosenských wahhábítů potvrzovaly negativní trend prohlubující se radikalizace části stoupců této interpretace islámu. Vedení Islámského společenství reagovalo několika iniciativami a zvýšeným počtem odsuzujících projevů namířených na militantní islamisty. Ačkoliv rozsah aktivity Islámského společenství zaměřený na dopady wahhábismu v Bosně od roku 2012 vzrostl, jeho mediálně deklarovaný oficiální postoj k wahhábismu jako celku zůstal vesměs nezměněn.

Jednou z výrazných iniciativ Islámského společenství bylo otevření Centra pro Dialog - Vesattija²⁶² začátkem října 2012. Deklarovaným cílem centra, které od svého

²⁶⁰ Pro detailnější analýzu příčin, průběhu a dopadů odchodu bosenských občanů na Střední východ viz Vlado Azinović a Muhamed Jusić, „The Lure of the Syrian War: The Foreign Fighters´ Bosnian Contingent,” *The Atlantic Initiative* (Sarajevo, 2015).

²⁶¹ Tito lidé reagovali jak na propagandistické výzvy ISILu a jiných extrémistických skupin, tak na rekrutování ze strany bosenských wahhábítů jako jsou již zmínění Nusret Imamović nebo Bilal Bosnić. Viz např. Aaron Y. Zelin, „al-Ḥayāt Media Center presents a new video message from The Islamic State: “Honor is in Jihād: A Message to the People of the Balkans”,” *Jihadology*, 4. 6. 2015, přistoupeno 17. 1. 2016, <http://jihadology.net/2015/06/04/al-%E1%B8%A5ayat-media-center-presents-a-new-video-message-from-the-islamic-state-honor-is-in-jihad-a-message-to-the-people-of-the-balkans/>. Nejdůkladnější součet osob, které odešly na Střední východ, provedli v roce 2015 Azinović a Jusić. Autoři zdokumentovali 217 bosenských občanů, kteří vycestovali do Sýrie a Iráku do konce roku 2014. Z toho bylo 156 mužů, 36 žen a 25 dětí. Během roku 2014 pak byly schváleny v Bosně nové protiteroristické zákony, jež přispěly ke snížení odjezdů ze země. Viz Vlado Azinović, „The Lure of the Syrian War,” str. 18, 32.

²⁶² Bosensky Centar za dijalog - Vesattija. Viz oficiální webové stránky <http://cdv.ba/>.

První obdobné centrum založila vláda Kataru v roce 2004 pod jménem *Mezinárodní centrum pro střední cestu v islámu*. Dle ředitele bosenského Centra pro dialog - Vesattija, Senada Čemana, to byl výsledek několika posledních desetiletí, během kterých se začala z jedné strany šířit ideologie takfíru a islámský militantní extrémismus a z druhé pak islamofobie vyvolaná těmito fenomény. Viz Filip Mursel Begović,

založení spadá do organizační struktury Islámského společenství, je prosazování dialogu, umírněného výkladu náboženství a tzv. „střední cesty v islámu.“ Mezi dílčí cíle se proto řadí boj proti extrémistickým přesvědčením, asociálnímu chování nebo přehánění v náboženské praxi. Toho se Centrum snaží dosáhnout organizováním výzkumných a vzdělávacích projektů, mezi které se řadí semináře, konference, ale i vydavatelská činnost.²⁶³

Výzvy k následování „střední cesty“ se od doby založení Centra staly součástí oficiální rétoriky Islámského společenství, což bylo nejvíce zřejmé v projevech Huseina Kavazoviće, který byl v září 2012 jmenován novým reisu-l-ulemou. Velikou odezvu měla především jeho chutba u příležitosti svátku Kurban Bajramu v říjnu 2014. Během ní Kavazović odsoudil „slepou sílu a násilí“ a ideologii takfiru diskreditoval prohlášením: „kdo je na správné a kdo na špatné cestě ví pouze Alláh. Necht' nikdo z muslimů nebere do svých rukou to, co je v rukou Alláhových.“ Poté vyzval k následování „střední cesty“ a upozornil, že „reagování na cizí pamflety, propagandu a ideologie nás dovede do propasti.“²⁶⁴

Ačkoliv Kavazović, stejně jako jeho předchůdce Cerić, nikdy neuznal existenci svébytné wahhábítské komunity v Bosně a pojem označil za „oxymóron“ mající za cíl rozdělení bosenských muslimů,²⁶⁵ jeho projevy často implicitně narážely i na wahhábismus jako takový, nikoliv pouze na jeho militantní křídlo. Při jedné ze svých chuteb se například kriticky vyjádřil vůči proti-ší'itské animozitě, kterou wahhábité sdílejí bez rozdílu: „jsou velice hlasití muslimové, kteří tvrdí, že následují prorokovu sunnu, stejně jako ti, kteří říkají, že následují prorokovu rodinu (ší'ité, pozn. autora).

„Srednji put jedini je ispravan put,“ rozhovor se Senadem Čemanom, 26. 11. 2015, přistoupeno 20. 3. 2016, <http://cdv.ba/vijesti/srednji-put-jedini-je-ispravan-put/>.

²⁶³ Příkladem může být cyklus seminářů pro imámy, chatby a muallimy s názvem „Setkání s odlišnými interpretacemi islámu.“ Zde mimo jiné hovořil sarajevský muftí Enes Ljevaković na téma „Výskyt rozdílných interpretací islámu u nás se specifickým důrazem na přehánění a radikální postoje,“ nebo Muhamed Jusić na téma „Vesatijja jako alternativa extrémním učením.“ Viz „Centar za dijalog – Vesatijja“, 1. 10. 2012, přistoupeno 17. 3. 2016, http://www.islamskazajednica.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=15104:centar-za-dijalog-vesatijja&catid=201&Itemid=458, „Ciklusi stručnih seminara za imame, hatibe i muallime „Susret sa različitim tumačenjima islama,“ 7. 1. 2014, přistoupeno 17. 3. 2016, <http://cdv.ba/vijesti/ciklusi-strucnih-seminara-za-imame-hatibe-muallime-susret-sa-razlicitim-tumacenjima-islama/>.

²⁶⁴ Husein Kavazović, „Centralna bajramska svečanost – Hutba Reisu-l-uleme“, 4. 10. 2014, přistoupeno 12. 2. 2016, <http://www.islamskazajednica.ba/vijesti/aktuelno/20667-centralna-bajramska-svecanost-hutba-reisu-l-uleme>.

Ani jedni ani druzi dnes nevedí, co říkají. Protože jedni i druzi by měli být duchovními bratry! A nejsou!”²⁶⁶ Při stejné příležitosti také vyzval organizace z muslimských zemí, aby nezneužívaly poskytnuté dobročinnosti v Bosně: „Šíření sektářských učení a směrů v BaH a působení z těchto pozic je nepřijatelné. My jsme společenství sunnitského učení a hanafijského madhabu (...) Jsme věrní svému učení a své tradici a neodřekneme se jich. Jiné směry a názory přijímáme jako součást celkového muslimského dědictví a budeme je studovat v našich madrasách a fakultách.”

Za obdobné výstupy byl Kavazović během svého mandátu často ze strany wahhábitů napadán. Obzvláště silná vlna kritiky se objevila po pařížských teroristických útocích z listopadu 2015, které Kavazović jménem Islámského společenství odsoudil a vyzval všechny imámy v Bosně, aby na znamení smutku posunuli polední modlitbu v pondělí 16. 11. o pět minut.²⁶⁷ To někteří wahhábité označili za novotářství a reisu-l-ulemu za nevěřícího. Rijaset v čele s Kavazovićem na to reagoval opětovnou výzvou k následování hanafijského madhabu, vlastní islámské tradice a všech předchozích oficiálních dokumentů, které Islámské společenství v tomto ohledu vydalo.²⁶⁸

Z druhé strany však Kavazović od počátku zdůrazňoval, že Islámské společenství zůstává otevřené všem věřícím v Bosně, a vyzýval jinak smýšlející muslimy k dialogu.²⁶⁹ Doposud nejvýznamnějším projevem této politiky bylo setkání Kavazovice z pozice vůdce Islámského společenství s výše zmíněným Abu Hamzou, jedním z válečných vůdců mudžahedínů a významných představitelů wahhábismu v zemi, který byl více než 7 let zavřený jako bezpečnostní hrozba v Imigračním centru v Sarajevu.²⁷⁰ Proti Abu Hamzovi nikdy nebylo vznešeno žádné obvinění, ani nebyly

²⁶⁵ Viz Snježana Mulić-Softić, „Reis Kavazović: Zabrinutost zbog zloupotrebe islama i njegovog učenja,” *Aljazeera*, 3. 1. 2015, přistoupeno 28. 11. 2015, <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/reis-kavazovic-zabrinutost-zbog-zloupotrebe-islama-i-njegovog-ucenja>.

²⁶⁶ „Širenje sektaških učenja i pravaca u BiH je štetno,” 23. 8. 2013, přistoupeno 23. 9. 2015, <http://tuzlanski.ba/izdvojeno/kavazovi-irenje-sektakih-uenja-i-pravaca-u-bih-je-tetno/>.

²⁶⁷ „Reisu-l-ulema Kavazović: U ponedjeljak se ezani uče u 12 sati i pet minuta,” *Radiosarajevo.ba*, 15. 11. 2015, přistoupeno 23. 2. 2016, <http://www.radiosarajevo.ba/mobile/novost/207145>.

²⁶⁸ A Hadžić, „LIČNOST SEDMICE: Husein ef. Kavazović, istinski čuvar islama, svoga naroda i države,” *Dnevni avaz*, 22. 11. 2015, přistoupeno 24. 11. 2015, <http://www.avaz.ba/clanak/206233/licnost-sedmice-husein-ef-kavazovic-istinski-cuvar-islama-svoga-naroda-i-drzave?url=clanak/206233/licnost-sedmice-husein-ef-kavazovic-istinski-cuvar-islama-svoga-naroda-i-drzave>.

²⁶⁹ Vildana Selimbegović, „Husein ef. Kavazović, reisu-l-ulema IZBiH: Isključivost je šejtanski posao“, 6. 2. 2015, přistoupeno 13. 10. 2015, <http://www.oslobodjenje.ba/intervju/husein-ef-kavazovic-reisululema-izbih-iskljucivost-je-sejtanski-posao>

²⁷⁰ N1 BiH, „Reis Kavazović primio u posjetu Abu Hamzu,” 8. 3. 2016, přistoupeno 15. 3. 2016, <http://ba.n1info.com/a85393/Vijesti/Vijesti/Reis-Kavazovic-primio-u-posjetu-Abu-Hamzu.html>.

prezentovány jakékoliv důkazy o jeho provázanosti s islámským extrémismem.²⁷¹ Abu Hamza naopak vždy vehementně vystupoval proti nejradikálnějším wahhábitským elementům, které prosazují takfir.²⁷² Jeho dlouholetá detence tedy byla dle dostupných informací zapříčiněna nikoliv skutečným proviněním, ale jeho světonázorem a užívanou autoritou. Kavazović tak svým setkáním s Abu Hamzou pouze demonstroval postoj Islámského společenství, že žádná osoba nesmí být perzekuována státem na základě přesvědčení, které neporušuje zákon.

6.4 *Paradžamaaty*²⁷³

Stejně jako jeho předchůdce Cerić, i Kavazović zdůrazňuje, že nezákonné chování motivované náboženským extrémismem je čistě v jurisdikci státu a úlohou Islámského společenství je ho pouze odsoudit.²⁷⁴ V tomto ohledu tedy postoj Islámského společenství zůstává nezměněn a je i nadále patrná snaha distancovat se od negativních dopadů wahhábitské praxe.²⁷⁵ Nové vedení Islámského společenství však od počátku vyvíjelo větší iniciativu ve svém důrazu na dodržování Zákona o náboženských svobodách z roku 2006, který dává Islámskému společenství výhradní právo na organizaci islámských záležitostí v zemi. Ačkoliv tedy Islámské společenství otevřeně nezasahuje vůči činnostem wahhábítů, kteří neporušují zákony Bosny a Hercegoviny, jeho reálná politika má ve svém důsledku na tyto činnosti negativní dopad.

²⁷¹ K případu Abu Hamzy viz Mersiha Gadzo, „In Bosnia, Syrian Abu Hamza jailed without trial,” 28. 3. 2016, přistoupeno 15. 4. 2016, <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2016/03/bosnia-syrian-abu-hamza-jailed-trial-160323093808061.html>. Viz též Franco Galdini, „From Syria to Bosnia: Memoir of a Mujahid in Limbo“, *The Nation*, 19. 12. 2013, přistoupeno 17. 2. 2016, <http://www.thenation.com/article/syria-bosnia-memoirs-mujahid-limbo/>

²⁷² Abu Hamza „Tekfir vam nećemo halaliti/Ebu Hamza“, nahráno 25. 11. 2011, přistoupeno 19. 10. 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=9fljTosGeGk>.

²⁷³ Slovo paradžamaat je novotvarem, který se začal užívat pro označení paralelních džamaatů, skupin věřících praktikujících islám ve vlastních prostorách mimo oficiální struktury Islámského společenství. Mezi mediálně nejznámějšími byly paradžamaaty ve vesnicích Gornja Maoča, Ošve a Gračanica, jelikož právě z nich se rekrutoval nejvyšší počet osob, které odešly do řad ISILu a jiných teroristických organizací na Středním východě.

²⁷⁴ Selimbegović, „Husein ef. Kavazović: reisu-l-ulema IZBiH: Isključivost je šejtanski posao.“

²⁷⁵ Např. mufti z Goražde, Remzija Pitić, označil v kontextu debaty o náboženské radikalizaci „zúžení vědomí a postojů vůči světu na základě víry“ za „cizí výrobek zasazený do naší zahrady,” přičemž „nás se nikdo neptal, zda to chceme nebo ne.“ Viz Amina Nuhanović, „Pitić: Radikalizam je tuđi proizvod istovaren u našu avliju,“ rozhovor s Remzijou Pitićem, *Dnevni avaz*, 23. 1. 2016, přistoupeno 21. 2. 2016, <http://www.avaz.ba/clanak/216023/pitic-radikalizam-je-tudji-proizvod-istovaren-u-nasu-avliju?url=clanak/216023/pitic-radikalizam-je-tudji-proizvod-istovaren-u-nasu-avliju#sthash.LQTrhliW.dpuf>.

Jedním z projevů tohoto přístupu byla oficiální žádost Kavazoviće zasláná Ministerstvu spravedlnosti v srpnu 2013. V ní Islámské společenství žádalo vymazání sdružení Darul Kur'an vedené Dževadem Gološem,²⁷⁶ jedním z prominentních wahhábitských misionářů v Bosně. Na konci prosince stejného roku pak Rijaset přijal Platformu o spolupráci Islámského společenství s organizacemi islámského určení, které působí v Bosně a Hercegovině. V ní bylo zdůrazněno, že Islámské společenství má výhradní postavení při organizaci a vedení náboženského života, což obnáší mimo jiné i vydávání fatew, organizování náboženských obřadů, organizování džamaatů, atd. Islámské společenství v Platformě deklarovalo připravenost spolupracovat s organizacemi, které se chovají s „plnou úctou vůči náboženské tradici muslimů v Bosně a Hercegovině, misi Islámského společenství a dodržují státní zákony.“ Zároveň ale „Islámské společenství odmítne spolupráci s organizacemi, které přináší rozkol, rozeprě a nepochopení mezi věřící a společností.“²⁷⁷ Taková formulace zahrnovala širší wahhábitskou základnu než pouze její militantně smýšlející extrémní frakci.

V následujících letech však otázka wahhábismu nepřestávala rezonovat v bosenské společnosti. Příčinou byly především nekončící odchody bosenských občanů na bojiště Středního východu, výhrůžky sympatizantů ISILu na představitele Islámského společenství, ale i jiné wahhábity,²⁷⁸ a v neposlední řadě i několik policejních akcí namířených na radikální wahhábity obviněné z trestných činů souvisejících s terorismem.²⁷⁹ Zvyšující se počet negativních dopadů wahhábitské

²⁷⁶ M. Osmović, U BiH stigli inozemni agenti u velikoj potrazi za teroristima-spavačima,” *Dnevni list*, 5. 5. 2015, přistoupeno 24. 10. 2015, <http://dnevni-list.ba/web1/u-bih-stigli-inozemni-agenti-u-velikoj-potrazi-za-teroristima-spavacima/>.

²⁷⁷ Centar za dijalog - Vesattija, „Platforma o saradnji IZ sa organizacijama islamskog određenja koje djeluju u BiH,” 7. 3. 2014, přistoupeno 4. 10. 2015, <http://cdv.ba/vijesti/platforma-o-saradnji-iz-sa-organizacijama-islamskog-odredenja-ko-je-djeluju-u-bih/>.

²⁷⁸ Mezi poškozenými byli Rešid Hafizović, Husein Kavazović, imám Muhamed Velić, ale i stoupenci wahhábismu Dževad Gološ nebo bývalý spolupracovník Nusreta Imamoviće, Izet Hadžić. Viz Edina Kamenica, „Reakcije na prijetnje smrću prof. dr. Rešidu Hafizoviću: Ljudi nestaju, a policija šuti,” *Oslobođenje*, 20. 8. 2013, přistoupeno 30. 10. 2015, <http://www.oslobodjenje.ba/vijesti/bih/reakcije-na-prijetnje-smrcu-prof-dr-residu-hafizovicu-ljudi-nejstaju-a-policija-suti>, Vijesti.ba, „Fanatici prijete smrću reisu Kavazoviću i hafizu Gološu!” 4. 1. 2016, přistoupeno 7. 3. 2016, <http://vijesti.ba/clanak/292233/fanatici-prijete-smrcu-reisu-kavazovicu-i-hafizu-golosu>, Safvet Halilović, „Nadležni organi moraju se ozbiljno pozabaviti napadom na imame,” 26. 1. 2015, přistoupeno 17. 2. 2016, <http://www.islamskazajednica.ba/vijesti/aktuelno/21430-nadlezni-organi-moraju-se-ozbiljno-pozabaviti-napadom-na-imame>.

²⁷⁹ Akce „Damask” probíhá od září 2014 a je zacílena na osoby, které se podílely ve verbování zahraničních bojovníků, ale i ty, které jako zahraniční bojovníci působili na Středním Východě. Akce „Rez” proběhla v prosinci 2015 a cílila na osoby podezřelé z plánování teroristického útoku v Bosně. Viz

interpretace islámu vedl koncem roku 2015 k nejvýraznějšímu zákroku Islámského společenství proti jejím stoupencům od počátku jejich působení v 90. letech. S odkazem na Zákon o náboženských svobodách z roku 2006 a Ústavu Islámského společenství, Rijaset upozornil na zákonem zaručené výhradní postavení Islámského společenství při organizaci náboženského života muslimů v Bosně a vyzval všechny věřící, aby se připojili do jednotného institucionálně zajištěného společenství bosenských muslimů.²⁸⁰

Tato výzva vyplývala dle slov Rijasetu ze skutečnosti, že „kvůli různým společenským a politickým událostem na prostorech BaH v posledních dvaceti letech vznikl určitý počet paradžamaatů, které nejsou v rámci Islámského společenství, což je v kontradikci k Zákonu o náboženských svobodách, (...) jako i Ústavě Islámského společenství.” Odpovědné orgány Islámského společenství proto deklarovaly rozhodnost tuto situaci vyřešit, jelikož „Islámské společenství má povinnost a odpovědnost starat se o správnou interpretaci islámu a jeho praktikování, stejně jako o organizování náboženského života, které je v souladu s takovou interpretací, pro všechny muslimy Bosny a Hercegoviny.”²⁸¹

Reisu-l-ulema proto požádal všechny bosenské muftí a hlavní imámy, aby vyzvali na svých územích představitele takovýchto paralelních džamaatů k uzavření objektů, ve kterých dochází k nelegálnímu praktikování náboženských obřadů a následnému zařazení se do struktury Islámského společenství. Výzva cílila na všechny objekty, kde nepůsobí legálně dosazení náboženští představitelé, kteří byli určení touto institucí, což v konečném součtu činilo 64 paradžamaatů, především v oblasti Zenici, Travniku a Bihaće.²⁸² V případě nesplnění požadavků Islámského společenství do konce února 2016, měly celou věc přebrat státní orgány a postarat se o vymožení zákona.²⁸³

Aljazeera, „Pritvor petorici uhapšenih u akciji Damask,” 8. 9. 2014, přistoupeno 17. 2. 2016, <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/pritvor-petorici-uhapsenih-u-akciji-damask>, Aljazeera, „Video: SIPA uhapsila sedmoro zbog navodnih veza s terorizmom,” 18. 2. 2015, přistoupeno 17. 10. 2015, <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/video-sipa-uhapsila-sedmoro-zbog-navodnih-veza-s-terorizmom>, M. Lingo-Demirović, „Ovo su uhapšeni u akciji »Rez« zbog podrške ISIL-u (FOTO),” 22. 12. 2015, přistoupeno 12. 1. 2016, <http://www.nezavisne.com/novosti/bih/Ovo-su-uhapseni-u-akciji-Rez-zbog-podrske-ISIL-u-FOTO/343831>.

²⁸⁰ Ured za odnose sa javnošću Rijasetu IZ u BiH, „Saopćenje za javnost Ureda za odnose s javnošću Rijasetu,” *Islamska zajednica u BiH*, 13. 1. 2016, přistoupeno 17. 3. 2016, <http://www.islamskazajednica.ba/component/content/article?itemid=457&id=23389:reisu:l-ulema-primio-privrednike-iz-tesnja-saopcenje-za-javnost-ureda-za-odnose-s-javnoscu-rijasetu>.

²⁸¹ Ibid.

²⁸² Edina Kamenica, „Mr. Husein ef. Smajić, zamjenik reisu-l-uleme IZBiH: 64 džemata su nelegalna!“, rozhovor s Huseinem Smajićem, *Oslobođenje*, 12. 1. 2016, přistoupeno 20. 1. 2016,

Iniciativa byla nejdůslednějším pokusem o monopolizaci náboženské praxe v Bosně od začátku 90. let, přičemž primárním cílem bylo zastavit činnost paralelních džamaatů, z jejichž řad se rekrutovali militantní extrémisté působící jak v Bosně, tak na Středním východě.²⁸⁴ Islámské společenství však od počátku jasně oznámilo, že „snaha (...) institucionálně ochránit doménu svého působení nikterak nezpochybňuje právo každého jednotlivce a příslušníka Islámského společenství, aby (...) ve svém osobním životě praktikoval islám způsobem, jaký si sám vybere.“²⁸⁵ Kavazović navíc osobně několikrát zdůraznil, že „Islámské společenství nemá nic proti lidem, kteří jiným způsobem praktikují náboženské obřady“ a nemůže ovlivnit, zda se lidé v jeho mešitách budou modlit způsobem jiným, než předepisuje hanafijský madhab, či budou mít jiné vzezření. Zároveň však vyjádřil nesouhlas s působením samozvaných interpretátorů islámu, kteří pořádají přednášky a semináře, avšak takové jednání se „v otevřené společnosti musí trpět, (i když) si my myslíme, že to není dobré (pro naši společnost).“²⁸⁶ V tomto ohledu je možné vidět rozdíl v přístupu Islámského společenství pod vedením Kavazoviće ve srovnání s jeho předchůdcem. Ačkoliv přítomnost wahhábismu, jako svébytného fenoménu v rámci islámu v Bosně, stále není oficiálně uznána, především kvůli negativním konotacím, které termín za posledních 20 let získal, Rijaset již nezpochybňuje existenci rozporuplných výkladů islámu. Poměrně otevřeně naopak dává najevo, že s učením wahhábismu nesouhlasí, přičemž však nikomu nemůže vymlouvat právo ho následovat.

Z 64 identifikovaných paradžamaatů reagovalo na výzvu k přidružení se do institucionálního rámce Islámského společenství pozitivně 14 z nich.²⁸⁷ Během února

<http://www.oslobodjenje.ba/vijesti/bih/mr-husein-ef-smajic-zamjenik-reisululeme-izbih-64-dzematu-sunelegalna>.

²⁸³ Ured za odnose sa javnošću, „Saopćenje za javnost.“

²⁸⁴ Příkladem může být skupina, která se scházela v improvizovaném modlitebním prostoru v ulici Hajrudina Šabanije v Sarajevu. Ten vzniknul z iniciativy Nusreta Imamoviće a kromě dobrovolníků mířících do Sýrie sem před útokem na americkou ambasádu docházel i Mevlid Jašarević. Viz M. Lingo-Demirović, „Ovo su uhapšeni u akciji »Rez« zbog podrške ISIL-u (FOTO),“ 22. 12. 2015, přistoupeno 12. 1. 2016, <http://www.nezavisne.com/novosti/bih/Ovo-su-uhapseni-u-akciji-Rez-zbog-podrske-ISIL-u-FOTO/343831>.

²⁸⁵ Ured za odnose sa javnošću, „Saopćenje za javnost.“

²⁸⁶ Centralni Dnevnik, „Reisu-l-ulema Husein ef. Kavazović u CD-u: Paradžemati su državni problem,“ přistoupeno 20. 4. 2016, <http://www.facetv.ba/novost/11367/reisu-l-ulema-husein-ef-kavazovic-u-cd-u-paradzemati-su-drzavni-problem>.

²⁸⁷ Aljazeera, „Islamsku zajednicu odbila 22 paradžemata,“ 23. 4. 2016, přistoupeno 30. 4. 2016, <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/islamsku-zajednicu-odbila-22-paradzemata>.

pak vznikla tzv. „Koordinace nezávislých džamaatů“ vedená výše zmiňovaným představitelem wahhábítů Izetem Hadžićem. Koordinace zaslala Rijasetu podmínky, jejichž splnění si dala jako předpoklad pro započítí spolupráce s Islámským společenstvím. Jakékoliv vyjednávání však Islámské společenství ve své odpovědi velice razantně odmítlo a naopak označilo paradžamaaty za původce ideologie takfiru, jenž je „podkladem, na kterém vyrostla monstra z válčičt' Středního východu.“²⁸⁸ Výsledkem tvrdého postoje Islámského společenství byl fakt, že se do jeho institucionálního rámce odmítlo přidružit 22 paradžamaatů.²⁸⁹

Celá tato iniciativa je ve svém důsledku způsobem Islámského společenství, jak dostat stoupence wahhábismu pod vlastní dohled. Po více než dvaceti letech přítomnosti tohoto učení v Bosně je zřejmé, že se již jedná o pevně zakořeněný náboženský fenomén, který nevyhází z islámské tradice Bosňáků a je s ní často ve střetu. Náboženské přesvědčení jednotlivců, jakkoliv bylo v kontradikci k oficiální interpretaci Islámského společenství, je však institucionálně prakticky neovlivnitelné. Z toho důvodu se Islámské společenství rozhodlo vyřešit problematiku wahhábítů, kteří působí mimo jeho institucionální rámec, poukazem na nelegálnost jejich jednání a explicitním vyzváním státních orgánů, aby se s nimi dle zákona vypořádal.

²⁸⁸ Gordana Sandić-Hadžihasanović, „Rijaset: Nema pregovora sa predstavnicima paradžemata“, *Radio Slobodna Evropa*, 26. 2. 2016, přistoupeno 3. 3. 2016, <http://www.slobodnaevropa.mobi/a/rijaset-potvrdio-nema-pregovora-sa-predstavnicima-paradzemata/27576136.html>.

²⁸⁹ Mezi nimi byly i džamaaty z vesnic Gornja Maoča, Ošve a Gračanica, Viz Aljazeera, „Islamsku zajednicu odbila 22 paradžemata.“

Závěr

Wahhábismus se od svého příchodu na území Bosny a Hercegoviny v první polovině 90. let etabloval jako specifický náboženský a sociální jev v rámci bosňáckého národního korpusu, ačkoliv počtem svých stoupců zůstává marginálním fenoménem.

Podoba wahhábitského učení a jeho prosazování v praxi se přitom od samotného počátku projevovala jako antiteze islámské tradice bosenských muslimů. Doslovný a puritánský výklad islámu prosazovaný wahhábity se tak prakticky okamžitě dostal do střetu s umírněnou interpretací islámu v Bosně, která nejenže vycházela z odlišné tradice islámského práva, ale zároveň byla formována kulturním dědictvím předosmanského i osmanského období, a více než staletou zkušeností s praktikováním islámu v sekulárních státech. Taková islámská tradice se dle wahhábítů de facto rovnala bezvěrectví.

Islámské společenství, garant a zároveň součást tohoto islámského dědictví, se s wahhábity kvůli jejich agresivní misionářské kampani dostalo do konfliktního vztahu, avšak nikdy se jako instituce proti jejich učení oficiálně nevymezilo, přičemž jeho vedení dokonce popíralo přítomnost wahhábismu jako svébytného fenoménu na území Bosny a Hercegoviny. To vyvolávalo dojem, že se problém snaží „zamést pod koberec“ či dokonce wahhábismus tiše podporuje.

Předkládaná práce však prokázala, že Islámské společenství od počátku zaujalo k wahhábismu odmítavý postoj a přispělo k zamezení jeho šíření v zemi, byť jeho přístup nebyl konzistentní, a spíše než náboženské potřeby reflektoval politické potřeby daného okamžiku.

V prvotní fázi války byly některé kádry Islámského společenství příchodem radikálních islámských myšlenek, které byly do té doby v Bosně prakticky neznámé, zaskočeny, ale velice brzy došlo k zorientování v problematice. V období války a těsně po ní pak bylo šíření wahhábitské praxe islámu ze strany vedení této instituce primárně vnímáno jako hrozba pro národní jednotu a autoritu samotného Islámského společenství, jehož představitelé byli zvyklí na absolutní monopol nad náboženskými otázkami. Tato situace byla umocněna probíhajícím konfliktem a fragilitou bosňáckého

národa, jehož sekulární identitu se v tomto období snažily politické a náboženské špičky bosenských muslimů redefinovat islamizačním tlakem, avšak v duchu bosenské islámské tradice. Obrana náboženské praxe bosenských muslimů ze strany Islámského společenství, ve své podstatě náboženské téma, se tak stalo tématem politickým.

Kromě kritiky přenášení wahhábítské praxe ze strany 'ulamá', na nový jev reagoval i Rijaset a již v roce 1993 vydal *Fatwu číslo 2*, která měla přispět k zastavení šíření nové náboženské praxe. Kromě toho však náboženské vedení udržovalo velice opatrný přístup, což bylo zapříčiněno především závislostí Bosňáků na humanitární pomoci islámských organizací, z nichž se některé také podílely na šíření wahhábismu, ale i obavami z vojenské síly zahraničních bojovníků z islámských zemí, kteří byli jedním z hlavních motorů misionářské činnosti. Ti navíc na počátku 90. let stále neměli stigma islámského terorismu a pro nezanedbatelnou část bosenských muslimů byli hrdiny, kteří jim nezištně přijeli pomoci.

Během druhé poloviny 90. let, což byl počátek druhé fáze vývoje vzájemných vztahů, měl wahhábismus v Bosně nejsilnější pozici z celého zkoumaného období. To bylo dáno jak horečnatou proselytizační kampaní financovanou ze strany islámských organizací, tak slabostí Islámského společenství, jehož materiální i lidský kapitál byl během války decimován. Bosenští náboženští představitelé tak nadále zůstávali v paradoxní situaci, kdy byli závislí na asistenci těch stejných organizací, které se angažovaly v šíření wahhábítského učení. Z toho důvodu zaznívala ze strany Rijasetu pouze velice opatrná kritika na nefungující vzájemnou spolupráci. Snaha o obranu islámské tradice Bosňáků tak byla v tomto období deklarována především symbolicky v Ústavě Islámského společenství z roku 1997, která v několika ze svých článků hájila bosenskou podobu islámské praxe a tradic.

Kvalitativní změnu ve vyjádřeních přicházejících z Islámského společenství však navodil křehký politický stav v poválečné Bosně. Setrvání několika stovek mudžahedínů na území země bylo prezentováno jako závažná bezpečnostní hrozba jak ze strany mezinárodního společenství a bosenských Srbů, tak ze strany některých bosňáckých médií. Na sekuritizaci tématu reagoval reisu-l-ulema Mustafa Cerić vlastní politizací, kdy kladení důrazu na mudžahedíny a wahhábismus začal prezentovat jako projev islamofobie a snahy zničit Bosňáky novými prostředky. Politické a mediální

nafukování tématu islámského radikalismu tak vedlo k přehnanému reagování ze strany politicky ambiciózního Ceriće, který by uznáním existence wahhábismu přiznal nejednotnost svého národa. Výsledkem tohoto defenzivního postoje bylo, že nedošlo ke spuštění konstruktivní debaty o wahhábismu v rámci Islámského společenství. Co více, některá pozitivní vyjádření na účet mudžahedínů v *Preporodu* budila dojem, že náboženské vedení Bosňáků s jejich učením sympatizuje.

V tomto duchu se nesl přístup Islámského společenství i v období po teroristických útocích z 11. září 2001. Ačkoliv došlo k jednoznačnému odsouzení těchto zločinů, zvýšený zájem zahraničních i domácích bezpečnostních složek o některé jedince a humanitární organizace podezřelé z napojení na mezinárodní síť terorismu byl prezentován jako „vnucování viny za terorismus Bosňákům.“ Po zatčení několika jednotlivců a uzavření podezřelých humanitárních organizací, se však situace postupně stabilizovala a s tím, jak nedocházelo k žádným novým incidentům, přestalo téma wahhábismu budit mediální pozornost. Činnost bosenských wahhábitských organizací byla navíc podstatně oslabena v návaznosti na ukončení činnosti jejich zahraničních sponzorů, což bylo doprovázeno i postupnou liberalizací části bosenských wahhábítů. Ve spojení s tím, že se Islámské společenství již od války stihlo konsolidovat a přebrat kontrolu nad náboženským vzděláváním a vydavatelskou činností, bylo další šíření wahhábismu efektivně zastaveno. To umožnilo Islámskému společenství téma na několik let prakticky ignorovat.

Jako počátek třetí fáze vnímáme postupnou radikalizaci menší části bosenských wahhábítů, která se k probíhající liberalizaci ve svých řadách postavila kriticky, což se začalo projevovat kolem roku 2005 občasnými konfrontacemi s tradičními bosenskými muslimy v mešitách, ale i spory mezi wahhábity samotnými. Na to reagoval Rijaset v březnu 2006 vydáním *Rezoluce o interpretaci islámu*. Jednalo se o první oficiální dokument řešící negativní dopady wahhábismu v Bosně od vydání *Fatwy číslo 2* v roce 1993. Jelikož k incidentům docházelo i nadále, byl ve stejném roce vydán i *Dodatek k rezoluci o interpretaci islámu*. Oba dokumenty odsoudily „nepřiměřené interpretace islámu u jednotlivců a některých skupin“ a vyzvaly k respektování Islámského společenství. Neposkytovaly však žádné nástroje pro řešení vzniklých problémů a jejich význam tak spíše spočíval v legitimizaci náboženské praxe, i činnosti bosenských muslimů a jejich náboženských představitelů.

Vzniklé incidenty a vydání Rezoluce vyvolaly mezi učenci z Islámského společenství po letech ticha první konstruktivní debatu o roli wahhábismu v zemi a o nevhodnosti dosavadního přístupu vedení Islámského společenství, které reagovalo pouze na negativní projevy těch nejradikálnějších wahhábitských elementů, jež navíc prezentovalo jako asociální jedince, čímž se snažilo odvést pozornost od náboženského kontextu, ze kterého tito jedinci vzešli. Přesto k žádné změně v přístupu nedošlo a oficiální politikou Islámského společenství zůstalo, že nábožensky motivované protizákonné jednání je v jurisdikci státu, zatímco osobní náboženské přesvědčení jednotlivců, byť odporovalo bosenské islámské tradici, je právem každé osoby do chvíle, než začne narušovat činnost Islámského společenství.

V roce 2007 pak úmrtím Jusufa Barčiče, exponovaného wahhábity, který se i přes opakované zákazy snažil držet svá kázání v mešitách Islámského společenství, dočasně skončilo období přímé konfrontace a nejradikálnější wahhábitské elementy nadále působily především v uzavřených komunitách v odlehlých vesnicích, čímž „zmizely z očí“ veřejnosti. Islámské společenství tak na několik let nebylo nuceno reagovat na žádné incidenty a jeho vedení pouze pokračovalo ve svém defenzivním přístupu, kdy jakákoliv kritika na vrub wahhábismu byla instrumentalizována a prezentována jako útok na Bosňáky jako celek.

Poslední fáze začala v roce 2010, kdy nejradikálnější křídlo wahhábítů začalo přecházet od militantních prohlášení k činům, přičemž situace kulminovala teroristickými útoky v Bugojnu a Sarajevu, a dále eskalovala odchodem části radikálů do řad ISIL-u a jiných teroristických uskupení na Středním východě. Ještě před koncem mandátu Mustafy Ceriče v pozici reisu-l-ulemy v roce 2012 pak bylo při Rijasetu založeno Centrum pro dialog - Vesatijja, jehož deklarovaným cílem je přispění k boji proti radikálním interpretacím islámu a prosazování tzv. střední cesty v islámu, což byl doposud první pokus o koncepční přístup k celé problematice.

K viditelné změně v koncepčnosti však došlo až s nástupem Huseina Kavazoviće na pozici reisu-l-ulemy. Ceričův nástupce od začátku svého působení ostřeji kritizoval militantní projevy, ale zároveň i vyzýval ke vzájemnému dialogu s jinak smýšlejícími muslimy. Na rozdíl od předcházejících období byl také od počátku vyvíjen vyšší tlak na

paralelně působící islámská sdružení v Bosně, což vyvrcholilo výzvou na konci roku 2015, aby se všechny paralelní skupiny, tzv. paradžamaaty, zařadily do struktury Islámského společenství nebo čelily státní perzekuci za nezákonnou činnost. Ve svém důsledku to byl nejdůraznější pokus o monopolizaci náboženské praxe během celého zkoumaného období. Jelikož paradžamaaty byly z valné většiny wahhábitské skupiny, jednalo se zároveň o největší zásah i proti nim jako celku, byť deklarovaným úmyslem bylo zastavení šíření myšlenek těch nejradikálnějších představitelů podporujících militantní extrémismus. Přestože menší část na výzvu reagovala pozitivně, větší část paradžamaatů je i nadále odhodlána působit mimoinstitutionálně, čímž se dostává do přímého střetu se státními úřady, jež byly Islámským společenstvím důrazně vyzvány k akci v případě nevyslechnutí jeho požadavků.

Ačkoliv je přístup nové garnitury v náboženském čele prezentován jako kvalitativní skok oproti období předchozímu, dle našeho názoru se jedná o logické vyústění dosavadní politiky. Jejím primárním definičním prvkem bylo reagování pouze na konkrétní případy spojené s těmi nejradikálnějšími wahhábitskými elementy. Ty v posledních letech zvýšily svoji činnost, což nutně vedlo i ke zvýšení činnosti Islámského společenství. Dynamika vztahů tak doposud byla spíše diktována činností proponentů wahhábismu než představiteli tradičních bosenských muslimů. Zisk dohledu nad částí paradžamaatů, které budou zahrnuty do oficiálních náboženských struktur však má potenciál tento stav zvrátit.

Summary

The emergence of Wahhabism in Bosnia and Herzegovina during the war in the early 1990s and its subsequent establishment as a distinct religious and social phenomenon, presented the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina with an unprecedented challenge.

Puritan and literal Wahhabi interpretation of Islam immediately clashed with moderate Islamic tradition of Bosnian Muslims, which derived from a different Islamic legal school and was hugely influenced by pre-Ottoman and Ottoman heritage and more than a century spent under the secular regimes.

Islamic Community in Bosnia and Herzegovina, an official religious institution of Bosnian Muslims, found itself under pressure from Wahhabi missionaries, who deemed Bosnian Islamic tradition wrong and un-Islamic. However, the religious leadership in the Islamic Community took very cautious approach while dealing with Wahhabis and never officially acknowledged their existence as a distinct group within the Bosnian Muslim population and even at times seemingly supported them.

This thesis proved that the Islamic Community took a negative position to the spreading of Wahhabism from the outset and played an important role in preventing it from gaining more ground. However, rather than religious reasoning, perceived political needs of the Bosniak nation played a key role in its decision making and the inconsistency of its approach.

During the war a leadership of the Islamic Community viewed Wahhabism as a threat to the unity of Bosniaks, since it was attacking their Islamic tradition, a core of their national identity. Members of the Islamic Community expressed their fears by criticising the spread of the new teaching and even officially establishing (and defending) legitimacy of their Islamic tradition by issuing a fatwa.

The dynamics started changing after the war ended as Wahhabi followers were now presented by the international community, Serb propaganda and certain media outlets as potentially radical militants. This view further strengthened after the terrorist

attacks of September 11, 2001. The leadership of the Islamic Community started presenting the securitization of Wahhabism as an islamophobic attempt aiming to divide Bosniaks as a nation, which continues to this day.

Nevertheless, the Islamic Community never stopped preventing Wahhabism from gaining more ground. This was achieved through regaining control of religious education and publishing, refusing to employ people with inclinations toward Wahhabi interpretation of Islam, always reacting to the violent behaviour coming from the radical Wahhabi circles, and most recently inviting all the groups (illegally) practicing Islam outside of the official institutional framework of the Islamic Community to join it or face legal repercussions.

Použitá literatura

Primární:

Dokumenty:

„USTAV Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini,” *Islamska zajednica*, dostupné z http://www.islamskazajednica.ba/images/stories/Ustavi/Ustav_IZ-e_iz_1997.pdf, přistoupeno 12. 10. 2015.

„Ustavna odluka Islamske zajednice republike Bosne i Hercegovine,” *Islamska zajednica*, dostupné z http://www.islamskazajednica.ba/images/stories/Ustavi/Ustavna_odluka_iz_1993.g.pdf, přistoupeno 12. 10. 2015.

„Fetva broj 2,” *Islamska zajednica*, dostupné z <http://www.islamskazajednica.ba/114-islamska-zajednica/propisi-fetve/fetverezolucije/193-fetva-o-obavezi-pridrfavanja-benefijskog-mezheba>, přistoupeno 16. 2. 2016.

„Odluka o džamijskom kućnom redu,” *Islamska zajednica*, dostupné z <http://islamskazajednica.ba/images/stories/URADITI/kucni%20red.pdf>, přistoupeno 23. 2. 2016.

„Rijasetova dopunjena rezolucija o tumačenju islama u BiH,” *Islamska zajednica*, dostupné z <http://vijecemuftija.islamskazajednica.ba/index.php/2015-12-08-13-41-32/fetve-i-rezolucije/147-rijasetova-dopunjena-rezolucija-o-tumacenju-islama-u-bih>, přistoupeno 15. 3. 2016.

„Zakon o slobodi vjere i pravnom položaju crkava i vjerskih zajednica u Bosni i Hercegovini,” dostupné z <http://www.mpr.gov.ba/biblioteka/zakoni/bs/ZAKON%20o%20slobodi%20vjere.pdf>, přistoupeno 20. 3. 2016.

Rozhovory s autorem:

Abazović, Dino, 22. 3. 2016, Sarajevo, Bosna a Hercegovina.

Alibašić, Ahmet, 16. 3. 2016, Sarajevo, Bosna a Hercegovina.

Bajić, Esad, 23. 3. 2016, Konjic, Bosna a Hercegovina.

Džajić, Mesud, 23. 3. 2016, Konjic, Bosna a Hercegovina.

Cherot, Dan, 1. 12. 2014, Seattlu, Spojené státy americké.

Ljevaković, Zijad, 22. 3. 2016, Sarajevo, Bosna a Hercegovina.

Rozhovory, články, projevy:

A., Sanel, „Obavezno pročitati: Nevjerovatna sličnost između Titove i današnje „Islamske zajednice Bosne i Hercegovine“!,” *Put vjernika*, 19. 1. 2016, pristoupjeno 20. 3. 2016, <http://putvjernika.com/obavezno-procitati-nevjeroovatna-slicnost-između-titove-i-danasnje-islamske-zajednice-bosne-i-hercegovine/>.

Abu Hamza „Tekfir vam nećemo halaliti/Ebu Hamza“, nahráno 25. 11. 2011, pristoupjeno 19. 10. 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=9fljTosGeGk>.

„Ajvatovica“, *Medžlis Islamske zajednice Bijeljina*, pristoupjeno 20. 1. 2016, <http://mizbijeljina.ba/vijesti/ajvatovica/>.

„Akcija je izazvala ogorčenje kod stanovništva ovih prostora,” *Preporod*, Godina XL, broj 4/918, 15. 2. 2010, str. 14.

Alibašić, Ahmet, „Dr. Ahmet Alibašić - Muslims of the Balkans: Current Situation and Challenges Ahead,” pristoupjeno 10. 12. 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=waw6bI0DXG4>.

Alibašić, Ahmet, „Kako pobijediti ‘vehabizam’?,” *Preporod*, God. XXXVI, br. 24/842, 15. 12. 2006, str. 16, 48.

Alibašić, Ahmet, „Militantni ekstremisti: HARIDŽIJE NAŠEG DOBA“, *Preporod*, Godina XL, broj 14/928, 15. 7. 2010, 12 - 14.

Al-Misri, Imad, „Shvatanja koja trebamo ispraviti,“ dostupné z <http://dzihad.freeservers.com/contact.html>, pristoupjeno 15. 10. 2016.

Arnaut, Fikret, „Atak na Tesavuf,” Díl 1., *Preporod*, Godina XXXIII, broj 21/767, 1. 11. 2003, str. 2.

Arnaut, Fikret, „Atak na Tesavuf,” Díl 2., *Preporod*, Godina XXXIII, broj 22/768, 1. 15. 2003, str. 2.

Bećirbašić, Belma, „Gornja Maoča, selo radikalnih vehabija,” *B92*, 3. 2. 2010, pristoupjeno 9. 10. 2015, http://www.b92.net/putovanja/destinacije/evropa.php?&nav_id=389355.

Beglerović, Samir, „Re-Constructing the Traditional Creed: Question of the Reconceptualization of the notion „Ahl as-Sunna wa al-Jamā‘a” in Bosnia,” příspěvek na konferenci v Mostaru blíže nespecifikovaného data. Zasláno autorovi e-mailem dne 4. 5. 2016.

Begović, Filip Mursel, „Srednji put jedini je ispravan put,“ rozhovor se Senadem Čemanom, 26. 11. 2015, pristoupjeno 20. 3. 2016, <http://cdv.ba/vijesti/srednji-put-jedini-je-ispravan-put/>.

Bjelak, Halil, „Krepana kokoš na šijskosufijskom meniju,“ *Preporod*, Godina XXXVI, broj 8/826, 15. 4. 2006, str. 52.

Bosnić, Bilal, „Hutbom na pismo: Bilal Bosnić poručio Nusretu Imamoviću da je pogriješio što je pisao protiv Bagdadijevog hila feta,“ *SAFF*, 23. 8. 2014, pristoupjeno 14. 1. 2016, http://saff.ba/hutbom-na-pismo-bilal-bosnic-porucio-nusretu-imamovicu-da-je-pogrijesio-sto-je-pisao-protiv-bagdadijevog-hila-feta/#.VpsCV_ldW83.

„Centar za dijalog – Vesattija“, *Islamska zajednica*, 1. 10. 2012, pristoupjeno 17. 3. 2016, http://www.islamskazajednica.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=15104:centar-za-dijalog-vesattija&catid=201&Itemid=458.

„Centralni Dnevnik/Mustafa Cerić,“ rozhovor s Mustafou Cerićem, bliže nespecificované datum, pristoupjeno 25. 3. 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=2-q7A-TBa9M>.

„Cerić: Oni koji nisu u stanju da osiguraju bezbjednost trebaju da podnesu ostavke,“ *Vijesti.ba*, 29. 6. 2010, pristoupjeno 30. 3. 2016, <http://vijesti.ba/clanak/15386/ceric-oni-koji-nisu-u-stanju-da-osiguraju-bezbjednost-trebaju-da-podnesu-ostavke>.

Cerić, Mustafa, „Osuda terorizma i nasilja,“ *Preporod*, Godina XLI, broj 22/960, 15. 11. 2011, str. 11.

Cerić, Mustafa, „Pravne škole u islamu“, *Preporod*, Godina XXVI, broj 12/595, září 1996, str. 3.

„Ciklusi stručnih seminara za imame, hatibe i muallime „Susret sa različitim tumačenjima islama,““ *CDV*, 7. 1. 2014, pristoupjeno 17. 3. 2016, <http://cdv.ba/vijesti/ciklusi-strucnih-seminara-za-imame-hatibe-muallime-susret-sa-razlicitim-tumacenjima-islama/>

Čengić, Rubina, „Reis Cerić: Korijen problema vehabija je u Beču, a ne u BiH“, rozhovor s Mustafou Cerićem, *Nezavisne novine*, 16. 2. 2007, pristoupjeno 8. 11. 2016, <http://www.nezavisne.com/novosti/bih/Reis-Ceric-Korijen-problema-vehabija-je-u-Becu-a-ne-u-BiH/5937>.

Dautović, Ferid, „Susret muslimanske omladine,“ *Preporod*, Godina XXVI, broj 12/595, Září 1996, str. 15.

Dautović, Ferid, „Upala imana,“ *Preporod*, Godina XXVI, broj 6/577, červen 1995, str. 25.

„Dok je u jednoj Njemačkoj vjeronauka ustavna kategorija, mi vodimo rasprave, da li je ona potrebna ili nije,“ rozhovor s Refikem Čatićem, *Preporod*, Godina XXVII, broj 1/603, leden 1997, str. 14.

Efendić, Sulejman, „Seminar za iname muftijstva zeničkog“ *Preporod*, Godina XXVII, broj 16/618, srpen 1997, 5.

„Fanatici prijete smrću reisu Kavazoviću i hafizu Gološu!“, *Vijesti.ba*, 4. 1. 2016, pristupeno 7. 3. 2016, <http://vijesti.ba/clanak/292233/fanatici-prijete-smrcu-reisu-kavazovicu-i-hafizu-golosu>.

Fazlić, Mirsad; Buljubašić, Belma a Maglajlija, Vedrana, „SB istražile tajne zadužbine saudijskog kralja Fahda u BiH,“ *Slobodna Bosna*, br. 485, 2. 3. 2006.

„Formiranje i razvoj Islamske zajednice,“ *Islamska zajednica*, pristupeno 21. 1. 2016. <http://www.islamskazajednica.ba/islamska-zajednica/339-islamska-zajednica/50-formiranje-i-razvoj-islamske-zajednice>.

Filipović, Muhamed, „Islam u Bosni ili bosanski Islam“, 1. Díl, *Preporod*, Godina XXXVI, broj 23/841, 1. 12. 2006, str. 16-17.

Filipović, Muhamed, „Islam u Bosni ili bosanski Islam“, 3. Díl, *Preporod*, Godina XXXVII, broj 1/843, 1. 12. 2007, str. 26-27.

FTV, *Pećnica*, 7. 12. 2006, razgovor s Dževadem Gološem, Rešidem Hafizovićem, Mustafou Spahićem a Fatmirem Alispahićem. Dostupné z „FTV | Hfz.Dževad Gološ vs. Mustafa Spahić / Rešid Hafizović & mr.Fatmir Alispahić - 2015,“ pristupeno 17. 3. 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=zLwcAKWQBB8>.

Gadzo, Mersiha, „In Bosnia, Syrian Abu Hamza jailed without trial,“ *Aljazeera*, 28. 3. 2016, pristupeno 15. 4. 2016, <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2016/03/bosnia-syrian-abu-hamza-jailed-trial-160323093808061.html>.

Galdini, Franco, „From Syria to Bosnia: Memoir of a Mujahid in Limbo“, *The Nation*, 19. 12. 2013, pristupeno 17. 2. 2016, <http://www.thenation.com/article/syria-bosnia-memoirs-mujahid-limbo/>.

Garib, Nazif, „Prijevod knjige VEHAZAM/SELEFIZAM na bosanski jezik, još jedna VELIKA PODVALA bosanskohercegovačkim muslimanima,“ *Preporod*, Godina XXXVI, broj 10/828, 15. 5. 2006, str. 48.

Glasnik IZ BiH, br. 4 - 6, Sarajevo, 1995, str. 182.

„Glas razuma je danas potrebniji nego ikada: Saopćenje Rijasetu povodom Hafizovićevog teksta“, *Preporod*, Godina XXXVI, broj 23/841, 1. 12. 2006, str. 18.

Hadžić, A., „LIČNOST SEDMICE: Husein ef. Kavazović, istinski čuvar islama, svoga naroda i države,“ *Dnevni avaz*, 22. 11. 2015, pristupeno 24. 11. 2015, <http://www.avaz.ba/clanak/206233/licnost-sedmice-husein-ef-kavazovic-istinski-cuvar-islama-svoga-naroda-i-drzave?url=clanak/206233/licnost-sedmice-husein-ef-kavazovic-istinski-cuvar-islama-svoga-naroda-i-drzave>.

Hadžović, Eldin, „Islamska zajednica je sve osim Rijaset“, razgovor s Rešidem Hafizovićem, *Dani* br, 641, 6. 11. 2009.

Hafizović, Rešid, „Oni dolaze po našu djecu,” *Oslobođenje* br. 336, prilog Pogled, 29. 11. 2006, str. 2.

Halilović, Safvet, „Nadležni organi moraju se ozbiljno pozabaviti napadom na imame,” *Islamska zajednica*, 26. 1. 2015, pristupeno 17. 2. 2016, <http://www.islamskazajednica.ba/vijesti/aktuelno/21430-nadlezni-organi-moraju-se-ozbiljno-pozabaviti-napadom-na-imame>.

Halimović, Dženana, „Vehabije u BiH: Od Bočinje do Maoče,” *Radio Slobodna Evropa*, 6. 2. 2016, pristupeno 15. 3. 2016, http://www.slobodnaevropa.org/a/maoca_vehabije_selefije_akcija_svjetlost/1950070.html.

Hamzabegović, Nedim, „Nek se zna ko je ko,” *Preporod*, Godina XXXVI, broj 8/826, 15. 4. 2006, str. 52.

Hećimović, Esad, „Iza zatvaranja kvazi islamskih institucija stoje najviši politički vjerski i politički autoriteti,” *Ljiljan*, 5. 3. 1997, 16 - 17.

Hećimović, Esad, „Ljeto kada su hapsili mudžahide,” *Dani*, br. 222, 7. 9. 2001, dostupno z <https://www.bhdani.ba/portal/arhiva-67-281/222/t22204.shtml>, pristupeno 17. 10. 2015.

Hodžić, A., „Normativno-pravno uređenje i djelatnosti organa i ustanova islamske zajednice,” *Preporod*, Godina XXVI, broj 1/584, červen 1996, str. 11.

Hodžić, Dervišalija, „Samozvani Mudžtehid,” *Preporod*, Godina XXVI, broj 3/574, březen 1995, str. 21.

Hodžić, Š., „Zbog Barčića zaključana Careva džamija,” *Oslobođenje*, 23. 2. 2007.

Hodžić, Šefko, „AIO izvan Islamske zajednice,” *Preporod*, Godina XXVIII, broj 8/634, 15. duben 1998, str. 11.

Hodžić, Šefko, „Bosnom vlada neka nevidljiva „crna ruka”,” *Preporod*, Godina XXXII, broj 11/732, 1. 6. 2002, str. 4.

Hodžić, Šefko, „Muslimanima u BiH se podmeće paralelna IZ,” *Oslobođenje*, 15. 12. 2006, str. 2.

Huseinović, Samir, „Vehabije u BiH između zakona i „vjere”,” *Deutsche Welle*, 4. 9. 2014, pristupeno 17. 3. 2016, <http://www.dw.com/bs/vehabije-u-bih-izme%C4%91u-zakona-i-vjere/a-17898744>.

Imamović, Nusret, „Pismo Nusreta Imamovića: Neovisno svjedočenje fitni u Siriji,” *Put vjernika*, Pristupeno 14. 1. 2016. <http://putvjernika.com/pismo-nusreta-imamovica-neovisno-svjedocenje-fitni-u-siriji/#>.

Imara, Muhamed, „Sagledavanje termina i ideje „selefa“ i „selefizma““, *Preporod*, Godina XLVI, broj 4/1062, 15. unor 2016, str. 31-34.

„Intervju reisu-l-uleme Avazu – 29. 12. 2006,“ rozhovor s Mustafou Cerićem, *Islamska zajednica*, 3. 1. 2007, pristoupeno 15. 3. 2016, http://www.islamskazajednica.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=147:intervju-reisu-l-uleme-avazu-29122006&catid=12:intervjui&Itemid=629.

„Islamsku zajednicu odbila 22 paradžemata,“ *Aljazeera*, 23. 4. 2016, pristoupeno 30. 4. 2016, <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/islamsku-zajednicu-odbila-22-paradzemata>.

„Iz Sandžaka odlaze oni koji su nad muslimanima vršili torturu, pa sad komšijama ne smiju da pogledaju u oči“, rozhovor s Muamerem Zukorlićem, *Preporod*, Godina XXXI, broj 20/717, 15. 10. 2001, str. 14-15.

Izetbegović, Alija, „Nama ovdje treba islam i vjera i nikakvi novi mezhebi,“ *Preporod*, Godina XXVI, broj 5/576, květen 1995, str. 5.

„Iznenadenje iz Bočinje,“ *Preporod*, Godina XXX, broj 15 - 16/688 - 689, 1. 8. 2000, str. 5.

Jović, Dejan, „Identited Bošnjaka/Muslimana,“ *Politička misao* 50 (2013). Dostupné z http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=164737&lang=en, pristoupeno 16. 9. 2015.

Jusić, Muhamed, „Islamistički pokreti: vodič kroz ličnosti, događaje i ideologiju“, Dil 1., *Preporod*, Godina XXXVI, broj 13/831, 1. červenec 2006, str. 40.

Jusić, Muhamed, „Ko su „vehabije“ uhapšene u Gornjoj Maoči“, *Preporod*, Godina XL, broj 4/918, 15. 2. 2010, str. 14-15.

K. A., „Obećana saradnja i pomoć,“ *Preporod*, Godina XXVI, broj 2/573, únor 1995, str. 2.

Kadribegović, A., „Kada bi svaki Bošnjak davao zekat ne bi nam trebala humanitarna pomoć i ne bismo morali čekati da nas drugi brane od agresije i genocida,“ rozhovor s Mustafou Cerićem, *Preporod*, Godina XXVII, broj 4/606, únor 1997, 6.

Kadribegović, A., „Nezamislivo je da vjernik ubije vjernika,“ *Preporod*, Godina XXVII, broj 4/606, únor 1997, str. 3.

Kadribegović, A., „Nikada nasilnicima nisam davao za pravo da nas fizički i mentalno uništavaju, zbog toga sam i podigao svoj glas,“ rozhovor s Huseinem Kavazovićem, *Preporod*, Godina XL, broj 5/919, 1. 3. 2010, str. 14.

Kadribegović, A., „Vehabije osvajaju Sarajevo!“, *Preporod*, Godina XXXVII, broj 5/847, 1. 3. 2007, str. 9.

Kadribegović, A., Kome smeta humanitarna pomoć iz muslimanskih zemalja?!,” *Preporod*, Godina XXXII, broj 12/733, 15. 6. 2002, str. 7.

Kadribegović, Aziz, „Autoritet Islamske zajednice je u stvari autoritet svih muslimana,” rozhovor s Muhamedem Salkićem, *Preporod*, Godina XXVII, broj 4/606, únor 1997, 6.

Kadribegović, Aziz, „Muslimani će upotpuniti svoju misiju kada se organiziraju na razini kvaliteta ideja koje im nudi islam,” rozhovor s Mustafou Cerićem, *Preporod*, Godina XXIX, broj 16/655, 15. 8. 1999, str. 15 - 17.

Kamenica, Edina, „Mr. Husein ef. Smajić, zamjenik reisu-l-uleme IZBiH: 64 džemata su nelegalna!“, rozhovor s Huseinom Smajićem, *Oslobođenje*, 12. 1. 2016, pristoupeno 20. 1. 2016, <http://www.oslobodjenje.ba/vijesti/bih/mr-husein-ef-smajic-zamjenik-reisululeme-izbih-64-dzemata-su-nelegalna>.

Kamenica, Edina, „Reakcije na prijetnje smrću prof. dr. Rešidu Hafizoviću: Ljudi nestaju, a policija šuti,” *Oslobođenje*, 20. 8. 2013, pristoupeno 30. 10. 2015, <http://www.oslobodjenje.ba/vijesti/bih/reakcije-na-prijetnje-smrcu-prof-dr-residu-hafizovicu-ljudi-nestaju-a-policija-suti>.

Karčić, Fikret, „Šta je to „islamska tradicija Bošnjaka”?“,“ *Preporod*, Godina XXXVI, broj 23/841, 1. 12. 2006, 14-15.

Karčić, Fikret, „Šta su to „zahtjevi vremena“?“, *Preporod*, Godina XXXVII, broj 2/844, 15. leden 2007, str. 7.

Karić, Enes, „Šta to rade iza brade?!,” *Ljiljan*, 24. 11. 1993, str. 29.

Karup, Dženana, „Kuran je naš ustav,“ rozhovor s Adnanem Pezou, *Dani*, br. 72, 30. 3. 1998, Dostupné z <https://www.bhdani.ba/portal/arhiva-67-281/72/tekst172.htm>, pristoupeno 7. 10. 2015.

Kavazović, Husein, „Centralna bajramska svečanost – Hutba Reisu-l-uleme“, 4. 10. 2014, pristoupeno 12. 2. 2016, <http://www.islamskazajednica.ba/vijesti/aktuelno/20667-centralna-bajramska-svecanost-hutba-reisu-l-uleme>.

Kovač, Mirnes, „Vehabizam možda nije prijetnja BiH, ali muslimanskom svijetu svakako jest!“, rozhovor s Rešidem Hafizovićem, *Preporod*, Godina XXXVI, broj 11/829, 1. 6. 2006, str. 28-29.

Kovačević, Žana, „Cerić: Protiv Bošnjaka se vodi psihološki rat“, *Radio Slobodna Evropa*, 23. 2. 2012, http://www.slobodnaevropa.org/content/ceric_protiv_bosnjaka_se_vodi_psiholoski_rat/24494203.html.

Latić, Džemaludin, „Razbijanje Bošnjaka pod plaštom islama,” *Ljiljan*, 3. 5. 1995, str. 29.

Latić, Nedžad, „Stari sukobi unutar Islamske zajednice obznanjeni sa osporavanjem Takvima, koji je izdalo staleško udruženje imama“, *Ljiljan*, 27. listopada 1996, str. 24-25.

Lingo-Demirović, M., „Ovo su uhapšeni u akciji »Rez« zbog podrške ISIL-u (FOTO),” *Nezavisne*, 22. 12. 2015, pristupeno 12. 1. 2016, <http://www.nezavisne.com/novosti/bih/Ovo-su-uhapseni-u-akciji-Rez-zbog-podrske-ISIL-u-FOTO/343831>.

M. A., M. J., „Ne vjeruj vehabijama ni kad akidu nose,“ *Preporod*, Godina XXXVI, broj 11/829, 1. 6. 2006, str. 50.

Merdan, Jasmin a Mešanović, Adnan, „Kukavičije jaje gripoznog labuda,“ *Preporod*, Godina XXXVI, broj 8/826, 15. 4. 2006, str. 50-51.

„Mi Bošnjaci smo stvarna mjera i europske tolerancije i europskog morala i europske demokracije“, rozhovor s Mustafou Cerićem, *Preporod*, Godina XXVIII, broj 1/627, Januar 1998, 6-8.

Mulić-Softić, Snježana, „Reis Kavazović: Zabrinutost zbog zloupotrebe islama i njegovog učenja,“ *Aljazeera*, 3. 1. 2015, pristupeno 28. 11. 2015, <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/reis-kavazovic-zabrinutost-zbog-zloupotrebe-islama-i-njegovog-ucenja>.

Muminović, Davud, „Dževad Hodžić: Pitanje vehabija trebalo je otvoriti prije incidenata“ rozhovor s Dževadem Hodžićem, *Nezavisne novine*, 25. 11. 2006, pristupeno 25. 9. 2015, <http://www.nezavisne.com/novosti/drustvo/Dzevad-Hodzic-Pitanje-vehabija-trebalo-je-otvoriti-prije-incidenta/2722>.

Mundžić, Habib, „Napad na Ameriku i jedno islamsko viđenje ovog problema,“ *Preporod*, Godina XXXI, broj 19/716, 1. 10. 2001, str. 15.

„Muslimani nisu nikada skretali s pravog puta,“ rozhovor s Mustafou Cerićem, *Preporod*, Godina XXVII, broj 9/611, květen 1997, str. 4.

„N1 Pressing: Sanin Musa i Šacir Filandra (29. 2. 2016),“ rozhovor se Šaćirem Filandrou, *N1 Pressing*, pristupeno 10. 3. 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=UioytrASms>.

„Napad na ambasadu SAD-a u Sarajevu,“ *Aljazeera*, pristupeno 24. 3. 2016, 2011, <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/napad-na-ambasadu-sad-u-sarajevu>.

„Nastavak suđenja Čauševiću za napad u Bugojnu,“ *Dnevni avaz*, 4. 5. 2015, pristupeno 28. 11. 2015, <http://www.avaz.ba/clanak/176135/nastavak-sudenja-causevicu-za-napad-u-bugojnu?url=clanak/176135/nastavak-sudenja-causevicu-za-napad-u-bugojnu>.

Nesimović, Hamdija a Štulanović, Muharem, „Islamski pedagoški fakultet (Islamska pedagoška akademija),“ pristupeno 20. 3. 2016, http://ipf.unbi.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=33&Itemid=50.

„Nije moguć život na zemlji bez suživota među ljudima,“ *Preporod*, Godina XXVI, broj 5/576, květen 1995, str. 3.

„Novi Pazar: Sukobi u džamiji - Arap džamija zatvorena do daljnog,“ *Preporod*, Godina XXXVI, broj 22/ 840, 15. 11. 2006, str. 4.

Nuhanović, Amina, „Pitić: Radikalizam je tuđi proizvod istovaren u našu avliju,“ razgovor s Remzijom Pitićem, *Dnevni avaz*, 23. 1. 2016, pristupeno 21. 2. 2016, <http://www.avaz.ba/clanak/216023/pitic-radikalizam-je-tudi-proizvod-istovaren-u-nasu-avliju?url=clanak/216023/pitic-radikalizam-je-tudi-proizvod-istovaren-u-nasu-avliju#sthash.LQTrh1iW.dpuf>.

Orahovac, Husein, „Ko ne može prihvatiti pravila IZ, ne mora u BiH ni doći ni ostati,“ *Dnevni avaz*, Sarajevo, 9. 11. 2006, str. 4.

Osmović, M., „U BiH stigli inozemni agenti u velikoj potrazi za teroristima-spavačima,“ *Dnevni list*, 5. 5. 2015, pristupeno 24. 10. 2015, <http://dnevni-list.ba/web1/u-bih-stigli-inozemni-agenti-u-velikoj-potrazi-za-teroristima-spavacima/>.

Pećanin, Senad, „Mustafa Cerić je moja najveća greška,“ razgovor s Mustafom Spahićem, *Dani*, broj 431, 16. 9. 2005. Dostupné z <https://mustafaspahic.wordpress.com/2011/10/27/mustafa-ceric-je-moja-najveca-greska-intervju-bh-dani-2005/>, pristupeno 10. 2. 2016.

Perva, Bajro, „Institucija vaza zajednička je obaveza čitave zajednice muslimana,“ razgovor s Mehmedalijom Hadžićem, *Preporod*, Godina XXIX, broj 16/655, 15. 8. 1999, str. 16 - 17.

Perva, Bajro, „Naši građani su pokazali da su im Barčić i njegova bratija neprihvatljivi i ja im na tome čestitam,“ razgovor s Huseinom Smajićem, *Preporod*, Godina XXXVII, broj 7/849, 1. 4. 2007, str. 20-21.

„Platforma o saradnji IZ sa organizacijama islamskog određenja koje djeluju u BiH,“ *CDV*, 7. 3. 2014, pristupeno 4. 10. 2015, <http://cdv.ba/vijesti/platforma-o-saradnji-iz-sa-organizacijama-islamskog-odredenja-koje-djeluju-u-bih/>.

„Podsjećanje na 614 džamija porušenih u BiH,“ *Aljazeera*, 7. 5. 2014, pristupeno 3. 2. 2016, <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/podsjecanje-na-614-dzamija-porusenih-u-bih>.

„PRELIMINARNI REZULTATI Popisa stanovništva, domaćinstava i stanova u Bosni i Hercegovini 2013,“ *Agencija za statistiku Bosne i Hercegovine*, 5. 11. 2013, Sarajevo, pristupeno 30. 9. 2015, http://www.bhas.ba/obavjestenja/Preliminarni_rezultati_bos.pdf.

„Pritvor petorici uhapšenih u akciji Damask,“ *Aljazeera*, 8. 9. 2014, pristupeno 17. 2. 2016, <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/pritvor-petoric-i-uhapšenih-u-akciji-damask>.

„Prof dr. Adnan Silajdžić: Vehabizam u BiH će biti još snažniji i agresivniji,“ razgovor s Adnanom Silajdžićem, *Oslobođenje*, 11. 11. 2006. Dostupné z <http://www.zeriislam.com/artikulli.php?id=884>. Pristupeno 25. 9. 2015.

„prof. Hafizović u Face to face: Kada je Omar postao halifa, plakao je od odgovornosti,” rozhovor s Rešidem Hafizovićem, *FACE TO FACE*, 16. 9. 2014, pristoupjeno 20. 3. 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=LZYSd8daaHQ>.

„Reis Cerić opravdava prisutnost vehabija,” *Radio Slobodna Evropa*, 7. 2. 2009, pristoupjeno 13. 9. 2015, <http://www.slobodnaevropa.org/a/1380862.html>.

„Reis Kavazović primio u posjetu Abu Hamzu,” *NI BiH*, 8. 3. 2016, pristoupjeno 15. 3. 2016, <http://ba.n1info.com/a85393/Vijesti/Vijesti/Reis-Kavazovic-primio-u-posjetu-Abu-Hamzu.html>.

„Reisu-l-ulema Husein ef. Kavazović u CD-u: Paradžemati su državni problem,” *Centralni Dnevnik*, pristoupjeno 20. 4. 2016, <http://www.facetv.ba/novost/11367/reisu-l-ulema-husein-ef.-kavazovic-u-cd-u-paradzemati-su-drzavni-problem>.

„Reisu-l-ulema Kavazović: U ponedjeljak se ezani uče u 12 sati i pet minuta,” *Radiosarajevo.ba*, 15. 11. 2015, pristoupjeno 23. 2. 2016, <http://www.radiosarajevo.ba/mobile/novost/207145>.

„Reisu-l-ulema osudio terorističke napade,” *Preporod*, Godina XXXI, broj 18/715, 15. září 2001, str. 1.

„Rijaset najoštrije osudio teroristički čin u Bugojnu,” *Preporod*, Godina XL, broj 14/928, 15. 7. 2010, str. 16.

Rozhovor s Mustafou Cerićem, *Centralni Dnevnik*, *Hayat*, 19. 11. 2006. Záznam rozhovoru dostupný na <https://www.youtube.com/watch?v=mJ6mCHjIdQQ>, pristoupjeno 6. 10. 2015.

„Sa sjednice Rijasetu od 3. i 4. Oktobra 1994. godine u Sarajevu,” *Glasnik IZBiH*, br. 1 - 3, Sarajevo, 1994., str. 174.

Sandić-Hadžihasanović, Gordana, „Rijaset: Nema pregovora sa predstavnicima paradžemata,” *Radio Slobodna Evropa*, 26. 2. 2016, pristoupjeno 3. 3. 2016, <http://www.slobodnaevropa.mobi/a/rijaset-potvrdio-nema-pregovora-sa-predstavnicima-paradzemata/27576136.html>.

„Saopćenje za javnost Ureda za odnose s javnošću Rijasetu,” *Islamska zajednica u BiH*, 13. 1. 2016, pristoupjeno 17. 3. 2016, <http://www.islamskazajednica.ba/component/content/article?itemid=457&id=23389:reisu-l-ulema-primio-privrednike-iz-tesnja-saopcenje-za-javnost-ureda-za-odnose-s-javnoscu-rijasetu>.

„Selefije nam unesoše nespokoj i tegobu: Sada i Bakir vidi da mu se to 'šurovanje' više neisplati,” rozhovor s Nedžadom Latićem, 7. 3. 2016, pristoupjeno 20. 3. 2016, <http://depo.ba/clanak/144471/selefije-nam-unesose-nespokoj-i-tegobu-sada-i-bakir-vidi-da-mu-se-to-surovanje-vise-ne-isplati>.

Selimbegović, Vildana, „Husein ef. Kavazović, reisu-l-ulema IZBiH: Isključivost je šejtanski posao,“ razgovor s Huseinom Kavazovićem, *Oslobođenje*, 6. 2. 2015, pristupeno 13. 10. 2015, <http://www.oslobodjenje.ba/intervju/husein-ef-kavazovic-reisululema-izbih-iskljucivost-je-sejtanski-posao>.

Selimbegović, Vildana, „Rešid Hafizović: SDA je konglomerat nekoliko političkih porodica,“ razgovor s Rešidem Hafizovićem, *Oslobođenje*, 28. 9. 2013, pristupeno 17. 3. 2016, <http://www.oslobodjenje.ba/intervju/resid-hafizovic-sda-je-konglomerat-nekoliko-politickih-porodica>.

Selimbegović, Vildana, „Vehabije u BiH niko nije zvao“ razgovor s Mustafou Spahićem, *Dani*, br. 491, Sarajevo, 10. 11. 2006., str. 12-15.

Smajlović, Mustafa, „Mudžahedinsko selo u bosanskom vilajetu,“ *Preporod*, Godina XXVII, broj 9/635, 1. 5. 1998, str. 27.

Smajlović, Salih, „Prvo islam, pa onda bošnjaštvo“, razgovor se Zuhrijou Adilovićem, *Preporod*, Godina XXVIII, broj 11/637, 1. červan 1998, str. 8-9.

Spahić, Merima, „Vehabije jurišaju na BiH džamije,“ *Nacional*, 13. 3. 2007, pristupeno 21. 10. 2015, <http://arhiva.nacional.hr/clanak/32315/vehabije-jurisaju-na-bih-dzamiye>.

Spahić, Mustafa, „Rušenje posljednjeg utočišta,“ *Preporod*, Godina XXVI, broj 6/577, červan 1995, str. 24.

„Spiegel: Radikální islamisté v Sarajevu posilují,“ *Týden*, 31. 3. 2009, pristupeno 17. 9. 2015, http://www.tyden.cz/rubriky/zahranici/europa/spiegel-radikalni-islamiste-v-sarajevu-posiluji_112581.html.

„Srbským policistům se pomstil islamista atentátem,“ *ČT24*, 18. 7. 2010, pristupeno 12. 10. 2015, <http://www.ceskatelevize.cz/ct24/svet/1328917-srbskym-policistum-se-pomstil-islamista-atentatem>.

„Širenje sektaških učenja i pravaca u BiH je štetno,“ *tuzlanski.ba*, 23. 8. 2013, pristupeno 23. 9. 2015, <http://tuzlanski.ba/izdvojeno/kavazovi-irenje-sektakih-uenja-i-pravaca-u-bih-je-tetno/>.

Šljivo, Meho, „Raskrinkavanje vehabijske ideologije,“ *Preporod*, Godina XXXVI, broj 5/823, 1. 3. 2006, str. 32.

Štulanović, Muharem, „Iranci, Šijie i njihovi simpatizeri,“ *Preporod*, Godina XXVII, broj 7/609, duben 1997, str. 27.

Štulanović, Muharem, „Kako voljeti šejha,“ Díl 1., *Preporod*, Godina XXXIII, broj 17/762, 1. 9. 2003, str. 23.

Štulanović, Muharem, „Kako voljeti šejha,“ Díl 2., *Preporod*, Godina XXXIII, broj 18/763, 15. 9. 2003, str. 23.

Štulanović, Muharem, „Može li krepana kokoš na šijskosufijsku listu vehabizma,” 1. díl, *Preporod*, Godina XXXVI, broj 6/824, 15. 3. 2006, str. 32.

Štulanović, Muharem, „Može li krepana kokoš na šijskosufijsku listu vehabizma,” 2. díl, *Preporod*, Godina XXXVI, broj 7/825, 1. 4. 2006, str. 34.

Štulanović, Muharem, „U laži su kratke noge,” *Preporod*, Godina XXXVI, broj 11/829, 1. 6. 2006, str. 50 - 51.

Tanasković, Darko, „Mustafa Cerić: Svi reisovi džihadi,” *Preporod*, Godina XL, broj 15/929, 1. srpen 2010, str. 32-33.

„Teroristi ili nedužne žrtve antimuslimanske hajke,” *Preporod*, Godina XXXI, broj 17/714, 1. 9. 2001, str. 4.

Tvrtković, Abdunnur, „Ko to manipuliše mudžahidima?,” *Preporod*, Godina XXVIII, broj 5/631, 1. březen 1998, str. 12.

„U BiH 400.000 vehabija,” *Moje novosti*, 12. 9. 2008, pristoupeno 20. 10. 2015, http://www.moje-novosti.com/lat/index.php?option=btg_novosti&catnovosti=&idnovost=7230&U-BiH-400.000-vehabija#.VyfZHPmSy80.

„Utvrđeni rezultati općih izbora 2014 godine,” 27. 10. 2014, pristoupeno 17. 9. 2015, <https://www.izbori.ba/Utvrdjeni2014/Finalni/PredsjednistvoBiH/Default.aspx>.

„Vehabije? Ljudi s bradom... Mi nismo vehabije! A jeste li selefije?” rozhovor s Muhamedem Ikanovićem a Adnanem Mrkonjićem, *Centralni dnevnik sa Senadom Hadžifejzovićom*, nahráno 26. 12. 2015, pristoupeno 20. 1. 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=4NcyLYQ-MV4>.

„Video: SIPA uhapsila sedmoro zbog navodnih veza s terorizmom,” *Aljazeera*, 18. 2. 2015, pristoupeno 17. 10. 2015, <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/video-sipa-uhapsila-sedmoro-zbog-navodnih-veza-s-terorizmom>.

Zelin, Aaron Y., „al-Ḥayāt Media Center presents a new video message from The Islamic State: “Honor is in Jihād: A Message to the People of the Balkans”,” *Jihadology*, 4. 6. 2015, pristoupeno 17. 1. 2016, <http://jihadology.net/2015/06/04/al-%E1%B8%A5ayat-media-center-presents-a-new-video-message-from-the-islamic-state-honor-is-in-jihad-a-message-to-the-people-of-the-balkans/>.

„Zlonamjerno je širiti strah od novih muslimana,” *Minber*, 13. 4. 2009, pristoupeno 13. 9. 2015, <http://minber.ba/zlonamjerno-je-iriti-strah-od-novih-muslimana/>.

Sekundární

Abazović, Dino, *Bosanskohercegovački muslimani između sekularizacije i desekularizacije* (Zagreb-Sarajevo: Synopsis, 2012).

Alibašić, Ahmet, „Traditional and Reformist Islam in Bosnia and Herzegovina“, *C-SIS WORKING PAPER N° 2*, Sarajevo 2003, University of Cambridge: Centre of International Studies.

Antunez Moreno, Juan Carlos, „Foreign influences in Islam in Bosnia and Herzegovina since 1995“, (ISEEF: Sarajevo, 2010).

Antúnez Moreno, Juan Carlos, „Wahhabism in Bosnia-Herzegovina,“ 16. 9. 2008, přistoupeno 5. 1. 2016, http://www.bosnia.org.uk/news/news_body.cfm?newsid=2468.

Azinović, Vlado a Jusić, Muhamed, „The Lure of the Syrian War: The Foreign Fighters' Bosnian Contingent,“ *The Atlantic Initiative* (Sarajevo, 2015).

Azinović, Vlado, *Al-Kai'da u Bosni i Hercegovini: Mit ili stvarna opasnost?* (Sarajevo: Radio Slobodna Evropa, 2007). Dostupné z http://www.slobodnaevropa.org/specials/al_kaida/08_strani_dobrovoljci_i_misionari_u_daytonskoj_bih.htm, přistoupeno 13. 5. 2015.

Banac, Ivo, „Bosnian Muslims: From Religious Community to Socialist Nationhood and Postcommunist Statehood, 1918-1992,“ in *The Muslims of Bosnia-Herzegovina: Their Historic Development from the Middle Ages to the Dissolution of Yugoslavia*, ed. Mark Pinson et al. (Cambridge: Harvard University Press, 1996).

Beránek, Ondřej a Ťupek, Pavel, *Dvojitá tvář islámské charity* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008).

Beránek, Ondřej, *Saúdská Arábie: Mezi tradicemi a moderností* (Praha: VOLVOX GLOBATOR, 2007).

Bougarel, Xavier, „Bosnian Islam since 1990: Cultural Identity or Political Ideology?,“ *Convention annuelle de l'Association for the Study of Nationalities (ASN)*, April 1999, New York, United States.

Bougarel, Xavier, „Death and the Nationalist: Martyrdom, War Memory and Veteran Identity among Bosnian Muslims,“ in *New Bosnian Mosaic: Identities, Memories and Moral Claims in a Post-War Societies*, ed. Xavier Bougarel et al., (Aldershot: Ashgate, 2007).

Bougarel, Xavier, „Bosnian Muslims and the Yugoslav Idea,“ in *Yugoslavism: Histories of a Failed Idea, 1918-1992*, ed. Dejan Djokić et al. (London: Hurst & Company, 2003).

Bringa, Tone, „Islam and the Quest for Identity,“ in *Islam and Bosnia: Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-ethnic States*, ed. Maya Shatzmiller et al. (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002).

- Bringa, Tone, *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*, (Princeton: Princeton University Press, 1995).
- Cohlman, Evan F., *Al-Qaida's Jihad in Europe: The Afghan-Bosnian Network* (Oxford: Berg Publishers, 2004).
- Cvitković, Ivan, *Moj susjed musliman* (Zagreb: Školska knjiga, 2011).
- Deliso, Christopher, *The Coming Balkan Caliphate: the Threat of Radical Islam to Europe and the West* (Westport: Praeger Security International, 2007).
- Filandra, Šaćir, *Bošnjaci nakon socijalizma: O bošnjačkom identitetu u postjugoslavenskom dobu* (Sarajevo, Zagreb: BZK „Preporod”, Synopsis: 2012).
- Fine, John V. A., „The Various Faiths in the History of Bosnia,” in *Islam and Bosnia: Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-ethnic States*, ed. Maya Shatzmiller et al. (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002).
- Friedman, Francine, *The Bosnian Muslims: Denial of a Nation*, (Boulder: Westview Press, 1996).
- Hećimović, Esad, *Garibi: Mudžahedini u BiH 1992 - 1999* (Zenica: Fondacija Sina, 2006).
- International Crisis Group. „Europe Bosnia's Dangerous Tango: Islam and Nationalism.” *Briefing N°70* (26 February 2013), 14. Přistoupeno 15. 9. 2015, <http://www.crisisgroup.org/en/regions/europe/balkans/bosnia-herzegovina/b070-bosnias-dangerous-tango-islam-and-nationalism.aspx>.
- Janková, Vladimíra, *Wahhabism in the Balkans. The Case Study of Bosnia and Herzegovina* (Praha: Karlova univerzita, Fakulta sociálních věd, Institut politologických studií, Katedra politologie, 2014), 91 s. Vedoucí diplomové práce PhDr. Vít Štřítecký, M.Phil., Ph.D.
- Karčić, Fikret, „Alternativne islamske grupe između šerijata i sekularnog prava,” v *Islamska scena u Bosni i hercegovini*, Dvodnevni naučni kolokvij, Fakultet islamskih nauka, 5. - 6. 7. 2011, Sarajevo. Dostupné z http://www.kas.de/wf/doc/kas_29771-1522-1-30.pdf?111219135413, přistoupeno 12. 2. 2016.
- Karčić, Harun, „Islamic Revival in Post-Socialist Bosnia and Herzegovina: International Actors and Activities“, *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 30, No. 4, December 2010.
- Karić, Enes, „Islam in Contemporary Bosnia: A Personal Statement,” *Islamic Studies*, Vol. 36, No. 2/3, Special Issue: Islam in the Balkans (Summer/Autumn 1997).
- Kropáček, Luboš, *Islámský fundamentalismus* (Praha: Vyšehrad, 1996).
- Kropáček, Luboš, *Duchovní cesty islámu* (Praha: Vyšehrad, 2015).

Öktem, Kerem, „New Islamic actors after the Wahhabi intermezzo: Turkey's return to the Muslim Balkans“ (University of Oxford: European Studies Centre, December 2010).

Omerdić, Muharem, „Vjersko-prosvjetni kadar Islamske zajednice danas,“ *Novi Muallim*, god. III, br. 8, Sarajevo, 2002., str. 92-93.

Ostřanský, Bronislav, *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti* (Praha: Nakladatelství Libri, 2006).

Pinson, Mark, „The Muslims of Bosnia-Herzegovina Under Austro-Hungarian Rule, 1878-1918,“ in *The Muslims of Bosnia-Herzegovina: Their Historic Development from the Middle Ages to the Dissolution of Yugoslavia*, ed. Mark Pinson et al. (Cambridge: Harvard University Press, 1996).

Riedlmayer, András, „From the Ashes: The Past and Future of Bosnia's Cultural Heritage,“ in *Islam and Bosnia: Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-ethnic States*, ed. Maya Shatzmiller et al. (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002).

Sekkaf, Hasan Ali, *Vehabizam/Selefizam: Ideološka pozadina i historijski korijeni*, překlad z arabštiny Jasmin Merdan a Adnan Mešanović, (Sarajevo: Srebreno Pero, 2005).

Shay, Shaul, *Islamic Terror and the Balkans*, (Piscataway: Transaction Publishers, 2008).

Schindler, John R., *Unholy Terror: Bosnia, Al-Qaida and the Rise of Global Jihad* (Zenith Press, 2007).

Schwartz, Stephen, *The Two Faces of Islam: The House of Sa'ud from Tradition to Terror* (New York: Doubleday, 2002).

Silajdžić, Adnan, „Muslimani u traganju za identitetom“, (Sarajevo: Fakultet islamskih nauka: El-kalem, 2006), 39 - 40.

Stehlík, Petr, „Bosna a Hercegovina v ideologii chorvatských Ustašovců,“ v *Bosna 1878-2008: [sborník příspěvků z konference konané ve dnech 29.-30.5. 2008 v Ústí nad Labem]*. Ústí nad Labem: Univerzita J. E. Purkyně, Ústav slovansko-germánských studií FF UJEP, 2009.

Stoianovich, Traian, *Balkan Worlds: The First and Last Europe*, (Armonk: Sharpe, 1994).

Župek, Pavel, *Salafitský islám* (Praha: Academia, 2015).

Zelin, Aaron Y., „al-Farīda al-Ghā'iba and al-Sadat's Assassination, a 30 Year Retrospective,“ *International Journal for Arab Studies* Vol. 3, No. 2 (July 2012).