

UNIVERZITA KOMENSKÉHO V BRATISLAVE
Filozofická fakulta

Attila Kovács

ISLÁMSKY REFORMIZMUS A RADIKALIZMUS
POSTAVY A POJMY



Bratislava, STIMUL 2010

Úvodná poznámka

Toto skriptum je určené ako študijná pomôcka pre študentov religionistiky a príbuzných disciplín ku kurzu Islámsky reformizmus a radikalizmus a nadväzujúcim kurzom na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského. Text skrípt vznikol ako prednáškové penzum a má heslovitý charakter. Predstavuje elementárny prehľadový materiál, ktorý musí byť nevyhnutne doplnený ďalšou odbornou literatúrou (uvedenou ako po jednotlivých heslách a v závere) a čítaním pramenných textov.

A. K.

Práca neprešla jazykovou ani štylistickou úpravou.

Bratislava, STIMUL 2010

© Atilla Kovács

ISBN 978-80-8127-000-0

EAN 9788081270000

OBSAH

Transkripčná poznámka	3
Zoznam skratiek	4
Heslá	
^c Abd ar-Ráziq	5
^c Abduh	6
al-Afghání	6
<i>ájatolláh</i>	7
Asociácia muslimských bratov	8
^c Azzám	15
al-Banná	17
Brigády posvätného <i>džihádu</i>	17
<i>dár al-islám</i>	18
duhovenstvo	18
<i>džihád</i>	24
<i>hákimíja</i>	25
<i>Hamás</i>	27
Hanafí	34
<i>Hizballáh</i>	34
al-Husajní	36
Chomejní	36
Ibn Chaldún	37
Ibn Ládín	38
<i>idžtihád</i>	39
<i>imám a imámát</i>	40
Iqbál	41
islamizácia vedy	42
Islámsky <i>džihád</i> v Palestíne	43
islámsky kreacionizmus	46
Jásín	47
Jeruzalem	50
kalif a kalifát	52

al-Kawákibí	61
<i>mahdí</i>	61
mučeník	62
<i>mudžaddid</i>	65
<i>muršid</i> a <i>muráqib</i>	66
<i>nahda</i>	67
Obvinenie z neviery a odchod	67
<i>al-Qá'ida</i>	68
al-Qaradáwí	69
Qutb	69
Ridá	73
as-Sadr, Muhammad Bákir	74
as-Sadr, Músá	75
as-Sanhúrí	75
Strana islámskeho oslobodenia	78
<i>šajch al-islám</i>	77
Šari'atí	77
Šari'atmadarí	78
at-Tahtáwí	78
Táleghání	79
<i>Tálibán</i>	79
at-Turábí	80
Yahya	81
vláda <i>faqíha</i>	84
Vojaci pomocníkov Boha	85
Vojsko islámu	85
Vojsko obce	86
Vojsko veriacich	86
<i>zá'ím</i>	87
Vybraná bibliografia	88

TRANSKRIPČNÁ POZNÁMKA

Pri transkripcii arabských (resp. perzských a tureckých) mien, výrazov a pojmov používam zjednodušený prepis, bežný v niektorých českých a slovenských odborných textoch, aj keď jednoznačný úzus pre prepis v tomto smere neexistuje, preto považujem za vhodné spresniť svoje postupy pri transkripcii. Arabčina nerozlišuje kapitály, ktoré však budem používať v prípade prepisu vlastných mien a v názvoch publikácií. Moja transkripcia arabčiny je nasledovná:

písmeno	pomenovanie	výslovnosť	prepis
ء	<i>hamza</i>	ráz, <i>hiatus</i>	,
ب	<i>bá</i>	približne slovenské „b“	b
ت	<i>tá</i>	približne slovenské „t“	t
ث	<i>thá</i>	približne ako hláska na začiatku anglickej „think“	th
ج	<i>džím</i>	približne slovenské „dž“	dž
ح	<i>há</i>	hrdelné „h“	h
خ	<i>chá</i>	približne slovenské „ch“	ch
د	<i>dál</i>	približne slovenské „d“	d
ذ	<i>dhál</i>	približne ako hláska na začiatku anglickej „this“	dh
ر	<i>rá</i>	približne slovenské „r“	r
ز	<i>zájn</i>	približne slovenské „z“	z
س	<i>sín</i>	približne slovenské „s“	s
ش	<i>šín</i>	približne slovenské „š“	š
ص	<i>sád</i>	emfatické, silne artikulované „s“	s
ض	<i>dád</i>	emfatické, silne artikulované „d“	d
ط	<i>tá</i>	emfatické, silne artikulované „t“	t
ظ	<i>zá</i>	emfatické, silne artikulované „z“	z
ع	<i>‘ajn</i>	hrdelná úžinová hlasná spoluhláska	‘
غ	<i>ghajn</i>	približne ako hláska na začiatku francúzskej „graseyer“	gh
ف	<i>fá</i>	približne slovenské „f“	f
ق	<i>qáf</i>	hlboko v hrdle tvarované „k“	q
ك	<i>káf</i>	približne slovenské „k“	k
ل	<i>lám</i>	približne slovenské „l“	l
م	<i>mím</i>	približne slovenské „m“	m
ن	<i>nún</i>	približne slovenské „n“	n
ه	<i>há</i>	približne slovenské „h“	h
و	<i>wáw</i>	približne anglické „w“ (alebo dlhé „ú“, môže byť aj pomôckou pre <i>hamzu</i>) w	w

ي	<i>já</i>	približne slovenské „j“ (alebo dlhé „í“, môže byť aj pomôckou pre <i>hamzu</i>) j
ا	<i>alif</i>	neoznačuje samostatnú hlásku, pomáha pri písaní dlhej „á“ a <i>hamzy</i>

V arabčine sa krátke samohlásky „a“ (ا), „í“ (ي), „u“ (و), vyslovujú o niečo kratšie a dlhé „á“ (إ), „í“ (إ), „ú“ (و) o niečo dlhšie ako v slovenčine.

V mojom prepise nie je vyznačená začiatočná *hamza* (napr. *amír* miesto 'amír), zároveň apostrof používaný na prepis *hamzy* môže označovať aj filologický jav, keď slovo končiace na dlhú samohlásku absorbuje samohlásku určitého člena „al“ slova, ktoré ho nasleduje („Abú 'l-Qásim“ miesto „Abú al-Qásim“ atď.). Ďalej sa v prepise nerozlišuje medzi „hrdelným“ *há* (ح) a *há* (ه), ktoré sa prepisujú rovnako ako „h“. Podobne je to aj v prípadoch: „s“ označuje ako *sín* (س), tak aj emfatické, silne artikulované *sád* (ص); „d“ ako *dál* (د), tak aj emfatické, silne artikulované *dád* (ض); „t“ ako *tá* (ت), tak aj emfatické, silne artikulované *tá* (ط); „z“ ako *zájn* (ز), tak aj emfatické, silne artikulované *zá* (ظ).

V prepise z *fársí* (novoperzský jazyk) a z tureckých výrazov a mien sa objavujú aj iné spolu- a samohlásky. V *fársí* a sú to samohlásky: „e“, „é“, „o“, „ó“, ktoré sú približne rovnaké, ako slovenské ekvivalenty. Perzština používa popri znakoch arabskej abecedy ešte štyri ďalšie spoluhlásky: *zhá* (ه), približne slovenské „j“; *chá* (چ), približne slovenské „č“; *pá* (پ), približne slovenské „p“; *gáf* (گ), približne slovenské „g“.

ZOZNAM SKRATIEK

arab.	–	po arabsky, len v prípadoch, keď sa to zdôrazňuje.
perz.	–	po perzsky, z pravidla sa jedná o <i>fársí</i> (novoperzštinu)
plur.	–	<i>pluralis</i>
sing.	–	<i>singularis</i>
stor.	–	storočie
tur.	–	po turecky
zomr.	–	zomrel

HESLÁ

Osoby sú radené podľa „priezviska“ či rodinného mena, tie, keď sa začínajú arabským určitým členom „al-“, (alebo jeho variantmi), sú abecedne zaradené, nehľadiac na tento určitý člen.

°Abd ar-Ráziq, °Alí (1888-1966)

Egyptský predstaviteľ islámskeho reformizmu, profesor *al-Azharu*. Prekonal učenie *salafje* tým, že prehlásil inštitúciu kalifátu za nevhodnú pre modernú dobu. Svoje ťaženie proti ortodoxným koncepciám duchovenstva a konzervatívnym reformistom (Ridá) oprel o svoju znalosť právnej vedy a exegézu Koránu. Do svojich prác zapracoval niektoré metodické prvky európskej vedy. S odkazom na Ibn Chaldúna formuloval názor, že otázka moci v isláme bola vždy založená na boji skupín motivovaných materiálnymi záujmami. Podľa °Abd ar-Ráziqa Korán a *sunna* neobsahujú priame odporúčenia, že by bol kalifát ideálnou formou štátneho zriadenia. Muhammadovo poslanie malo výlučne prorocký charakter, a preto duchovné a svetské sa nedá v isláme zamiešať. °Abd ar-Ráziq vyzýval muslimov, aby podľa vzoru Turecka (po revolúcii Kemala Atatürka 1922-1924) chápali islám ako základný etický ideál svojho individuálneho života, zatiaľ čo spoločenské usporiadanie by sa malo podriadiť pozitívnym svetským modelom. Vo svojom spise *Islám a základy vlády*, vydanom v r. 1925, vyslovil názor, že islám „je posolstvom a nie vládou: náboženstvom a nie štátom“. Poukázal tak na potrebu oddelenia „duchovnej“ a „svetskej“ moci a spochybnil, poukázaním na Korán a tradíciu, opodstatnenosť kalifátu ako náboženskej doktríny. Jeho kniha vyvolala búrlivé reakcie zo strany jeho kolegov na *al-Azhare* a viedlo to dokonca k jeho odstráneniu z funkcie.

ASAD, Talal, *Thinking about Secularism and Law in Egypt*, Leiden, ISIM, 2001.

COLE, Juan R. I., *Colonialism and Revolution in the Middle East: Social and Cultural Origins of Egypt's 'Urabi Movement*, Cairo, American University in Cairo Press, 1999.

DODGE, Bayard, *Al-Azhar: A Millenium of Muslim Learning*, Washington, The Middle East Institute, 1961.

EL-GHONEMY, M. Riad (ed.), *Egypt in the Twenty-First Century: Challenges for Development*, New York – London, Routledge, 2003.

HATINA, Meir, “Historical Legacy and the Challenge of Modernity in the Middle East: The Case of al-Azhar in Egypt”, *The Muslim World*, vol. 93 no. 1 (January 2003), pp. 51-68.

HOPWOOD, Derek, *Egypt: Politics and Society, 1945-1990*, New York - London, Routledge, 1993.

KROPÁČEK, Luboš, *Islámský fundamentalismus*, Praha, Vyšehrad, 1996.

KROPÁČEK, Luboš, *Blízky východ na přelomu tisíciletí. Dynamika přeměn v muslimském sousedství Evropy*, Praha, Vyšehrad, 1999.

LOMBARDI, Clark B., *State Law as Islamic Law in Modern Egypt: The Incorporation of the Sharī'a into Egyptian Constitutional Law*, Leiden – Boston, E.J. Brill, 2006.

WICKHAM, Carrie Rosefsky, *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt*, New York, Columbia University Press, 2002.

°Abduh, Muhammad (1849-1905)

Egyptský predstaviteľ islámskeho reformizmu, jeden z hlavných osobností *nahdy* na konci 19. stor. Žiak a pokračovateľ al-Afgháního. Požadoval návrat k východiskám islámu, t.j. k tolerancii, bratstvu a zdravému rozumu. Reforma, ku ktorej vyzýval by mala prebiehať nenásilne ako obnova arabského jazyka, obhajoba muslimskej identity a záujmov Egypt'anov, ktorí sa podľa jeho názoru ocitli kvôli skorumpovaným vládam a materialistickému Západu na „smetisku dejín“. Súhlasil s revoltou vedenou nacionalistami voči Britom. Za tieto názory bol na tri roky poslaný do vyhnanstva a nakoniec emigroval do Paríža. Po návrate v roku 1889 bol zvolený za *muftího* a stal sa výraznou osobnosťou egyptskej politickej scény. Usiloval sa o trvalé duchovné povznesenie Egypt'anov a muslimov. K jeho hlavným zásluhám patrí úsilie o reformu klasického islámskeho školstva v súlade s poznatkami modernej vedy. Zastával názor, že je potrebné spojiť základné ideály islámu s pozitívnymi prvkami európskej vedy a civilizácie. Slávne sú jeho *fatwy* týkajúce sa moderného života, v ktorých vyzval muslimov k činnorodej aktivite.

- DODGE, Bayard, *Al-Azhar: A Millenium of Muslim Learning*, Washington, The Middle East Institute, 1961.
KEDOURIE, Elie, *Afghani and 'Abduh: An Essay on the Religious Unbelife and Political Activism in Modern Islam*, London, Frank Cass, 1960.
KERR, Malcolm, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad °Abduh and Rashid Rida*, Berkeley, University of California Press, 1966.
MUZIKÁŘ, Josef a kol., *Islám v politice*, Praha, Svoboda, 1987.
MUZIKÁŘ, Josef a kol., *Zápas o novodobý stát v islámském světě. Od mešity k parlamentu*, Praha, Academia, 1989.
KROPÁČEK, Luboš, *Islámský fundamentalismus*, Praha, Vyšehrad, 1996.
KROPÁČEK, Luboš, *Blízký východ na přelomu tisíciletí. Dynamika přeměn v muslimském sousedství Evropy*, Praha, Vyšehrad, 1999.
RAHNEMA, Ali (ed.), *Pioneers of Islamic Revival*, New York – London, Zed Books, 2008.
SCHARBRODT, Oliver, *Islam and the Baha'i Faith: A Comparative Study of Muhammad 'Abduh and 'Abdul-Baha 'Abbas*, New York - London, Routledge, 2008.

al-Afghání (al-Asadabádí), Džamál ad-Dín (1838-1897)

Egyptský predstaviteľ islámskeho reformizmu 19. stor. Pôsobil prevažne v Egypte. Jeho rozsiahla publicistická a politická činnosť sa stala inšpiráciou a východiskom pre stúpenčov novodobej obrody a modernizácie islámu. Stal sa obhajcom muslimskej civilizácie a bol presvedčený o jej budúcom rozkvetu. Kritizoval imperiálne praktiky a koloniálnu politiku západných mocností, ktoré pre neho boli odrazom skazenosti Západu a jeho morálky.

al-Afghání bol iniciátorom panislamizmu, nie však jeho tureckej (osmanskej), ale arabskej podoby. Arabi a ich kultúra boli pre neho zdravou zárukou jednoty pre oslobodenie

muslimov, zatiaľ čo osmanské impérium predstavovalo podľa neho uzurpátorský centralizmus, a spoločenskú a morálnu dekadenciu. Afghání vidí v islámských teóriách politicko-náboženského vodcovstva predovšetkým mobilizačný prostriedok proti kolonializmu a imperializmu. Jeho európske skúsenosti ho presvedčili o potrebe integrácie moderných technických a vedeckých postupov Západu islámom, ktoré by mali pomôcť islámskej civilizácii k určitej emancipácii. V žiadnom prípade to však neznamená preberanie európskych spoločenských noriem. Muslimský svet by sa mal zmobilizovať z vlastných „duchovných“ zdrojov a posilnený technologickými a vedeckými znalosťami by mal aktívne odolávať západným kolonizačným snahám. Nábožensko-politický rámec tejto novej islámskej spoločnosti videl Afghání v určitej dobe v panislámskych snahách osmanského sultána Abdülhamída (II.) (1876-1909). Afghání dúfal, že osmanský vládca ako *imám* povedie novú *ummu* v protikoloniálnom, panislámskom *džiháde* k novej jednote a prosperite. Nestalo sa tak. Jednako predstava vytúženej islámskej jednoty (arab. *al-wahda al-islámíja*), ako záruka znovuzrodenia islámu zostala hlavným motívom Afgháního politického myslenia.

- DODGE, Bayard, *Al-Azhar: A Millenium of Muslim Learning*, Washington, The Middle East Institute, 1961.
- KEDOURIE, Elie, *Afghani and 'Abduh: An Essai on the Religious Unbelife and Political Activism in Modern Islam*, London, Frank Cass, 1960.
- KEDDIE, Nikki R. (ed.), *An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of al-Afghani*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, ²1983.
- MUZIKÁŘ, Josef a kol., *Islám v politice*, Praha, Svoboda, 1987.
- MUZIKÁŘ, Josef a kol., *Zápas o novodobý stát v islámském světě. Od mešity k parlamentu*, Praha, Academia, 1989.
- KROPÁČEK, Luboš, *Islámský fundamentalismus*, Praha, Vyšehrad, 1996.
- KROPÁČEK, Luboš, *Blízky východ na přelomu tisíciletí. Dynamika přeměn v muslimském sousedství Evropy*, Praha, Vyšehrad, 1999.
- RAHNEMA, Ali (ed.), *Pioneers of Islamic Revival*, New York – London, Zed Books, 2008.
- SALEM, Ahmed Ali, “Challenging Authoritarianism, Colonialism, and Disunity: The Islamic Political Reform Movements of al-Afghani and Rida”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 21 no. 2 (Spring 2004), pp. 25-54.

ájatolláh

(perz., arab. *ájatulláh* - božie znamenie). Najvyššia hodnosť z okruhu najvýznamnejších ší'itských znalcov právnej vedy (*mudžtahidov*) smeru *isná^c ašaríje*. Autorita nositeľ'a tohto titulu je jednoznačné právne rozhodnutie, ním vydané *fatwy* sú nespochybniteľné a neodvolateľné. Vyším, zároveň aj vzácnejším je titul *ájatolláh al-^cuzmá* (arab. najvyššie znamenie Božie). Hlavnou úlohou *ájatolláhov* je viesť *ummu* v neprítomnosti (arab. *gharjba*) *imáma* a spravovať ju do jeho návratu (arab. *radža'*). *Ájatolláhovia* zohrali ústrednú úlohu

v politickom živote ší'itských krajín, hlavne v Iráne (Chomejní, Šari'atmadári), alebo v Iraku (Muhammad Bákír as-Sadr).

COLE, Juan R.I., *The Ayatollahs and Democracy in Iraq*, Amsterdam, Amsterdam University Press - ISIM, 2006.

TAKEYH, Ray, *Guardians of the Revolution: Iran and the World in the Age of the Ayatollahs*, New York, Oxford University Press, 2009.

TAKIM, Liyakat N., *The Heirs of the Prophet: Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam*, Albany, State University of New York Press, 2006.

SOBHANI, Ayatollah Ja'far, *Doctrines of Shi'i Islam: A Compendium of Imami Beliefs and Practices*, New York – London, I.B. Tauris - The Institute of Ismaili Studies, 2001.

Asociácia Muslimských bratov

v Egypte

(arab. *Džam'ijat al-ichwán al-muslimín*). Tajné združenie založené v r. 1928 Hasanom al-Banná v egyptskej Ismá'íliji. Jeho teoretická koncepcia sa stala ideologickým rámcom hnutia. Zatiaľ čo modernisti v reformisti zostali najmä na báze teoretických rozpráv a polemík s konzervatívnym duchovenstvom, resp. sa snažili riešiť otázku vzťahu štátu a náboženstva, Asociácia Muslimských bratov dokázala v politickom ideologickom vákuu konca 20. rokov 20. stor. prepojiť populárne zrozumiteľnú predstavu o ranom isláme s politickými očakávaniami v Egypte a v muslimskom svete. V priebehu 30. rokov vytvorila masové hnutie s bohatou vnútornou štruktúrou. Bratstvo v teoretickej rovine hodlalo zabrániť rozpadu muslimskej obce a obnoviť ideálny model kalifátu a „autentickej šari'e“, v praxi sa potom sústredilo na humanitárnu a charitatívnu činnosť, vychádzajúcu z islámskej etiky. Ciele hnutia boli: kázať doktrínu Koránu, spojiť muslimských jednotlivcov aj organizácie na základe princípov Koránu, rozvinúť, chrániť a oslobodiť národné blaho a zdvihnúť životnú úroveň, uskutočniť sociálnu spravodlivosť a likvidovať chudobu, choroby, nerosť a nevedomosť, oslobodiť arabské a muslimské krajiny od vlády zahraničných mocností, pomáhať muslimským menšinám, podporovať muslimskú jednotu a pracovať na vytvorení islámskej federácie, pracovať na vytvorení právoplatného štátu, ktorý by naplno vnútorne uplatnil islámsku doktrínu a učenie a všeobecne by ich aj spropagoval, podporovať medzinárodnú spoluprácu vo veci rozvoja mieru a ľudskej civilizácie a podieľať sa na nej. Bratstvo založilo náboženské nadácie, nemocnice, sirotince a prenikalo do odborov. Najväčšiu podporu malo bratstvo medzi nižšími strednými vrstvami miest (trh, učelia, tradičná inteligencia, študenti). Bratstvo od 50. let prešlo mnohými rozkolmi a otrasmi, no napriek tomu zostalo významným

pilierom islámskeho fundamentalizmu v Egypte a inšpiráciou pre podobné hnutia v celom muslimskom svete.

Po prvom generálnom vodcovi (arab. *al-muršid al-‘amm*), ktorým bol Hasan al-Banná, stáli na čele hnutia Hasan Hubajdí, ‘Umar Tilimsání, Muhammad al-Ghazzálí, Muhammad Hamíd Abú an-Nasr, Ma’mún al-Hudajbí, Mustafá Mašhúr. Proti Bratstvu neraz neútočne zakročila egyptská štátna moc (Gamal ‘Abd an-Násir, Anwár as-Sadát, Husní Mubáarak), jeho členovia a vodcovia boli často väznení a inak perzekvovaní. V rámci bratstva sa formulovali mnohé radikálne názory a skupiny. Hlavným zdrojom týchto názorov bol teoretik hnutia v 50. a 60. rokoch, Sajjid Qutb.

- ABDO, Geneive, *No God but God: Egypt and the Triumph of Islam*, Oxford - New York, Oxford University Press, 2000.
- ALTMAN, Israel Elad, *Strategies of the Muslim Brotherhood Movement 1928-2007*, Washington, Hudson Institute, 2009.
- AL-AWADI, Hesham, *In Pursuit of Legitimacy: The Muslim Brothers and Mubarak 1982–2000*, London – New York, I.B. Tauris, 2004.
- GAFFNEY, Patrick D., *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1994.
- KENNEY, Jeffrey T., *Muslim Rebels: Kharijites and the Politics of Extremism in Egypt*, New York, Oxford University Press, 2006.
- KROPÁČEK, Luboš, *Islámský fundamentalismus*, Praha, Vyšehrad, 1996.
- MENDEL, Miloš, *Islámská výzva. Z dějin a současnosti politického islámu*, Brno, Atlantis, 1994.
- MENDEL, Miloš, *S puškou a Koránem: Pojmy a argumenty soudobého islámského fundamentalismu*, Praha, Orientální ústav Akademie věd České republiky, 2008.
- MITCHELL, Richard P., *The Society of the Muslim Brothers*, London, Oxford University Press, 1969.
- WICKHAM, Carrie Rosefsky, *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt*, New York, Columbia University Press, 2002.
- ZOLLNER, Barbara H. E., *The Muslim Brotherhood Hasan al-Hudaybi and Ideology*, New York – London, Routledge, 2009.

v Sýrii

Prvé a najaktívnejšie pobočky hnutia mimo Egypta vznikli v severnej Sýrii (Hims, Hamá, Aleppo, Latakíja). Muslimské bratstvo v Sýrii malo svojich stúpencov medzi sunnitami na severe krajiny. Vodcami hnutia boli Mustafá’ as-Sibá‘í, ‘Isám al-‘Attár, Sa‘íd Hawwá’, ‘Adnán Sa‘ad ad-Dín, ‘Abd al-Fattáh Abú Ghubba. Sýrski Bratia vyhlásili ozbrojený *džihád* proti ba‘thistickému režimu Háfiza al-Asada v polovici 70. rokov. K otvorenému stretu došlo vo februári 1982, keď pod vedením ‘Adnána Sa‘d ad-Dína a Sa‘ída Hawwa vypuklo v severnej časti krajiny v mestách Hims a Hamá povstanie. Po masacre kadetov delostreleckej akadémie v Aleppe príslušníkmi Bratstva nasledovala rýchla a krutá odvetá zo strany režimu. Po tejto tvrdej konfrontácii bolo bratstvo v Sýrii zakázané a pôsobilo v krajine v ilegalite.

- GOMBÁR, Eduard, *Dramatický pŕlměsíc. Sýrie, Lybie a Irán v procesu transformace*, Praha, Karolinum, 2001.
- KROPÁČEK, Luboš, *Islámský fundamentalismus*, Praha, Vyšehrad, 1996.

- LOBMEYER, Hans Günter, „Islamic Ideology and Secular Discourse: The Islamists of Syria“, *Orient*, vol. 32, no. 3 (September 1991), pp. 395-418.
- MENDEL, Miloš, *Islámská výzva. Z dějin a současnosti politického islámu*, Brno, Atlantis, 1994.
- TALHAMY, Yvette, “The Syrian Muslim Brothers and the Syrian-Iranian Relationship”, *Middle East Journal*, vol. 63 no. 4 (Autumn 2009), pp. 561-580.
- WEISMANN, Itzhak, “Sa'id Hawwa: The Making of a Radical Muslim Thinker in Modern Syria”, *Middle Eastern Studies*, vol. 29 no. 4 (October 1993), pp.601-623.
- WEISMANN, Itzhak, “The Politics of Popular Religion: Sufis, Salafis, and Muslim Brothers in 20th Century Hamah”, *IJEMS*, vol. 37 no. 1 (February 2005), pp. 39-58.

v Palestíne

Sýrske skupiny boli v úzkom kontakte s palestínskym prostredím už od prvej polovice 30. rokov minulého storočia a aktívne sa spolupodieľali na založení prvej palestínskej pobočky Bratstva v Haife. K prvým kontaktom medzi Palestínčanmi a egyptskou centrárou došlo už skôr, v r. 1927, keď sa v Káhire stretli Hasan al-Banná a Hádždž Amín al-Husajní. Toto prvé stretnutie medzi hlavou Najvyššej muslimskej komisie a neskorším zakladateľom a prvým generálnym vodcom egyptského Bratstva malo koordinovať ich spoločné postoje voči Židovskej agentúre vo veci svätých miest v oblasti jeruzalemského Vznešeného okrsku (arab. *Harám aš-šaríf*). K oficiálnemu potvrdeniu vzťahu došlo až na jeseň v r. 1945, keď do Jeruzalema pricestoval zať Hasana al-Banná Sa'íd Ramadán, aby reprezentoval egyptskú centráru na zakladacom akte palestínskej pobočky 26. októbra 1945. Neskôr boli vytvorené pobočky v Lydde, v Jaffe, v Haife a v samotnom Jeruzaleme. Podpora jeruzalemského veľkého *muftího* preukazovaná Bratstvu bola samozrejماً, prominentní členovia rodu al-Husajní mali na rozvoji *Ichwán* leví podiel. Hlavou palestínskej pobočky Bratstva sa stal Džamál al-Husajní a za generálneho tajomníka hnutia bol zvolený šejk As'ad Imám al-Husajní. Do začiatku r. 1947 vzniklo 25 pobočiek. Bratstvo fungovalo potom v Palestíne aj po vzniku štátu Izrael a z neho s zrodil celý rad islámskych hnutí, predovšetkým v r. 1988 *Hamás*.

- ABU AMR, Ziad, *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza. Muslim Brotherhood and Islamic Jihad*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- KROPÁČEK, Luboš, *Islámský fundamentalismus*, Praha, Vyšehrad, 1996.
- MENDEL, Miloš, *Náboženství v boji o Palestinu. Judaismus, islám a křesťanství jako ideologie etnického konfliktu*, Brno, Atlantis, 2000.

v Jordánsku

Jordánske krídlo Bratstva sa formovalo pod vedením šejka °Abd al-Latífa Abú Qura (1909-1999), ktorý pochádzal zo Saltu z prominentnej rodiny sýrskeho pôvodu. Študoval v Egypte, kde sa dostal pod vplyv Hasana al-Banná. Abú Qura po svojom návrate do vlasti v r. 1934 založil spolu s ďalšími siedmimi osobami, neskoršími členmi Administratívnej rady (arab.

Madžlis idári) zajordánsku pobočku Muslimského bratstva. Abú Qura sa stal generálnym správcom (arab. *muráqib ʿámm*, formálne až od r. 1945) jordánskej pobočky. Ďalšími zakladateľmi hnutia boli: Muhammad ʿAbd ar-Rachmán Chalífa (právník zo Saltu, neskorší Abú Quraov nástupca), Ahmad al-Chatíb, Júsuf al-Barqáwí, šejk Džamíl al-Barqáwí, Mahmúd as-Sarajíra, Muflih as-Saʿd a Muslim an-Nábulsí. Skupina bola o rok neskôr oficiálne zaregistrovaná ako charitatívna organizácia. Oficiálneho založenia sa však Muslimské bratstvo v Zajordánsku dočkalo až o desať rokov neskôr, keď na jeseň v r. 1945 do Ammánu zavítal predstaviteľ egyptskej centrály Saʿíd Ramadán. Po jeho návšteve a dôkladnom lobovaní na dvore 9. novembra 1945 jordánska pobočka Bratstva vznikla aj formálne. O desať dní neskôr bolo zriadené Všeobecné centrum (arab. *Maqar ʿámm*) Bratstva v ammánskej štvrti Džabal ʿAmmán. Hlavný patronát nad hnutím mal samozrejme ʿAbdulláh I., ktorý dokonca pozval al-Banná na návštevu do zajordánskej metropoly a ponúkol jednému z egyptských členov Bratstva ministerský post vo svojom kabinete.

Prelom 40. a 50. rokov priniesol pre hnutie určité prechodné obdobie, keď za „liberálnej éry“ regenta Naífa b. ʿAbdalláh a panovania kráľa Talála b. ʿAbdalláh sa Muslimské bratstvo muselo vyrovnáť mnohými s výzvami. Jednak to bola integrácia palestínskych pobočiek hnutia na Západnom brehu najmä po jeho formálnej anexii v r. 1950, no predovšetkým šlo o zmenu vo vedení hnutia. Vnútorne debaty v rámci hnutia mali za úlohu určiť základné smerovanie Bratstva. Základnou dilemou bolo, či má byť hnutie viac charitatívne orientovanou organizáciou, ako to preferoval Abú Qura a jeho zástancovia, alebo sa má stať viac politicky zameranou skupinou, ktorá by sa aktívne zapájala do dennej politiky v kráľovstve, ako to zdôrazňoval Chalífa a jeho ľudia. Debaty vrcholili na konci r. 1953, keď sa 26. decembra novým vodcom hnutia stal ʿAbd ar-Rachmán Chalífa (na svojom poste zostal až do r. 1994), *qádí* v Madabe. Zmena vodcovstva priniesla so sebou určité zmeny v smerovaní hnutia. Jednak to bolo už spomínané spolitizovanie *Ichwán* a na druhej strane to bolo gesto adresované čerstvo integrovaným Palestínčanom v zjednotenej jordánskej pobočke. Totiž aj keď Chalífa bol pôvodcom, podobne ako jeho predchodca, z Východného brehu, z mesta Salt, na rozdiel od Abú Qura a ďalších lídrov hnutia svoje študentské roky (1934-1944) nestrávil v Egypte, ale v Sýrii a Palestíne, čím získal úzke vzťahy s palestínskymi islamistami. Rané 50. roky v jordánskej politike znamenali obdobie nepokoja a zmätku. Muslimské bratstvo, ktoré sa za vládnutia ʿAbdalláha I. tešilo podpore a sympatii dvora a bolo jedným z pilierov krehkej „hášimovskej entity“, sa v hektickom období vlády kráľa Talála a v prvých rokoch panovania mladého kráľa Husajna dostalo

na perifériu politického života a stalo sa pozorovateľom, aj keď stále so silnými väzbami na dvor a v pozícii akejsi pasívnej lojality.

Štruktúra hnutia od r. 1954 pozostáva z dvoch úrovní: z lokálnej pobočky, ktorá spravidla zodpovedala mestu alebo skupine niekoľkých dedín, a z národnej úrovne. Tie fungujú pod dozorom administratívnej či generálnej komisie, vedenej delegátom. Delegáti zvolia členov konzultačnej rady, ktorá je najvyšším orgánom národnej úrovne. Každé štyri roky potom konzultačná rada zvolí hlavný výkonný orgán hnutia, ktorý sa nazýva generálnou či výkonnou kanceláriou a taktiež na štvorročné obdobie zvolí osobu generálneho správcu. Chalífa dokonca pre Bratstvo získal od vlády uznanie ako súhrnnej a všeobecnej islámskej organizácie.

Pokiaľ ide o analýzu sociálnej základne hnutia, dá sa vo všeobecnosti konštatovať, že pochádza ako z vidieckeho, tak aj mestského prostredia, ako z Východného tak aj Západného brehu Jordánu. Pokiaľ ide o sociálne postavenie členstva, väčšina z nich patrí do vyššej strednej vrstvy (obchodníci, remeselníci, nájomníci pôdy, učitelia a pod.). V r. 1955 Bratstvo malo na oboch brehoch Jordánu zhruba 6 000 členov organizovaných v 19 lokálnych pobočkách. Na Východnom brehu to boli: Ammán, Karak, Irbid, Salt, Zarqá, Džaraš a utečenecké tábory Karáma a Džabal Husajn a na Západnom brehu: Jeruzalem, Hebron, Nablus, Dženín, Tulkarím a tri utečenecké tábory v Jerichu. Napriek silnému vplyvu hnutia napr. v utečeneckých táboroch, vo vedení bratstva vidíme jednoznačnú dominanciu ľudí pochádzajúcich z vplyvných rodín vyšších spoločenských vrstiev z Východného brehu. Pokiaľ ide o ideológiu hnutia, tá bola už od založenia jordánskej pobočky vo svojej podstate totožná s cieľmi materského egyptského Bratstva.

Ako záverečný akt opatrení tvrdej ruky boli v apríli 1957 zakázané v Jordánsku všetky politické strany, ale Bratstvo ako „náboženský a charitatívny spolok“ mohol nerušene fungovať ďalej. Znamenalo to začiatok aktívnej a plodnej spolupráce medzi režimom mladého kráľa Husajna a Bratstvom, ktorá bola prerušená len kratšími pauzami a menšími krízami a trvala až do podpísania izraelsko-jordánskej mierovej zmluvy v r. 1994. Toto spojenectvo medzi islámskym aktivizmom a „hášimovskou entitou“ bolo však niekoľkokrát podrobené skúške. Napriek týmto nezrovnalostiam to však bolo pevné puto. Obzvlášť neoceniteľná bola politická podpora, ktorú bratstvo poskytlo „hášimovskej entite“ počas udalostí známych ako „Čierny september“ v r. 1970 a následnej občianskej vojny. Za svoju lojalitu dostalo Bratstvo svoje prvé ministerské kreslo: Dr. Isháq Farhán, sympatizant a bývalý člen hnutia, sa stal v októbri 1970 ministrom výchovy a na tomto poste zotrval do novembra r. 1974, keď abdikoval na protest proti snahám jordánskej vlády zblížiť sa

s Izraelom. Farhán pochádzal z °Ain Karímu poblíž Jeruzalema, vstúpil do palestínskej pobočky *Ichwán* v r. 1948. Potom, čo sa stal členom vlády „liberálneho“ premiéra Wasfího at-Talla v októbri 1970, musel z Bratstva vystúpiť, no v r. 1980 mu bolo členstvo obnovené a pôsobil vo Výkonnej kancelárii hnutia a neskôr sa stal generálnym tajomníkom politického krídla Bratstva.

Pri posilnení pozície islámskeho aktivizmu v civilnom sektore naplno asistoval aj jordánsky režim. Ako vyvrcholenie tejto kooperácie sa konalo v máji 1975 prvé Fórum islámskeho myslenia. Popri reprezentantoch Bratstva medzi účastníkmi môžeme nájsť vtedy ešte pomerne málo štátnych predstaviteľov, ale na druhom Fóre vo februári 1977 už tu mal zásadný prejav dokonca sám kráľ Husajn. Od 80. rokov sa posilnila aj prítomnosť Bratstva na univerzitách. Z politických úspechov Bratstva z prelomu 70. a 80. rokov najvýznamnejšie bolo pôsobenie Kámila aš-Šarífa na poste ministra *awqáf*.

Iránska islámska revolúcia v r. 1979 silne zapôsobila na všetky islámske hnutia vo svete, teda aj na jordánske krídlo Muslimského bratstva. V marci 1979 sa v Salte konali veľké proiránske demonštrácie. Vedenie Bratstva, tak ako vrelo privítalo iránske udalosti, tak ostro odsúdilo izraelsko-egyptskú mierovú dohodu z Camp Davidu. Napodiv Bratstvo sa zachovalo voči Iránu *ájatolláha* Chomejního menej kriticky ako napr. neporovnateľne radikálnejší *Hizb at-tahrír*. Predstavitelia tohto radikálneho hnutia po mnohých stretnutiach s iránskym vedením ponúkli Chomejnímu postavenia kalifa, no po neúspechu presadiť túto snahu označili ho jednoducho za amerického agenta. Samotné Bratstvo si zachovalo ilúziu o Iránskej islámskej republike podstatne dlhšie. Po vypuknutí prvej palestínskej *Intifády* v r. 1987 sa zahraničnopolitickou prioritou Bratstva stala podpora *Hamásu*, ktorý sa zrodil spolu s ľudovým povstaním. Jordánske Muslimské bratstvo dosiahlo vrchol svojho úspechu na novembrových parlamentných voľbách v r. 1989. Bola vytvorená volebná formácia Blok islámskeho hnutia (arab. *Kutla al-haraka al-islámíja*) a do 80-člennej dolnej komory parlamentu sa dostalo 20 kandidátov *Ichwán*, ktorí spolu s 13 nezávislými islámskymi poslancami tvorili najväčšiu frakciu. Hovorcom a zároveň predsedom parlamentu sa stal ich kandidát °Abd al-Latíf al-°Arabíját.

V r. 1992 vstúpil do platnosti jordánsky zákon o politických stranách, ktorý umožnil ich legálne pôsobenie prvýkrát od vydania zákazu politických strán v r. 1957. Bratstvo reagovalo založením svojej politickej frakcie spolu s niektorými nezávislými islamistami pod menom Front islámskej akcie (arab. *Džabha al-°amal al-islámí*) - FIA. Generálnym tajomníkom sa stal Isháq Farhán a FIA mal vlastné, na bratstve nezávislé orgány, financovanie aj ideológiu. Na rozdiel od Bratstva zastával flexibilnejšiu politickú pozíciu, preferoval napr. delegovanie

žien na všetkých úrovniach. Obdobie medzi novembrovými voľbami 1989 a zmenou volebného zákona v auguste 1993 (pozri nižšie) sa obecné interpretuje ako obdobie všeobecnej liberalizácie a demokratizácie jordánskej spoločnosti. Na týchto procesoch sa svojím spôsobom podieľalo aj Muslimské bratstvo. Na začiatku r. 1993 sa pred Muslimským bratstvom rysovala sľubná budúcnosť. Zdalo sa, že jordánske islámske hnutia v nadchádzajúcich novembrových voľbách môžu ľahko prekonať aj vlastný volebný rekord z r. 1989. No nestalo sa tak. V auguste 1993 bol kráľovským dekrétom zmenený volebný zákon, čo znamenalo, že namiesto princípu „jeden volič, mnoho hlasov“ sa ujal princíp „jeden volič, jeden hlas“. Znamenalo to pre islámske hnutia značné oslabenie. Starý volebný systém bol založený na kandidátskych zoznamoch a vzájomnej spolupráci jednotlivých politických síl, v ktorom sa islamisti výhodne navzájom dopĺňovali predovšetkým s jordánskymi tradicionalistami. Islámske hnutia vo voľbách stratili tretinu svojich parlamentných kresiel, FIA získal 16 na rozdiel od svojich 20 miest v predošlom parlamente. Do parlamentu sa dostalo aj 6 nezávislých islamistov, teda necelá polovica z počtu v predošlom parlamente. Islamisti napriek svojmu výraznému oslabeniu zostali stále najväčšou parlamentnou frakciou. Pre jordánske islámske hnutia bol mierový proces jednoducho neakceptovateľný. Sformovala sa „Antinormalizačná komisia“ a jej predsedom sa stal predstaviteľ Bratstva ĆAlí Abú Sukkar. Komisia pravidelne vydávala „čierne listiny“ osôb, firiem a organizácií, ktoré prispeli k normalizácii vzťahov s Izraelom. Tieto vnútro- a zahraničnopolitické udalosti viedli k radikalizácii a následnej „palestinizácii“ bratstva a k vzniku zatiaľ najhlbšej krízy medzi „hášimovskou entitou“ a islámskymi hnutiami v krajine. Kríza medzi palácom a islámskymi hnutiami urýchlila vnútorné zmeny nielen v rámci FIA, ale aj v samotnom *Ichwán*. Necelý rok po parlamentných voľbách v júli 1994 si Bratstvo zvolilo nového generálneho správcu. Namiesto ĆAbd ar-Rachmána Chalífu, ktorý zastával tento post viac ako štyridsať rokov, na čele Bratstva zaujal miesto generálneho správcu ĆAbd al-Madžíd Muhamad Dhunajbát. Nový líder bol povolaním advokát a narodil sa v r. 1945 na Východnom brehu. Vzdelanie získal v Jordánsku a na Damaskej univerzite. Chalífa údajne odstúpil pre zdravotné problémy, ale v skutočnosti to boli názorové rozdiely medzi ním reprezentovanou tradicionalisticky založenou staršou generáciou a Dhunajbátom. Nový generálny správca bol príslušníkom relatívne mladšej generácie a ako aktívny činiteľ FIA prispel k spolitizovaniu Bratstva. Pokiaľ ide o zahraničnú politiku Bratstva, tá bola v druhej polovici 90. rokov zameraná predovšetkým na Palestínu. Znamenalo to najmä podporu *Hamásu* a Islámskeho *džihádu* voči vláde PNA, ktorú ako palestínske, tak aj jordánske islámske hnutia obviňovali z korupcie a klientelizmu. Palestínska politika bratstva bola pochopiteľne spojená aj s jeho

„antinormalizačnými“ snahami. Vrcholilo to koncom septembra 1997, kedy sa izraelskí agenti v Ammáne pokúsili o atentát na Chálida Maš'ála, jedného z vodcov palestínskeho *Hamásu*. Smrť kráľa Husajna vo februári r. 1999 znamenal koniec jednej éry. Nástup Husajnovho syna 'Abdalláha II. na trón znamenal pre bratstvo možnosť návratu na politickú scénu. Ochotu spolupracovať s režimom vyjadril generálny správca hnutia už niekoľko dní po korunovácii nového panovníka a 'Abdulláh II. vzápätí prijal delegáciu smerodajných predstaviteľov *Ichwán*, aby jednali o podobe a podmienkach takéhoto návratu. Bratstvo sa na znak dobrej vôle riadne podieľalo na voľbách do miestnych samospráv v júli 1999, v ktorých sa umiestnilo celkovo dobre: FIA získal väčšinu v zastupiteľstvách troch najväčších miest v krajine.

Bratstvo po voľbách pokračovalo vo svojej tradičnej politike: zotrvalo v postavení lojálnej, aj keď v niektorých otázkach – palestínska politika izraelskej vlády, „normalizácia“, vojna a okupácia Iraku - kritickej opozície. V súvislosti s irackou vojnou však dochádzalo k ďalšej fragmentácii a radikalizovaniu islámskeho hnutia v krajine. Emblémovou postavou radikálnych jordánskych islamistov sa stal Abú Muhammad al-Maqdisí a jeho žiak Abú Mus'ab az-Zarqáwí.

BAR, Shmuel, *The Muslim Brotherhood in Jordan*, Tel Aviv, Moshe Dayan Center Middle Eastern and African Studies, 1998.

BOULBY, Marion, *The Muslim Brotherhood and the Kings of Jordan, 1945-1993*, Atlanta - Saint Louis, Scholars Press, 1999.

EL-SAID, Sabah, *Between Pragmatism and Ideology: The Muslim Brotherhood in Jordan, 1989-1994*, Washington, The Washington Institute for Near East Policy, 1995.

SCHWEDLER, Jillian, *Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

WIKTOROWICZ, Quintan, *The Management of Islamic Activim: Salafis, the Muslim Brotherhood, and the State Power in Jordan*, Albany, State University of New York Press, 2001.

'Azzám, 'Abd Alláh (1941-1989)

Palestínsko-jordánsky teoretik islámskeho radikalizmu. Narodil sa v roku 1941 neďaleko Dženínu. Študoval na al-Chadaríjskej poľnohospodárskej fakulte blízko mesta Tulkarm na Západnom brehu. Po skončení školy vyučoval v školách v Jordánsku a na Západnom brehu. Vďaka svojmu záujmu o náboženstvo sa zapísal na Fakultu práva na Univerzite v Damasku. Štúdium dokončil v roku 1966. Vo svojej záverečnej práci porovnával islámske nariadenia o rozvode so sekulárnymi občianskymi zákonníkmi v Jordánsku a Sýrii. Po r. 1967 'Azzám, spolu s ďalšími Palestíncami, sa rozhodol emigrovať do Jordánska. Nasledujúci masový útek, usadil sa v utečeneckom tábore v Zarqá, ešte pred tým, než sa vydal

do Ammánu. V roku 1971 °Azzám odišiel študovať do Egypta na káhirskú al-Azhar. Jeho štúdium sa týkalo tradície, recitácie Koránu, jeho výkladu a arabskej gramatiky. Magisterský titul získal zo *šar'ie* v roku 1973 a napokon doktorát zo zásad práva. V tomto období nadviazal vzťahy s rodinou Sajjida Qutbaa okrem toho aj so šejkom °Umarom °Abd ar-Rachmánom a Ajmanom al-Zawahírim. Prebral a použil od Qutba rozpracovanie o božej vláde, ktorá sa dostáva do rozporu so zákonmi, vytvorenými človekom.

Po skončení štúdia sa vrátil do Jordánska, kde prednášal na Ammánskej univerzite. Po nezhodách s režimom kráľa Husajna °Azzám bol donútený prejsť v roku 1980 do Saudskej Arábie, kde pokračoval vo vyučovaní na Univerzite kráľa °Abd al-°Azíza v Džidde. Bolo to práve tam, kde °Azzám prvýkrát stretol mladého Usámu ibn Ládina. Okrem neho sa tu stretol aj s ďalšími podobne zmýšľajúcimi učencami. Tu sa vytvorila v jeho myslení kombinácia wahhábizmu a Qutbovej predstavy o islámskom aktivizme. Veľký vplyv mala na °Azzáma sovietska invázia Afganistanu a aj on, ako mnohí ďalší muslimovia, sa rozhodol odísť do Pakistanu. V Islamabadi získal post učiteľa na Medzinárodnej islámskej univerzite, kam nastúpil v novembri 1981. Takto sa mu naskytla príležitosť zúčastniť sa priamo na *džiháde*, odkiaľ pravidelne cestoval do Pešávaru a Afganistanu, aby bol blízko diania.

°Azzám v afganskej vojne videl príležitosť na životnú zmenu muslimskej komunity. Odsúdil Spojené štáty, ktoré podporovali Izrael a sekulárnych muslimov, pričom si uvedomoval cenu americkej snahy pri oslobodzovaní Afganistanu od komunistov. Z toho dôvodu vyjadril svoj názor o združovaní sa s „bezvercami“. °Azzám si bol istý, že môže počítať s finančnou a vojenskou podporou islamistickej siete v Jordánsku, v Egypte a v Saudskej Arábii, ktorou apeloval najmä na súdržnosť *ummy* a jej podporu v Afganistane, ako na povinnosť každého muslima. V roku 1984 opustil svoju pozíciu učiteľa na univerzite a na podporu *mudžahidov* v Afganistane založil Kanceláriu služieb, ktorá poskytovala ubytovanie a logistickú podporu pre zahraničných dobrovoľníkov, prechádzajúcich Pakistanom. Na zakladaní tohto centra sa značnou mierou podieľala aj odnož Muslimských bratov v Jordánsku. Svoju činnosť popisuje vo svojej biografii s názvom „Vznešená hora“. Pre ďalšie šírenie islámskej výzvy, °Azzám založil v roku 1984 periodikum *al-Džihád*. Stal sa prvým mentorom Usámu ibn Ládina a mnohých iných významných protagonistov islámskeho radikalizmu. °Azzám cestoval po štátoch ako Jordánsko, Katar, Saudská Arábia, Spojené arabské emiráty, Švédsko, Venezuela a Spojené štáty americké, aby šíril svoje myšlienky a zhromažďoval finančnú podporu pre boj v Afganistane. °Azzám bol v roku 1989 zavraždený výbuchom bomby, spolu s jeho dvoma synmi Ibrahimom a Muhammadom, na ceste automobilom do mešity v Pešávare.

CALVERT, John C. M., "The Striving Shaykh Abdullah Azzam and the Revival of Jihad", *Journal of Religion & Society*, Supplement Series 2 (2007), pp. 83-102.

McGREGOR, Andrew, " 'Jihad and the Rifle Alone': 'Abdullah 'Azzam and the Islamist Revolution'", *Journal of Conflict Studies*, vol. 23 no. 2 (Fall 2003), pp. 92-113.

al-Banná, Hasan (1906-1949)

Egyptský muslimský laický kazateľ, zakladateľ Asociácie Muslimských bratov a nestor islámskeho fundamentalizmu. Ako mladý učiteľ založil v r. 1928 toto hnutie. Kritizoval tak britský kolonializmus, ako aj „pokrytectvo“ a „bezverectvo“ aristokracie, buržoázie a duchovenstva. Hnutie vyvíjalo charitatívnu a agitačnú činnosť. Do 2. svetovej vojny vytvorilo sieť buniek. Počas vojny sa al-Banná podieľal na konšpirácii proti britskej správe s cieľom vytvoriť „piatu kolónu“ pre dobytie Egypta nacistami. Po vojne došlo k rozkolu medzi umierneným a radikálnym krídlom. Al-Banná bol v r. 1949 zavraždený egyptskou tajnou službou. Jeho dielo tvorí mnoho pamfletov a listov, v ktorých brojil proti materializmu, ateizmu, sekularizmu, komunizmu a sionizmu. Formuloval vágnu až mystickú predstavu „islámskeho poriadku“, resp. „islámskeho štátu“. Rozpracoval sociálno-etické predstavy hnutia aj koncepciu *džihádu* ako spôsobu prevzatia moci, a pri jeho aplikácii nevyučoval ani ozbrojenú podobu. Podľa al-Banná islám nie je len duchovným prejavom individuálnej zbožnosti alebo rituálom. Je to „národ, náboženstvo, právo, štát, duch a hmota, svätý text a meč“. Jeho rozporuplné učenie sa stalo inšpiráciou pre Sajjida Qutba a ďalších predstaviteľov radikálneho islámskeho fundamentalizmu.

AL-BANNĀ', Hasan, *Five Tracts of Hasan Al-Bannā' (1906-1949). A Selection from the Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Shahīd Hasan al-Bannā'*, (eng. trans. & ed. Charles Wendell), Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1978.

KROPÁČEK, Luboš, *Islámský fundamentalismus*, Praha, Vyšehrad, 1996.

MENDEL, Miloš, *Islámská výzva. Z dějin a současnosti politického islámu*, Brno, Atlantis, 1994.

RAHNEMA, Ali (ed.), *Pioneers of Islamic Revival*, New York – London, Zed Books, 2008.

SOAGE, Ana Belén, "Hasan al-Banna and Sayyid Qutb: Continuity or Rupture?", *The Muslim World*, vol. 99 no. 2 (April 2009), pp. 294-311.

Brigády posvätného džihádu

(arab. *Katā'ib al-džihád al-muqaddas*), je malé palestínske *džihádí* zoskupenie pôsobiace v Gaze inšpirované *salafí* ideológiou, ktoré sa stalo známym únosom novinárov Olafa Wiiga

a Steva Centanniho v auguste 2006, ktorých najprv nútili prestúpiť na islám, no po dvoch týždňoch ich údajne v dôsledku intervencie *Hamásu* prepustili.

GERTEINY, Alfred G., *The Terrorist Conjunction: the United States, Israel, the Palestinians, and Al-Qaida*, Westport – London, Praeger Security International, 2007.

dár al-islám

(arab. dom islámu). Termín islámskej politickej teórie, ide o základnú geopolitickú schému, ktorá vymedzuje miesto islámu vo svetovom kontexte, územie pod kontrolou obce veriacich či kalifátu, kde panuje *šari‘a*. Jednou z povinností kalifa bolo zaistiť šírenie islámu formou *džihádu* na území *dár al-harb* (arab. dom vojny), ktoré sa nachádza pod nadvládou neveriacich. Obyvatelia *dár al-islámu* môžu byť inoverci, nie však polyteisti a heretici. *Dár al-harb* je aktuálnym či potenciálnym cieľom *džihádu*. Idea vzťahu *dár al-islám* k *dár al-harb* ako Bohom posvätenej expanzie postupne stratila reálnu náplň. Medzi kategóriami *dár al-islám* a *dár al-harb* sa nachádza ešte koncepcia *dár al-subh*, ktorá označuje územia, ktoré síce nie sú pod vládou islámu, ale muslimovia sú s obyvateľmi *dár al-subh* v zmluvnom stave mieru.

LEWIS, Bernard, *The Political Language of Islam*, Chicago - London, University of Chicago Press, 1988.

MENDEL, Miloš, „Sémantika islámských pojmov jako nástroj sociální komunikace (Některé závěry obsahové analýzy textů)“, *Religio*, vol. 5 no. 2 (1997), pp. 117-129.

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

duchovenstvo (náboženský znalci)

v sunitskom isláme

Sunnitský islám nepozná cirkev ani cirkevnú infraštruktúru. Vyplýva to zo zásady, že niet sprostredkovateľa medzi človekom a Bohom, takže neexistuje ani privilegovaná, hierarchicky usporiadaná a centrálna organizovaná skupina sprostredkovateľov, teda čosi ako islámske kňazstvo. No už od prvých storočí islámu sa našli jedinci, ktorí prostredníctvom svojich dôkladných znalostí predovšetkým Koránu a *sunny* získali (alebo robili si nárok na) výsadné postavenie medzi ostatnými muslimami a stali sa verejne uznanými interpretmi v otázkach islámu. Takíto „špecializovaní muslimovia“, postupne začali byť označovaní ako *‘ulamá’* (sing. *‘álim*; náboženský znalci) alebo *fuqahá’* (sing. *faqíh*; nábožensko-právni znalci) a postupne začali vytvárať určitú islámsku (aj keď nie cirkevnú) infraštruktúru. Nikdy sa však

nevytvorili centrálnu alebo akoby cirkevné činné orgány, ktoré by ustanovovali, oprávňovali alebo overovali náboženské vodcovstvo. Právoplatnosť náboženskej autority závisela od uznania iných islámskych učencov a obyčajných ľudí. Podľa *šajcha al-Azhar* z 19. stor. [‘]Abd ar-Rachmán al-Džabartího „miesto [‘]*ulamá*’ je hneď za prorokmi ešte pred kráľmi a vládcami.“ Toto výsadné postavenie – nielen v sebadefinovaní samotných [‘]*ulamá*’ – ako tých v islámskej spoločnosti, ktorí „spájajú a rozväzujú“ (arab. *ahl al-hall wa ’l-‘aqd*) udáva výstižne, aj keď s nemalou dávkou idealizácie, ich optimálne miesto v muslimskej spoločnosti. Definícia tejto skupiny však nie je jednoduchou úlohou; rôzni bádatelia sa s ňou vyrovnávajú rôzne: hovorí sa najčastejšie o „islámskych náboženských a právnych učencoch“, „islámskych klerikoch“, „duchovných hodnostároch“, alebo o „duchovenstve“ či „predstaviteľoch náboženských inštitúcií“.

[‘]*Álim*, presnejšie [‘]*álim ad-dín*, je „mužom (náboženského) poznania / vedomostí / učenosti“, zatiaľ čo [‘]*ilm* (poznanie, veda, učenosť) sa definuje ako protiklad *džahl* (arab. nevedomosť) a tak v najširšom poňatí [‘]*álim* môže označovať aj obecné muslima v protiklade k „nevedomému / nevedomelému“ (arab. *džáhilí*) nemuslimovi. Keď postúpime k užšej definícii, snaha [‘]*ulamá*’ sa sústreďuje na špeciálnu oblasť „islámskej vedy“ (arab. [‘]*ilm ad-dín*, „náboženská veda“), ktorú by sme však ťažko mohli označiť za „teológiu“ v západno-kresťanskom poňatí. [‘]*Ilm ad-dín* je viac súhrnom poznatkov o tradícii (či už zjavenej: Korán, alebo špekulatívnej: *hadíth*, *tafsír* a inej, komentárová, eschatologická, ale aj historická, atď. literatúra a predovšetkým súhrn práva – *fiqh*, ktorý je doménou „nábožensko-právnych znalcov“ – *fuqahá*’, pozri nižšie), ako „scholastickou / špekulatívnou teológiou“ (arab. *kalám*).

[‘]*Ulamá*’ sú teda „náboženskými znalcami“, ktorí sa venujú často veľmi rozdielnym úlohám, no spájajú ich niektoré spoločné znaky, predovšetkým spoločná „islámska vzdelanosť / učenosť“, ktorú by sme mohli ďalej špecifikovať ako súhrn dvoch komponentov: osvojenie si špeciálnych techník (uplatňovaných predovšetkým v interpretácii širšej islámskej tradície) a pocit (akýsi súhrn vedomia a pocitu zodpovednosti) príslušnosti k určitej užšej „profesijnej“ skupine. Príslušníci sunnitského duchovenstva sa dajú kategorizovať nasledovne:

(1) predstavitelia „islámskych vzdelávacích štruktúr“; teda: (1a) „učitelia“ (arab. *mu‘allim*, *mu‘addid*, *faqíh*) ako nižších (arab. *kuttáb*), tak aj (1b) „profesori“ (arab. *mudarris*) vyšších (arab. *madrasa*, plur. *madáris*) škôl na rôznych úrovniach (arab. *mu‘id*, *mufíd*, *mutasaddir*, atď.) a rôznej špecializácie (arab. *šajch al-hadíth*, *šajch al-qirá’*, atď.);

(2) príslušníci administratívy mešít: predovšetkým ako (2a) „ten, ktorý vedie modlitbu“ (arab. *imám*) a (2b) „piatkový“ kazateľ (arab. *chatíb*), prípadne aj v iných funkciách;

(3) správcovia (arab. *mutawallí*) islámskych nadácií (arab. *waqf*, plur. *awqáf*);

(4) reprezentanti „islámskych právnych štruktúr“: predovšetkým (4a) predstavitelia („doktori“) „islámskych právnych škôl“ (arab. *madhhab*, plur. *madháhib*), potom ako (4b) interpreti a znalci *fiqhu – fuqahá'* (sing. *faqíh*, „nábožensko-právni znalci“), (4c) sudcovia „islámskych súdnych dvorov *šarí' e'* – *qádí*“ (arab. *qudát*), najmä ktorí zastávali výsadný post „sudcu sudcov“ (arab. *qádí al-qudá*) a (4d) *muftí*, vykladač islámskeho práva, vydávajúci nábožensko-právne záväzné stanoviská (arab. *fatwá*, plur. *fatáwin*). Výsadné postavenie medzi *muftími* má *šajch al-islám* (tur. *şeyhülislam*; „šejk islámu“, najvyššia nábožensko-právna autorita).

Situáciu do značnej miery komplikuje, že „náboženský / nábožensko-právni znalci“ často zastávajú viacero z vyššie vymenovaných funkcií súčasne, alebo muslimovia s patričným vzdelaním, ktoré ich kvalifikovalo na vykonávanie týchto „profesií“ našli svoje uplatnenie aj v iných oblastiach štátnej správy.

Už aj vyššie uvedený výpočet ukazuje širokú diverzifikáciu *'ulamá'* a dobre ilustruje skutočnosť, že sa nedá hovoriť o tejto „ťažko uchopiteľnej“ kategórii „náboženských znalcov“ ako o jednoliatej / kompaktnej „organizácii“, ani len v kontexte sunnitského arabského Blízkeho východu, a už vôbec nie v ešte širších súvislostiach. Napriek takejto rozvrstvenosti *'ulamá'* predsa len tvoria určitú, aj keď len „voľnú“ a decentralizovanú štruktúru, ktorá by sa dala označiť ako „komunita islámskych učencov“, alebo, možno o niečo presnejšie, ako predstavitelia (tradičných) „islámskych inštitúcií“. Jedná sa o súhrn muslimov, ktorí v určitých užších lokálnych komunitách v danej historickej chvíli vystupujú ako hlavní nositelia islámskej tradície a vzdelanosti a tvoria – síce nieisto ohraničiteľnú, ale nepochybne jestvujúcu – komunitu. Sami sa definujú a sú definovaní ostatnými ako oddelená kategória muslimov. *'Ulamá'* v danej užšej lokálnej spoločnosti vystupujú ako rozhodujúci predstavitelia (aj) kolektívneho nábožensko-politického vodcovstva, ako „kolektívny hlas spoločenského konsenzu“; a niektorí jej významní predstavitelia takúto pozíciu zastávali aj „individuálne“. Táto „zvláštna kategória muslimov“ sa môže (ale nemusí) od svojho okolia (ostatných muslimov) odlišovať vonkajšími znakmi, napr. svojim oblečením (v oblasti bývalého vplyvu Osmanskej ríše, teda aj na prevažnej časti sunnitského arabského Blízkeho východu, nosením typickej pokrývky hlavy: *tarbúš*), príslušnosťou k určitým rodom a rodinám, ale najmä a predovšetkým vzdelaním.

Práve táto spoločná špeciálna vzdelanosť, získaná spravidla v *madrasách* (ako napr. *al-Azhar* v Káhire), ktoré sú dnes často označované ako „islámske univerzity“, alebo v súčasnosti aj na špecializovaných fakultách („fakulta *šaríe*“, arab. *kullíjat aš-šaríe*) sekulárnych univerzít, by mohla byť jediným istým identifikačným znakom *‘ulamá’*. No nie sú výnimočné ani prípady, keď z dôvodu nedostatku náboženských „vzdelancov“ nižšie úrady a úlohy, ktoré by mali vykonávať *‘ulamá’* zastávajú muslimovia s neadekvátnym vzdelaním – *ma’dhún*. Ide predovšetkým o „hodnostárov“ (*imámov* a *chatíbov*) menších lebo vidieckych mešít, „*imámov* obce“. Dnes sa však v takýchto prípadoch objavujú časté snahy o dodatočné vzdelávanie takýchto „laických duchovných bez kvalifikácie“. Stáva sa tak spravidla z iniciatívy štátnej moci, ktorá sa aj takýmto spôsobom usiluje o získanie kontroly nad islámskymi inštitúciami. Výnimočné, ale nie bezprecedentné sú prípady, keď niekto, spravidla pochádzajúci z rodu vplyvných *‘ulamá’*, alebo inak významného rodu, obsadí nejaký vysoký úrad bez toho, aby si osvojil príslušnú vzdelanosť.

Pokiaľ ide o historický vývoj v skúmanej oblasti, tradičné islámske inštitúcie dosiahli vrcholu svojho politického a náboženského vplyvu v období Osmanskej nadvlády, približne od obsadenia regiónu začiatkom 16. stor. do reforiem sultánov Abdülhamida I. (1789-1807) a Mahmuda II. (1808-1839). V tomto období sa vytvorila aj do štátnej správy osmanskej ríše celkom integrovaná hierarchia *‘ulamá’*, v čele ktorej stál *šeyhülislám* (arab. *šajch al-islám*), hlavný *muftí* Istanbulu a celého impéria. Zmena prichádza od konca 19. stor., keď celý muslimský svet - aj *‘ulamá’* - musel čeliť výzvam novej doby, čo viedlo k oslabeniu až k pomalej strate ich politického a - do menšej miery - aj náboženského vplyvu aj v oblasti arabského Blízkeho východu. Stalo sa tak približne v rozpätí medzi rokmi 1850 až 1950, keď *‘ulamá’* stratili väčšinu svojej moci, a od r. 1950 sa ich moc postupne marginalizovala. Týkalo sa to všetkých oblastí ich pôsobenia: formulácie práva, správy zákonodarstva, aj vzdelávania, ktoré sa postupne dostávali do oblasti priamej štátnej kontroly a neskôr - zhruba od 70. rokov 20. stor. - do čoraz intenzívnejšieho záujmu islámskeho fundamentalizmu. Tento proces mal za následok aj postupnú stratu spoločenskej prestíže. V regióne, ktorý stojí v stredobode záujmu tejto práce, úzko súvisel tento proces aj s výraznou zmenou politických a geopolitických pomerov. Osmanská ríša od konca 18. stor. postupne strácala kontrolu a vplyv vo svojich arabských dŕžavách. Súviselo to jednak so všeobecnou stratou významu vo svetovej politike a druhotne aj s postupne zosilnievajúcim arabským nacionalizmom (arab. *qawmíja*). *‘Ulamá’* sa dotýkali tieto zmeny v oblasti hneď z niekoľkých strán. Jednak tvorili integrálnu súčasť osmanského establišmentu, teda boli často priamo a servilne spojené s politickou správou ríše a so strácajúcou sa prestížou osmanskej moci v regióne mnohí z nich

boli diskreditovaní, a na strane druhej reformné a modernizačné snahy osmanských vládcov výrazne oslabili postavenie *'ulamá'* i v rámci tejto – už tak diskreditovanej – štátnej správe. *'Ulamá'* tvorili tradične najsilnejšiu opozíciu modernizácie a postavili sa proti sekularizačným snahám centrálnej vlády. Tak náboženský znalci, vedľa svojej diskreditácie v očiach časti muslimskej spoločnosti kvôli oportunistu, miestami servilnosti voči štátnej moci, sa najviac diskreditovali aj v očiach centrálnej vlády, ako „nespol'ahliví“ odporcovia modernizačných zmien.

Teda boli by to skutočne ťažké dilemy, keby si boli *'ulamá'* tieto otázky skutočne položili a snažili by sa nájsť na ne odpovede. Nekonalí však tak. Väčšina z nich na tieto problémy jednoducho rezignovala, konformnejší alebo servilnejší z náboženských znalcov sa stali vhodným nástrojom aktuálnej štátnej moci, čím stratili v očiach značnej časti muslimskej verejnosti svoju vierohodnosť a „morálnu autoritu“, ktorú postupne od nich preberali iní. Vzťah *'ulamá'* a vládnuccich elít vždy charakterizoval určitý oportunizmus, no v období dynamických premien medzi svetovými vojnami sa to prejavovalo čoraz viditeľnejšie. Vtedy, ale hlavne po II. svetovej vojne, to boli čiastočne príslušníci politických elít znovu vzniknutých národných štátov, ktorí sa usilovali privlastniť si časť stratenej autority *'ulamá'*, no v oblasti arabského Blízkeho východu prejavy priamej „islámskej legitimizácie“ moci neboli pre vládnuce elity príliš charakteristické, tí sa väčšinou uspokojili so získaním kontroly nad tradičnými islámskymi inštitúciami.

V období po druhej svetovej vojne, najmä od 50. rokov 20. stor. na stratenú autoritu *'ulamá'* začali čoraz viac apelovať niektorí „laickí kazatelia“ z radov „islámskych aktivistov“. Od 70. rokov, keď nastáva určité „islámske boom“ náboženská a politická autorita týchto „nových“ náboženských intelektuálov-aktivistov sa rapídne posilnila. Dochádzalo k fragmentácii autority. *'Ulamá'* už naďalej nemajú monopol na sakrálnu autoritu, keď sa na nej vôbec podieľajú. No súfijskí *šejkovia*, inžinieri, školskí profesori, lekári, velitelia armády a milície a iní sa uchádzajú o to hovoriť pre islám. Tým sa vytvorilo na hracej ploche viac úrovní, ale aj viacej nebezpečenstva.

AZRA, Azyumardi, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulamā' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Crows Nest - Honolulu, Allen & Unwin - University of Hawai'i Press, 2004.

BABEAIR, Abdulwahab Saleh, „The Role of Ulama' in Modern Islamic Society: An Historical Perspective“, *The Islamic Quarterly*, vol. 37 no. 2 (1993), pp. 80-94.

BAER, Gabriel (ed.), *The 'Ulama' in Modern History*, „Asian and African Studies vol. 7“, Jerusalem, The Israel Oriental Society, 1971.

BACHAR, Shmuel & BAR, Shmuel & MACHTIGER, Rachel & MINZILI, Yair, *Establishment Ulama and Radicalism in Egypt, Saudi Arabia, and Jordan*, Washington, Hudson Institute, 2006.

DODGE, Bayard, *Al-Azhar: A Millenium of Muslim Learning*, Washington, The Middle East Institute, 1961.

- EICKELMAN, Dale F. & PISCATORI, James P., *Muslim Politics*, Princeton - New York, Princeton University Press, 1996.
- FRÖHLICH, Anne-Sophie, *Priestliche Aufgaben im sunnitischen Islam*, Hamburg, LIT, 1997.
- GAFFNEY, Patrick D., *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt*, Berkeley, University Of California Press, 1994.
- MAKDISI, George, *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1981.
- ZAMAN, Muhammad Qasim, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

v ší'itskom isláme

Súhrnný názov pre predstaviteľov islámskych ší'itských náboženských znalcov, ktorí majú v rukách duchovné vodcovstvo, záležitosti vierouky i legislatívy (pevné prepojenie oboch disciplín je výrazným znakom v ší'itskom isláme). Božská podstata *imámátu* ako ho prezentuje ší'itská doktrína, stavia duchovenstvo nad predstaviteľov svetskej moci a oprávňuje ich aj k rôznym formám protestu a odporu proti nim, pokiaľ sú ich činy v rozpore s vierou. Vznik ší'itského duchovenstva je spojený s pôsobením šiesteho *imáma* Dža'fara as-Sádiqa, ktorý vytvoril funkciu „sprostredkovateľov“ (arab. *ráwí*), no k formovaniu ší'itského duchovenstva blížiaceho sa k dnešnej podobe došlo až v 10. stor. v hlavných centrách ší'itskej vzdelanosti. Najvýznamnejšou inštitúciou ší'itského duchovenstva je zhromaždenie náboženských znalcov. Medzi nimi privilegovanou vrstvou je zbor *mudžtahidov*, ktorí majú najvyššiu autoritu. Na rozdiel od ich sunnitských kolegov majú veľké právomoci, s tým, že sú oprávnení na základe Koránu a ší'itskej tradície (arab. *achbár*) samostatne rozhodovať (arab. *idžtihád*), zatiaľ čo sunnitskí duchovní sú nútení sa riadiť jedným zo štyroch právnych škôl (arab. *madzhab*). Ale právo samostatného rozhodovania a na vydávanie fatiev má len malý počet najvýznamnejších *mudžtahidov*. Poprední ší'itskí duchovní - *mudžtahidovia* majú tituly *hudždžat al-islám* (perz. *hodždžat ol-eslám*, dôkaz, alebo argument islamu), ešte významnejší je *ájatulláh* (perz. *ájatolláh*, Božie znamenie) a vo vzácnejších prípadoch *ájatulláh al-^cuzmá* (najvyššie znamenie Božie). Najlepší z týchto najvyššie postavených *mudžtahídún* predstavuje „vierohodný prameň“, „kompetentnú autoritu“: *mardží^c* (plur. *marádží^c*). V každom období bol určitý *mudžtahid*, ktorý stál na čele ší'itskej hierarchie a tým aj celého (ší'itskeho) spoločenstva muslimov, jeho činy, výroky a názory platili za všeobecne nasledovateľné. Takáto osoba je *mardží^c at-taqlíd* (perz. *mardžá^c-e taqlíd*, „zdroj napodobňovania“ resp. „vzor hodný nasledovania“). Jeho *fatwy* tvoria základ novely právneho systému a jeho práce o problémoch každodenného života (arab. *risála 'l-^camalíja*, perz. *risálat-e 'amalíja*) majú slúžiť pre *muqallidún* ako praktická rukoväť v každej situácii. *Mardžá^c-e taqlíd* stojaci v čele *mudžtahídún*, je zároveň hlavným garantom

toho, aby muslimské spoločenstvo naďalej kráčalo v šľapajach *imámovho* a Prorokovho odkazu. Významným okruhom osobností, tešiacich sa veľkej vážnosti najmä u ši'itov, sú aj osoby odvodzujúce svoj pôvod od rodu proroka Muhammada a °Alího (teda aj od niektorého z dvanástich *imámov*). Tieto osoby nosia titul „pán“ (arab. *sajjid*, perz. *sejjed*). Bežný styk s veriacimi pri mešitách v širokom okruhu miest i vidieku obstarávajú nižší duchovní - *mollovia* (arab. *maulá*, perz. tiež *píšnamáz*). Zvláštnu kategóriu duchovných s veľkým vplyvom tvoria súfijí učители, *šajchovia*, *pírovia*, ktorí pomocou zvláštnych spôsobov (arab. *taríqa*) vedú svojich žiakov k individuálnemu spojeniu s Bohom. Po iránskej revolúcii r. 1979 Chomejní uplatnením svojej teórie *velájate fakíh* do značnej miery posilnil spoločenské postavenie ši'itského duchovenstva, keď ich urobil priamym a jediným vykonávateľom politickej moci a garantom spoločenskej činnosti.

DAKAKE, Maria Massi, *The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam*, Albany, State University of New York Press, 2007.

DAVARI, Mahmood T., *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari: An Iranian Theoretician of the Islamic State*, New York – London, Routledge, 2005.

SHANAHAN, Rodger, *The Shi'a of Lebanon: Clans, Parties and Clerics*, London - New York, I.B. Tauris, 2005.

TAKEYH, Ray, *Guardians of the Revolution: Iran and the World in the Age of the Ayatollahs*, New York, Oxford University Press, 2009.

TAKIM, Liyakat N., *The Heirs of the Prophet: Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam*, Albany, State University of New York Press, 2006.

WALBRIDGE, Linda S. (ed.), *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taqlid*, New York – Oxford, Oxford University Press, 2001.

džihád

(arab. „úsilie“) Povinnosť muslima starať sa o individuálne duchovné zdokonaľovanie a o posilňovanie vplyvu muslimskej obce veriacich. Rozlišuje sa veľký (duševný alebo spirituálny *džihád*) a malý (*džihád* telesný alebo „svätá vojna“) *džihád*. *Džihád* je druhom zápasu, boja alebo vojnového stavu, ktorý je vedený v prospech šírenia alebo k obrane islámu. Právni znalci rozlišujú štyri roviny *džihádu*:

(1) *džihád* srdcom (arab. *al-džihád bi 'l-qalb*) je neustále prehlbovanie osobnej zbožnosti, premôcť hriech a pokušenie, ktorému je muslim permanentne vystavený. Táto forma *džihádu* je jednou z najdôležitejších a má práve duchovne očistnú funkciu.

(2) *džihád* jazykom (arab. *al-džihád bi 'l-lisán*), jedná sa o podporu a šírenie pravdy misijnou činnosťou a poukazovaním na chyby a nespravodlivosť.

(3) *džihád* rukou (arab. *al-džihád bi ʿl-jad*) zahrňuje v sebe všeobecne prospešnú a charitatívnu činnosť. Džihád jazykom aj džihád rukou sú považované za podporu dobrých vecí a majú naprávať nesprávne veci.

(4) *džihád* mečom (arab. *al-džihád bi ʿs-sajf*) v zmysle presadzovať islám rôznymi formami násilia, buď represiou voči neveriacim na území islámu, vedenie bojov za šírenie islámu, vojna proti vnútorným nepriateľom, ako aj obrana proti vonkajšiemu nepriateľovi. V modernej islámskej terminológii sa výraz *džihád* objavuje v spojení s oslobodeneckými vojnami na územiach a v štátoch, kde žijú muslimovia. Ako „svätú vojnu“, ktorá zaväzuje muslimov k účasti, môžu však džihád vyhlásiť výlučne náboženské authority. Výzvy k džihádu ako „svätej vojny“ z úst politických svetských vodcov sa nedajú chápať inak ako demagógia. No *džihád* neaplikuje automaticky vojnu a mnohí súčasní *ʿulamáʿ* a náboženský myslitelia chápu džihád ako prejav osobnej zbožnosti alebo misiu.

AKBAR, M. J., *The Shades of Swords: Jihad and the Conflict between Islam and Christianity*, London – New York, Routledge, 2002.

BAR, Shmuel, *Jihad Ideology in Light of Contemporary Fatwas*, Washington, Hudson Institute, 2006.

BONNER, Michael David, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

BONNEY, Richard, *Jihad: From Qurʿan to bin Laden*, London, Palgrave Macmillan, 2004.

COOK, David, *Understanding Jihad*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 2005.

JALAL, Ayesha, *Partisans of Allah: Jihad in South Asia*, Cambridge - London, Harvard University Press, 2008.

LUKENS-BULL, Ronald, *A Peaceful Jihad: Negotiating Identity and Modernity in Muslim Java*, New York, Palgrave Macmillan, 2005.

MARRANCI, Gabriele, *Jihad beyond Islam*, Oxford – New York, Berg, 2006.

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

MILLARD, Mike, *Jihad in Paradise: Islam and Politics in Southeast Asia*, New York, M.E. Sharpe, 2004.

MURAWIEC, Laurent, *The Mind of Jihad*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

hákimíja

Vnímanie Alláha ako výlučného suverénneho pána a princíp podriadenia všetkého „Božej zvrchovanosti“. V základnej formulácii zakladateľa indicko-pakistanského hnutia *Džamáʿt-e islámí* Abú ʿl-Aʿlá Mawdúdího ale hlavne v rozvinutejšej podobe u hlavného ideológa egyptského Spoločenstva Muslimských bratov Sajjida Qutba je jedným zo základných pilierov súčasných progresívnych islámskych politických koncepcií. Termín *hákimíja* je neologizmom, ktorý ani Korán, ani „ortodoxná“ muslimská politická terminológia nepoznajú. Mawdúdí *hákimíju* charakterizuje ako „Božiu suverenitu“ a absolútnu moc, a zároveň ako ideálny stav spoločnosti (aplikácia Božej suverenity v spoločenskej praxi). Qutb stavia *hákimíju* do protikladu s klasickým islámskym pojmom *džáhilíje* (stav nevedomosti, predislámska doba), ktorý však používa na označenie stavu súčasnej muslimskej (konkrétne

egyptskej) spoločnosti vo svojich spisoch. Podľa Qutba islámska spoločnosť a „pravý“ politicko-spoločenský systém je pod patronátom *hákimíje* a uplatňovaním božej suverenity, stojí v protiklade k spoločensko-politickej realite, „novodobej *džáhilíji*“ (arab. *al-džáhilíja al-džadída*), ktorá je nelegitímna / tyranská (arab. *tághútí*), ateistická (arab. *káfirí*) a polyteistická (arab. *mušrikí*). Na svete sú len dve strany: „strana božia“ (arab. *hizb Alláh*) a „strana satanova“ (arab. *hizb aš-šajtán*) a jedinou adekvátnou komunikáciou medzi týmito stranami je ozbrojený *džihád* s cieľom nastolenia „božej vlády“ (arab. *hákimíja Alláh*).

Hákimíja bola jeho autormi a aj teoretikmi skupín „priamej akcie“ i aktívnymi účastníkmi búrlivého prejednávania Qutbovho traktátu v diskusných krúžkoch na egyptských univerzitách chápaná ako „univerzálna islámska koncepcia“. Tá sa vo svojich interpretáciách ešte ďalej radikalizovala a spolu s inými názormi vyslovenými v *Míl'nikoch* a inde, sa menili na bojovú ideológiu.

Ďalší účastníci spoločensko-politického a náboženského diskurzu v muslimskom svete, či už ide o sekulárnych intelektuálov, o „konformných“ *ulamá'*, alebo dokonca o „umiernených“ islámskych fundamentalistov, ktorí síce vnímajú a interpretujú „božiu suverenitu“ veľmi rôzne, sa často stali kritikmi konceptu *hákimíje*. Tieto rôzne kritické postoje voči koncepcii *hákimíje*, vychádzajúce z odlišných pozícií, vykazujú totiž určité podobnosti. Keď oponujú Qutbovi alebo Mawdúdímu, poukazujú na niektoré kontroverzie, objavujúce sa v ich teóriách a argumentujú predovšetkým tým, že *hákimíja* neposkytuje priestor, ba až popiera slobodnú vôľu človeka, a ďalej aj to, že pod zámienkou islámu sa jedná o snahu nastoliť teokraciu kombinovanú s niektorými prvkami totalitných ideológií.

Medzi prvými kritikmi *hákimíje* nájdeme aj „generálneho vodcu“ a teoretika umierneného krídla egyptského Muslimského bratstva Hasana al-Hudajbího (1891-1973). Vo svojom traktáte *Kazateľ'ia ... nie sudcovia*, podrobuje kritike Mawdúdího, aby prostredníctvom pakinstánskeho teoretika mohol spochybníť Qutbove teórie. Pokiaľ ide o koncept *hákimíje*, Hudajbí ho odmieta predovšetkým z formálnych príčin, totiž pre jeho absenciu v Koráne a *sunne*. V opozícii k *hákimíji*, alebo miesto nej používa výraz klasickej muslimskej politickej teórie „islámska vláda“ (arab. *sulta islámíja*).

Z úplne iných pozícií vychádza kritika *hákimíje* egyptského sekulárneho mysliteľa Muhammada Sa'ída al-^cAšmáwího (1935-). Ten sa usiloval o vyvrátenie základných téz politickej teórie islámskych fundamentalistov a medzi nimi i Qutbovu koncepciu *hákimíje*. ^cAšmáwí jednak opakuje už spomínané všeobecne vyslovované výhrady, pritom politickú konštrukciu Qutbovho konceptu *hákimíja Alláh* dáva do paralely s teokratickým „faraónskym systémom“ starého Egypta na čele s panovníkom - bohom. Takáto kritika je o to bolestnejšia,

že faraón je v rétorike islamistov obľúbeným a notoricky známym symbolom pre tyranskú a nelegitímnu vládu. Āšmáwí poukazuje tiež na to, že Alláh uplatňoval bezprostredne svoju suverenitu len v prípade prorokov, naposledy u Muhammada, ktorého riadil prostredníctvom zjavenia. Napokon u niektorých teoretikov, kritikov *hákimíje*, sa dá pozorovať určitý posun. Napríklad egyptský mysliteľ Chálid Muhammad Chálid (1920-), ktorý ostro odsúdil Qutbovu teóriu ako „islámskú teokraciu“ (arab. *kahána islámíja*), ale neskôr ustúpil a konštatoval, že štát má aj náboženské poslanie.

FATHI, Osman, „Mawdudi's Contribution to the Development of Modern Islamic Thinking in the Arabic-Speaking World“, *Muslim World*, vol. 93, no. 3-4 (July-October 2003), pp. 465-486.

KHATAB, Sayed, *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah*, London - New York, Routledge, 2006.

KHATAB, Sayed, *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb*, London - New York, Routledge, 2006.

MENDEL, Miloš, *Islámská výzva. Z dějin a současnosti politického islámu*, Brno, Atlantis, 1994.

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

NASR, Seyyed Vali Reza, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1996.

QUTB, Sayyid, *Milestones: Ma'alim fi'l-tareeq*, Birmingham, Maktabah Booksellers and Publishers, 2006.

SHEPARD, William E., „Sayyid Qutb's Doctrine of Jāhiliyya“, *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 35 (2003), pp. 521-545.

ZOLLNER, Barbara H. E., *The Muslim Brotherhood Hasan al-Hudaybi and Ideology*, New York – London, Routledge, 2009.

Hamás

Hnutie islámskeho odporu (arab. *Harakat al-muqáwwama al-islámíja*), je najvýznamnejšie palestínske islámske hnutie. *Hamás* nie je a nikdy nebol monolitickou organizáciou. Hnutie je súhrnom mnohých paralelných a navzájom sa líšiacich, ale vzájomne úzko prepojených prúdov, ktoré spolu tvoria hnutie so širokým záberom a pôsobnosťou v palestínskej spoločnosti so základným geografickým ťažiskom predovšetkým v pásme Gazy a na Západnom brehu. Jeho činnosť siaha od prevádzkovania mešít, škôl, nemocníc a iných sociálnych zariadení a islámskeho tretieho sektoru, odborových a profesných združení, výskumných ústavov, či rozvetveného internetového impéria cez politické vyhlásenia a vydávanie pravidelných politických komuniké, až po dobre známe, pravidelné „samovražedné“ bombové a iné útoky proti izraelským cieľom. *Hamás* je komplexné radikálne islámske politicko-náboženské hnutie spájajúce často nesúrodé, protikladné aspekty, predovšetkým z ideologického arzenálu palestínskeho nacionalizmu a islámskeho fundamentalizmu, radikalizmu a reformizmu, ktoré tým, že ich integroval do originálnej

syntézy, zmenil často k nepoznaniu. Hnutie formálne vzniklo síce až 14. decembra 1987 v utečeneckých táborech Gazy ako politické a militantné krídlo Asociácie Muslimského bratstva, bolo však len organizačným završením už dve desaťročia operujúcej siete ľudí a štruktúr. Zakladateľom a „duchovným vodcom“ hnutia *Hamás* až do svojho zavraždenia bol šejk Ahmad Jásín (1936/1938-2004), učiteľ arabčiny a Koránu z utečeneckého tábora Džabáljá, pôvodom z dediny Džurá, neďaleko Aškelonu. Jásín bol v dôsledku nehody od svojich dvanástich rokov pripútaný na invalidný vozík, čo mu však nezabránilo, aby sa aktívne podieľal na aktivitách Muslimského bratstva a najmä, aby v prvých rokoch izraelskej okupácie aj so súhlasom a dokonca určitou podporou týchto orgánov začal organizovať okolo seba sieť aktivistov, ktorá sa stala základom neskoršieho *Hamásu*. Organizačnú štruktúru formujúceho sa hnutia tvorilo päť základných kategórií: šejkovia (arab. *šajch* – „staršina“, človek, ktorý sa teší všeobecnému uznaniu ako náboženská, spoločenská alebo politická autorita), „noví náboženský intelektuáli“, islámsky orientovaní zástupcovia profesných organizácií a islámskeho tretieho sektoru, mladí kandidáti a aktivisti tajných regionálnych centier a organizačných buniek. Šejkovia boli zodpovední za riadenie organizácie a formulovanie ideológie, alebo mali na starosti určité oblasti pôsobenia (napr. šejch Džamál Hammámí zabezpečoval komunikáciu medzi Gazou, Západným brehom a Jordánskom). Šejk Jásín sa stal formálne „generálnym riaditeľom“ (arab. *al-mas'úl al-^cámm*) hnutia. Vytvorila sa aj tzv. konzultačná rada (arab. *madžlis aš-šúra*), kde boli reprezentované všetky segmenty zo širokého záberu pôsobnosti organizácie. Boli vytvorené aj „vnútorné“ (arab. *qijádat al-dáchil*) a „zahraničné“ (arab. *qijádat al-cháridž*) zložky hnutia pre riešenie problémov vo vnútri a mimo hraníc Palestíny. Dôležitým oddelením, hlavne po vypuknutí *intifády* (arab. ľudové povstanie), sa stalo vojenské krídlo organizácie, ktoré dnes po početných transformáciách funguje v podobe Brigád ^cIzz ad-Dín al-Qassáma (arab. *Katá'ib ^cIzz ad-Dín al-Qassám*). Postupne vznikali aj oddelenia pre spravodajstvo, vzdelanie, propagandu, ekonomiku, misiu (*da^cwa*), charitu, atď..

Boli to práve prvá (1987-1994) a najmä druhá tzv. *al-Aqsá intifáda* (2000-2005), ktoré najviac pretvorili organizačnú štruktúru hnutia. Počas prvej *intifády* hnutie operovalo samostatne, ale koordinovalo aj aktivitu ďalších hnutí, keďže napr. vodcovia *Fatahu* na čele s Arafatom sídlili v Tunise. Vlastná politická línia a nevyjasnené vzťahy *Hamásu* s Organizáciou pre oslobodenie Palestíny (OOP) a hnutia *Fatah*, ako aj nadštandardné vzťahy Ahmad Jásína a Jásira Arafáta, pretrvávali aj po skončení prvej *intifády*. Medzi peripetiami práve aktuálnej palestínskej politiky, útokov a protiútokov, v podmienkach prvej *intifády* v pendlovaní Jásína medzi izraelským väzením (1989-1997) a domácou väzbou si *Hamás* zachoval vlastnú

islámsku politiku a naďalej významný vplyv, hlavne v pásme Gazy. Počas prvej *intifády* sa dostali do popredia Qassámové brigády a iné ozbrojené frakcie hnutia s ich veliteľmi, ktorí sa v časoch neustálej vojenskej konfrontácie ako počas prvej, tak aj *al-Aqsá intifády*, pochopiteľne tešili čoraz väčšej popularite a dôležitosti. V období prvej *intifády* to boli najmä Imád [°]Aqil (1971-1993) a Jahjá [°]Ajjáš (1966-1996); počas druhej *intifády* zase predovšetkým Sálíh Šiháda (1953-2002) a Ibráhím al-Maqádma (1952-2003).

Situácia *Hamásu* sa stala neuralgickým bodom najmä po mierových rozhovoroch v Oslo a následnom podpísaní palestínsko-izraelskej mierovej dohody v r. 1994. *Hamás* mierový proces v tej dobe jednoznačne odmietal a obdobie šiestich rokov medzi dvoma *intifádami* uplynulo v tomto duchu, čo ešte prispelo k posilneniu postavenia „jastrabov“ vo vedení hnutia. K vyhroteniu situácie došlo najmä po tzv. hebronskom masakri v r. 1994 a definitívne po kontroverznej návšteve Ariela Šarona v mešitách na Chrámovej hore v septembri v r. 2000, čo znamenalo začiatok druhej *al-Aqsá intifády*.

Hamás sa vo veľkej miere radikalizoval už pred *al-Aqsá intifádou* a jeho hlavné ťažisko prešlo z agitácie a charity na ozbrojený odboj, ktorý sa ale podstatne líšil od taktiky prvej *intifády*. Zatiaľ čo v arzenáli palestínskeho odboja v prvej *intifáde* dominovali kamene, v druhej to boli jednoznačne samopaly a rakety. Do popredia sa dostali nové stratégie, najmä metóda tzv. samovražedných atentátov jednotlivcov, ktoré v palestínskom kontexte boli označované za „mučenícke operácie“ (arab. [°]*amalíjât istišhádíja*). K prvej takejto operácii v palestínskom prostredí došlo 14. septembra 1993. Prax „samovražedných atentátov“ a vývoj predstáv o mučeníctve v kontexte palestínskych hnutí je však potrebné vidieť v širšom kontexte a viac sofistikovane, než ako sa to vníma vo všeobecnosti, no je nutné zdôrazniť, že idea mučeníctva nebola pre palestínske islamistické hnutia odboja nikdy cudzia. K mimoriadnej eskalácii takýchto operácií došlo najmä v období *al-Aqsa intifády*, keď v období medzi augustom 2001 a júlom 2005 došlo takmer ku 250 takýmto útokom. Pravda, len asi pätina týchto operácií boli „klasické“ bombové útoky „samovražedných atentátnikov“, „*džihádí-istišhádí-ráj* - islamskí kamikaze ľudské bomby“. Pochopiteľne, nie za všetky tieto útoky bol zodpovedný *Hamás*, aj keď jeho podiel na nich bol jednoznačne majoritný, a tiež to boli najmä predstavitelia tejto organizácie, ktorí tieto „mučenícke operácie“ legitimovali alebo, ako napr. šejk Jásín, v danej situácii považovali prinajmenšom za nutné. Následkom toho sa izraelská vláda rozhodla pre sériu tzv. „cielených útokov“ proti mnohým lídrom hnutia a „zavŕšením“ – nie však ukončením – týchto útokov bolo zavraždenie Ahmada Jásína 22. marca 2004, a napokon 17. apríla 2004 jeho následníka na čele hnutia [°]Abd al-[°]Azíz ar-Rantisího (1947-2004).

To, že v druhej polovici r. 2005 *Hamás* musel čeliť potrebe reštrukturalizácie, iste nebolo len následkom týchto „cielených likvidácií“ vojenských a politických veliteľov a vodcov hnutia. Dôvody boli omnoho komplexnejšie, aj keď pochopiteľne tento „izraelský faktor“ v nich zohrával dôležitú úlohu. Táto taktika administratívy Ariela Šarona, používaná proti palestínskym lídrom ale nebola nová. Prvým dôležitým vodcom hnutia, ktorý sa stal obeťou „cielenej likvidácie“, bol v r. 1993 veliteľ Qassámových brigád ĆImád Aqíl. Podobne veľkú odozvu vyvolalo zavraždenie Jahjá ĆAjjáša, hlavného výrobcu bômb hnutia, známeho ako *al-Muhandis* (arab. Inžinier) a nezdarený izraelský pokus o atentát na Chálida Mašćala (Abú Walíd, 1956-) v jordánskom Ammáne v r. 1997. „Cielené útoky“ nesledovali žiadnu vopred plánovanú taktiku so zámerom „prečistiť“ vedenie *Hamásu* od „jastrabov“ a pripraviť tak hnutiu cestu k volebnému víťazstvu, ako to bolo prezentované niektorými izraelskými politikmi a analytikmi, najmä po volebnom víťazstve hnutia. Zámerom Šaronovej a Olmerovej administratívy bolo jednoducho „cielenou likvidáciou“ všetkých – umiernených aj militantne radikálnych – vodcov hnutia ochromiť *Hamás*, ale aj iné palestínske hnutia. Podobné ciele mali aj deportácie vodcov a aktivistov hnutí mimo Izraelom kontrolované územie, predovšetkým do Jordánska a Libanonu, ako aj masové zatýkania. Zostáva však faktom, že tieto opatrenia často priniesli opačný efekt a prispeli len k ďalšiemu radikalizovaniu lídrov aj aktivistov hnutia.

Vnútoraná transformácia vo vedení hnutia znamenala aj generačnú zmenu. Nový formálny hlavný predstaviteľ hnutia Mahmúd az-Zahhár (1945-) mal vo chvíli, keď preberal vedenie *Hamásu* už síce šesťdesiat rokov, no bol to on, ktorý vytvoril priestor na nástup novej generácie prevažne štyridsiatnikov na čele s Isláćílom Háníjom (1963-). Zahhár, ako aj Háníja patrili k umierneným a pragmatickým vodcom hnutia. Pragmatickosť a schopnosť robiť aj kompromisy, napr. v prípade Háníju, vystihuje fakt, že práve on viedol rozhovory s hnutím *Fatah* pred a počas *al-Aqsá intifády*. Nové pragmatické vedenie hnutia v Gaze na čele s platformou Zahhár-Háníja nebolo jediným následkom generačnej zmeny *Hamásu*. Druhý ideologický a politický pól hnutia sa vytvoril okolo „Politckej kancelárie“ (arab. *Maktab as-sijásí*) hnutia, sídliacej v Damasku. Vedúcou osobnosťou tejto, v rámci *Hamásu* radikálnej a nekompromisne militantnej platformy, sa stal Chálid Mašćal, ktorého často považujú za skutočného vodcu hnutia. V jeho okolí pôsobili ďalší významní predstavitelia hnutia, ako bývalý reprezentant *Hamásu* v Ammáne Muhammad Nazzál (1963-) alebo Músá Abú Marzúq (1951-). V nemalej miere prispela k zradikalizovaniu tohto „disidentského“ krídla hnutia aj nekompromisná pozícia ich sýrskych hostiteľov voči Izraelu, ale aj ich nadštandardné vzťahy s libanonským radikálnym šćitským hnutím *Hizballáh*. Predstavitel'ov

tejto platformy môžeme nájsť aj PLR, sú nimi napr. Muhammad Abú Tír (1951-), povestná Marjam Farhát (1950-), známa ako Umm Nidál. Hoci nedošlo hneď k otvorenej konfrontácii medzi vyššie spomínanými frakciami hnutia a *Hamás* najmä po vytvorení vlády úzkostlivo dbal na to, aby prezentoval svoju jednotu a odhodlanosť, no po neuznaní a následnom zlyhaní tejto a nasledujúcej vlády národnej jednoty sa ideologické ťažisko *Hamásu* výrazne posunulo smerom k radikalizmu a ozbrojenej konfrontácii, k čomu izraelská invázia do Gazy v lete 2006 dala ďalší výrazný impulz. Popri týchto hlavných frakciách musel *Hamás* čeliť ešte aj lokálnej fragmentácii, keďže sa niektoré miestne – najmä hebronské – organizácie hnutia nikdy celkom nevzdali práva na vlastný politický názor a osobitné smerovanie.

Generačné zmeny zasiahli aj Qassámové brigády a iné vojenské frakcie hnutia, no ich dopad bol rozdielny od toho, čo sme videli v prípade politického krídla *Hamásu*. Pokiaľ ide o organizačnú štruktúru týchto paramilitantných frakcií, fungujú už od prvopočiatku na konšpiratívnom základe a pozostávajú z pomerne samostatne operujúcich skupín a buniek, nad ktorými politické vedenie hnutia nikdy nedisponovalo úplnou kontrolou. Sebavedomie, „bojový duch“ týchto frakcií narástlo najmä po stiahnutí izraelských vojsk a osadníkov z Gazy, keďže interpretovali tento akt ako vlastné „veľkolepé a zaslúžené“ víťazstvo. Jednotlivé segmenty ozbrojenej frakcie *Hamásu* na fragmentáciu politickej platformy hnutia reagovali osobitne. Niektoré aj po zmenách vo vedení hnutia v Gaze zostali lojálne k radikálnej damaskej platforme, iné sa zas stali súčasťou tzv. Špeciálnych síl (arab. *Quwwát al-chássa*), neskôr Obranných síl (arab. *Quwwát tanfidhíja*) vytvorených najmä s pragmatickou frakciou zastúpenou v novej vláde *Hamásu* ako pokus o integráciu paramilitantných skupín v regulárnu policajnú jednotku. Pozíciu ozbrojených frakcií v rámci hnutia a ich radikalizáciu naďalej posilnila izraelská invázia do pásma Gazy, ako aj následný bratovražedný konflikt medzi *Hamásom* a hnutím *Fatah*.

Vedľa politického a vojenského krídla zďaleka nie sú zanedbateľné ani reakcie islámskeho civilného, zdravotníckeho, charitatívneho a edukačného sektoru. Toto *Hamásom* kontrolované „impérium“ tvorí spolu s dobre organizovanou sieťou mešít a náboženských nadácií (arab. *waqf*) blízkyh hnutiu nesmierne dôležitý segment palestínskej spoločnosti. Mnohí predstavitelia islámskych neštátnych organizácií sa stali členom LCR alebo vlády, no i iných oblastí novej štátnej administratívy vytvorenej *Hamásom*. Iní zase zotrvali vo svojich starých aktivitách, ktoré tým, že tvoria alternatívnu sociálnu, zdravotnícku, vzdelávaciu a charitatívnu sieť, vytvárajú základný politický kapitál *Hamásu*. Bola to táto oblasť pôsobenia a nie čiastočne hnutím rozpútaná eskalácia násilia počas dvoch *intifád*, ktorá položila základy víťazstva hnutia vo voľbách.

Niektorí analytici síce tvrdia, že implicitné uznanie existencie Izraela bolo len taktickým ťahom *Hamásu*, aby tak umožnil cestu k založeniu suverénneho palestínskeho štátu, ktorý potom „zneužil“ ako hlavnú základňu ozbrojeného boja voči Izraelu. Žiaľ neraz sa už stalo, že aktéri blízkovýchodného konfliktu – bez ohľadu na to, na ktorej „strane“ stáli – uzavierali mier len preto, aby sa mohli pripravovať na ďalšiu vojnu. Samozrejme, ani to nie je vylúčené, no následné udalosti urobili podobné úvahy celkom bezpredmetnými. Po vytvorení vlády *Hamásu* bola pozastavená finančná podpora pre PNA, a tým boli ochromené mnohé palestínske inštitúcie a silne poznačené celé hospodárstvo. Zmenu neprinieslo ani vytvorenie národnej jednoty. Ďalšie udalosti, najmä to, že ako Izrael, tak aj západné mocnosti podporili prezidenta Abbása a naďalej ignorovali vládu vytvorenú víťazmi legitímnych volieb, viedli ku krvavej vnútro - palestínskej konfrontácii, *de facto* občianskej vojne (arab. *fitna*), a ďalšej izolácii a radikalizácii *Hamásu* a iných islámskych skupín v Gaze.

Vznik vlády *Hamásu*, následný odmietavý postoj zo strany *Fatahu*, Izraela, ako aj EÚ a USA však viedli k výraznej radikalizácii palestínskej islámskej scény. Premárnila sa tak šanca, ktorá sa vytvorila voľbami v januári 2006, šanca na integráciu pragmatickej časti hnutia a jej prípadná premena. Podobné integračné procesy islámskych hnutí v regióne nie sú až takou vzácnosťou, upozornil by som len na prípad Egypta a najmä Jordánska. To, že sa tak nestalo, malo viacero dôvodov. Jednak to bola radikálna frakcia hnutia, ktorá striktne nesúhlasila s akýmkoľvek dočasným alebo trvalým kompromisom oproti pôvodnej platforme *Hamásu*. Prípadná transformácia a možná integrácia časti *Hamásu* sa tiež nepodarila pre absenciu partnerov. Na vnútro politickej scéne by to malo byť predovšetkým hnutie *Fatah*, ktoré však v tomto smere neprejavuje žiadnu ochotu. Nemenej dôležitým partnerom boli aj izraelské politické a vojenské štruktúry. V tomto smere administratíva premiérov Ariela Šarona ani Ehuda Olmerta a Benjamina Netanjahua nebola a nie je asi tým vhodným partnerom, ba práve naopak, ich odmietavá politika voči *Hamásu* a jednoznačná podpora *Fatahu* viedli nielen k posilneniu radikálnych odnoží týchto organizácií, ale tiež k ich vzájomnej konfrontácii, ktorá prepukla so zatiaľ nevídanou brutalitou a vyžiadala si nemálo obetí, no najmä zmarila všetky blízke nádeje na konštruktívne, t.j. nevojenské riešenie izraelsko-palestínskych pomerov. Posledným faktorom s veľkým vplyvom na prípadné zmeny boli EÚ a USA, no ani z ich strany neprišli pozitívne impulzy pre takýto vývoj, EÚ – tradične – vyčkávala, USA sa postavilo proti akémukoľvek jednaniu s *Hamásom*, pričom v tomto nepriniesol závažné zmeny ani nástup prezidenta Baraka Obamu a jeho administratívy.

Takýto vývoj viedol namiesto integrácie ku konfrontácii a v dôsledku týchto procesov dnes vidíme *Hamás* v ešte viac radikalizovanej podobe, než ako to bolo počas *al-Aqsá intifády*.

Jeho vyhlásenia a akcie vykazujú zvýšenú mieru radikalizmu, v dôsledku vojenskej konfrontácie s *Fatahom* v r. 2007 a s Izraelom po izraelských inváziách a následných „vojnách“ v pásme Gazy v lete 2006, no najmä v januári 2009 sa posilnil jeho militantný charakter, upevnili sa jeho vojenské a policajné štruktúry, ako aj iné už špecializované paramilitantné sekcie, ktoré do veľkej miery determinujú aj činnosť politických vodcov hnutia. Bývalí pragmaticí a umiernení predstavitelia hnutia sa buď dostali do pozadia (Zahhár), alebo sa pod tlakom verejnej mienky a populizmu sami radikalizovali (Háníja). Finančný a politický bojkot zo strany EÚ a USA, či niektoré iné udalosti (Muhammadove karikatúry, kontroverzné vyhlásenia pápeža Benedikta XVI.) do nevídanej miery posilnili protieurópske a protiamerické postoje hnutia. Pokiaľ ide o Izrael, po masívnej vojenskej invázii v lete 2006 sa v Gaze ustálil *de facto* vojnový stav medzi ozbrojenými frakciami hnutia a izraelskou armádou, ktorý eskaloval vo „vojne“ v januári 2009. Následkom izolácie *Hamásu* a vzájomného rozkolu medzi ním a *Fatahom* sa vytvorili dve paralelné palestínske samosprávy: prvá v Gaze pod dohľadom *Hamásu* a vlády Islámu Háníju, druhá na Západnom brehu pod kontrolou prezidenta Abbása a formálne pod vládou premiéra „vlády národnej jednoty“ Sálima Fajjáda. Tento rozkol popri izolácii jednoznačne posilnil postavenie a dôležitosť *Hamásu* v palestínskom kontexte a hnutie získalo výraznú popularitu aj na Západnom brehu. *Hamás* sa zároveň ocitol v slepej uličke a výrazným zúžením jeho politického hracieho poľa zostali pre neho jedinou opciou násilie a vojenská konfrontácia.

- AHMAD, Hisham H., *From Religious Salvation to Political Transformation: The Rise of Hamas in Palestinian Society*, Jerusalem, PASSIA, 1994.
- ALEXANDER, Yonah, *Palestinian Religious Terrorism: Hamas and Islamic Jihad*, Ardsley – New York, Transnational Publishers, 2002.
- CHEHAB, Zaki, *Inside Hamas: The Untold Story of Militants, Martyrs and Spies*, London – New York, I.B.Tauris, 2007.
- GUNNING, Jeroen, *Hamas in Politics: Democracy, Religion, Violence*, London, Hurst, 2007.
- HROUB, Khaled, *Hamas - Political Thought and Practice*, Institute for Palestine Studies Washington, 2000.
- HROUB, Khaled, *Hamas: A Beginner's Guide*, London – Ann Arbor, Pluto Press, 2006.
- JENSEN, Michael Irving, *The Political Ideology of Hamas: A Grassroots Perspective*, London - New York, I.B.Tauris, 2009.
- KOVÁCS, Attila, „*Hamás a súčasné alternatívy islámskej politiky v Palestíne*“, In: *Náboženství a politika*. 2. část, Pardubice, Univerzita Pardubice, 2008, pp. 139-154.
- LEVITT, Matthew, *Hamas: Politics, Charity, and Terrorism in the Service of Jihad*, New Haven – London, Yale University Press, 2006.
- LITVAK, Meir, *The Islamization of Palestinian Identity: The Case of Hamas*, Tel Aviv, Moshe Dayan Center Middle Eastern and African Studies, 1997.
- McGEOUGH, Paul, *Kill Khalid: Mossad's Failed Hit ... and the Rise of Hamas*, Crows Nest, Allen & Unwin, 2009.
- MENDEL, Miloš, *Náboženství v boji o Palestinu. Judaismus, islám a křesťanství jako ideologie etnického konfliktu*, Brno, Atlantis, 2000.
- MILTON-EDWARDS, Beverly, *Islamic Politics in Palestine*, London, I.B. Tauris, 1999.
- MISHAL, Shaul & SELA, Avraham, *The Palestinian Hamas: Vision, Violence, and Coexistence*, New York, Columbia University Press, 2000.

MUSLIH, Muhammad, *The Foreign Policy of Hamas*, New York, Council on Foreign Relations, 2000.
NÜSSE, Andrea, *Muslim Palestine: The Ideology of Hamas*, Amsterdam, Harwood Academic Publishing, 1998.
SCHANZER, Jonathan, *Hamas vs. Fatah: The Struggle for Palestine*, New York, Palgrave Macmillan, 2008.
SHIKAKI, Khalil, *With Hamas in Power: Impact of Palestinian Domestic Developments on Options for the Peace Process*, Waltham, Crown Center for Middle East Studies - Brandeis University, 2007.
TAMIMI, Azzam, *Hamas: Unwritten Chapters*, London, Hurst & Comp, 2007.

Hanafí, Hasan (1935-)

Egyptský filozof a reformný mysliteľ, predstaviteľ „islámskej ľavice“. Pochádza z beduínskej rodiny. Už počas stredoškolských rokov sa zoznámil s myšlienkami a pôsobením Asociácie Muslimských bratov. Vstúpil do Bratstva v r. 1952 a zostáva členom až do formálneho zakázania Bratstva r. 1956. Politicky aktívny zostal aj počas štúdií filozofie na univerzite v Káhire v r. 1952-1956. V r. 1956 absolvoval na študijný pobyt v Paríži, kde sa venoval predovšetkým európskej a musliskej filozofickej tradícii. Po návrate do vlasti v r. 1966 pôsobil na katedre filozofie univerzity v Káhire. Od 70. rokov absolvoval prednáškové pobyty na zahraničných univerzitách (1970 – Belgicko, 1971-1975 – USA, 1979 – Kuvajt, 1982-1984 – Maroko, 1984-1985, 1986-1987 – Japonsko, 1985 – Spojené Arabské Emiráty a inde). Publikoval mnohé knihy a články. V centre jeho pôsobenia stojí projekt „tradície a obnovy“ (arab. *ath-thuráth wa tadždíd*). Táto obnova by sa mala opierať o pozitívne islámske hodnoty a znamenala by aj očistu islámu od nánosov Západu. Svoje kritické štúdium západnej tradície Hanafí nazval okcidentalizmom (arab. *al-istighráb*) a postavil ho do opozície k západnému orientalizmu (arab. *al-istišrâq*). Jeho myšlienky, ktoré sa vyznačujú originalitou a teoretickou sofistikovanosťou, nikdy nemali masovú odozvu a zostávali záležitosťou užšieho kruhu intelektuálov a akademickej elity. Hanafí sa stal terčom kritiky islámskych radikálov, ale dostalo sa mu značnej kritiky aj zo strany niektorých konzervatívnych duchovných al-Azharu.

DODGE, Bayard, *Al-Azhar: A Millenium of Muslim Learning*, Washington, The Middle East Institute, 1961.
HATINA, Meir, “Historical Legacy and the Challenge of Modernity in the Middle East: The Case of al-Azhar in Egypt”, *The Muslim World*, vol. 93 no. 1 (January 2003), pp. 51-68.
IBRAHIM, Saad Eddin, *Egypt, Islam and Democracy: Critical Essays*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2002.
WICKHAM, Carrie Rosefsky, *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt*, New York, Columbia University Press, 2002.

Hizballáh

(arab. Strana Božia). Politicko-nábožensko-vojenská organizácia libanonských šíťitov, založená začiatkom. 80. r. 20. stor., integrujúca rôzne skupiny libanonského odboja. Názov

hnutia vychádza z rovnakého pojmu Koránu (5:56). Strana Božia sa používa v opozícii k pojmu „Strana satanova“ (Korán 58:19). *Hizballáh* sa formoval po invázii izraelskej armády do južného Libanonu v r. 1982. Hnutie vzniklo za aktívnej asistencie Iránskej republikánskej gardy (perz. Pasderán) a za podpory Sýrie. Vybudovalo si operačnú základňu v údolí Biká^ća (východný Libanon), na južnom predmestí Bejrútu a v južnom Libanone. Strategickým cieľom *Hizballáhu* je vytvoriť z Libanonu islámsku republiku podobnú režimu v Iráne. „Duchovným vodcom“ hnutia bol ájatolláh Muhammad Husajn Fadlalláh (1953-2010), ktorý stojí v čele „kolektívneho vedenia“ (arab. *madžlis*). Podľa Fadlalláha zdrojom násilia a konfliktu na Blízkom východe je vznik Izraela a novodobých „križiackych intríg“. Riešenia tohto problému sú rôzne a násilie je posledným krokom, keď už ostatné prostriedky zlyhali. Fadlalláh odsudzuje únosy, vraždy a podobné akcie ako amorálne, ale chápe ich motiváciu. Svoju vlastnú úlohu vidí ako „duchovnú autoritu“ (arab. *mardžit^ć*), ktorá vedie širší okruh stúpenčov (arab. *muqallid*, opozitum *mudžtahíd*) nielen z užšej ší^ćitskej komunity. Fadlalláh bol zástancom rovnoprávneho postavenia žien a pozitívnych spoločenských reforiem v opozícii k patriarchálnej tradícii. Predstaviteľmi radikálneho krídla sú: Husajn al-Músáwí, ^ćAbbás al-Músáwí (zabitý pri izraelskom útoku v r. 1992 v južnom Libanone) a Hasan Nasralláh. Tí svoje ideologické stanovisko založili na vybraných pilieroch islámskej politickej teórie, najmä na *džiháde* v jeho násilnom ponímaní a na tradícii kultu mučeníctva v ší^ćitskej interpretácii. *Hizballáh* podnikol mnohé útoky proti západným a izraelským cieľom a jeho aktivisti zaviedli metódu samovražedných útokov ako legitímnej formy odboja. Po odchode izraelskej armády na jar r. 2000 z južného Libanonu a potom „víťazstvo“ hnutia proti izraelskej invázii v lete r. 2006 vo veľkej miere posilnili jeho politické aj vojenské pozície a prestíž. *Hizballáh* má vlastnú satelitnú televíziu *al-Manár* (arab. Maják).

- ALAGHA, Joseph Elie, *The Shifts in Hizbullah's Ideology: Religious Ideology, Political Ideology, and Political Program*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2006.
- AZANI, Eitan, *Hezbollah: The Story of the Party of God: From Revolution to Institutionalization*, New York, Palgrave Macmillan, 2009.
- BAYLOUNY, Anne Marie, *Al-Manar and Alhurra: Competing Satellite Stations and Ideologies*, Garmisch-Partenkirchen, The George C. Marshall European Center for Security Studies, 2006.
- HAREL, Amos & ISSACHAROFF, Avi, *34 Days: Israel, Hezbollah, and the War in Lebanon*, New York, Palgrave Macmillan, 2008.
- NORTON, Augustus Richard, *Hizballah of Lebanon: Extremist Ideals vs. Mundane Politics*, New York, Council on Foreign Relations, 2000.
- NORTON, Augustus Richard, *Hezbollah: A Short History*, Princeton - New Jersey, Princeton University Press, 2007.
- PALMER HARIK, Judith, *Hezbollah: The Changing Face of Terrorism*, London, I.B. Tauris, 2005.
- SAAD-GHORAYEB, Amal, *Hizbu'llah: Politics and Religion*, London, Pluto Press, 2002.

al-Husajní, Hádždž Amín (1897-1976)

Palestínsky nacionalista a kontroverzný nábožensko-politický vodca. „Veľký *muftí*“ (arab. *al-muftí al-akbar*) Jeruzalema, príslušník vplyvného jeruzalemského rodu al-Husajní. Bol jednoznačne politickým kandidátom britských kolonizačných orgánov na post, ktorý bol vytvorený v mandátnej Palestíne, ako akási obdoba osmanského úradu *šeyhülislám*. Jeho „svojrážna“ osobnosť a pôsobenie interferuje určité znaky vlastné vysokým náboženským predstaviteľom (typu *šajch al-Azhar*), ale aj vlastnosti ktoré sú viac charakteristické pre predstaviteľov dnešných „nových“ islámskych inštitúcií (v Palestíne napr. pre duchovného vodcu *Hamásu* šejka Ahmada Jásína), než pre „tradičných“ *‘ulamá’*. Hádždž Amín al-Husajní bol hlavou „Najvyššej muslimskej komisie“, čo ho postavilo do čela palestínskych národných snáh najmä v medzivojnovom období. Len ťažko by sme ho mohli pokladať za príklad toho, ako sa *‘ulamá’* vyrovnávali s výzvami novej situácie v oblasti. Vystupoval predovšetkým ako predstaviteľ záujmov svojej rodiny a jednal predovšetkým ako politický vodca a nie ako *‘alim*. Používal síce svoj titul „veľkého *muftího*“ a využil možnosti „islámskej legitimizácie“ pre prepojenie náboženskej a politickej autority a vodcovstva v jednej osobe, no od svojich dobových kolegov *‘ulamá’* ho odlišovalo to, že zatiaľ čo tí sa snažili o „islámskú legitimizáciu“ vládnúceho establišmentu (prípadne iných politických skupín), Hádždž Amín bol v situácii, keď to mohol robiť sám pre seba.

Jeho priateľský vzťah s nacistickým Nemeckom počas Druhej svetovej vojny ho diskreditoval v povojnovom období a bol nútený odísť do exilu do Libanonu, Nemecka (Mníchov) a nakoniec do Egypta, kde aj zomrel.

ELPELEG, Zvi, *The Grand Mufti Haj Amin al-Hussaini. Founder of Palestinian National Movement*, London, Frank Cass, 1993.

ELPELEG, Zvi, *Through the Eyes of the Mufti: The Essays of Haj Amin Translated and Annotated*, London – Portland, Vallentine Mitchell, 2009.

MATTAR, Philip, “The Mufti of Jerusalem and the Politics of Palestine”, *The Middle East Journal*, vol. 42 no. 2 (Spring 1988), pp. 227-240.

Chomejní, Rúholláh Músaví (1902-1989)

Ájatolláh, iránsky protagonista hnutia za obrodu islámu ší'itského smeru. Hlavná duchovná autorita iránskej revolúcie a Iránskej islámskej republiky. Narodil sa v obci Chomejn, študoval v Qome a Nadžafe. Už od 20. r. sa zúčastnil politických demonštrácií proti dynastii Pahlaví a začiatkom 60. r. sa postavil do čela náboženskej opozície. Vyzýval k zjednoteniu všetkých muslimov a očiste islámu v súlade so ší'itskou doktrínou, obvinil iránsku monarchiu

z uzurpácie moci na úkor duchovenstva, ktoré má v neprítomnosti *imámov* jedine právo riadiť komunitu a to ako politicky tak aj nábožensky. Takýto princíp uplatňovania moci je označovaný ako *velájat-e fakíh* (perz. vláda *fakíha*, znalca islámskej teológie a práva). Chomejní bol prenasledovaný a väznený (v r. 1962-1963), po vyhrotení konfliktu r. 1963 bol odsúdený na smrť a po zmene rozsudku vyhostený (1964 v Burse v Turecku, 1965-1978 v Nadžafe, 1978-1979 v Paríži). V exile pokračoval v kritike režimu, jeho prejavy sa šírili v Iráne pomocou „malých médií“, t.j. audiokaziet. Po páde monarchie v r. 1979 sa Chomejní triumfálne vrátil do Iránu. Prijal neformálny titul „vodcu“ (perz. *rahbar*) a viedol islámsku revolučnú zmenu spoločnosti a politiky až do svojej smrti. Chomejního zahraničná politika bola hlboko poznamenaná islámskou rétorikou. Spojené štáty („Veľký satan“) a Izrael („Malý satan“) boli označené za hlavných nepriateľov islámu. Krátko pred svojou smrťou vydal Chomejní v r. 1989 vyhlásenie odsudzujúce autora Satanských veršov Salmana Rushdieho k smrti. Chomejního nástupcom na čele ší'itskej hierarchie sa stal *ájatolláh* ^cAlí Chameneí.

ABRAHAMIAN, Ervand, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*, Berkeley, University of California, 1993.

HARMON, Daniel E., *Ayatollah Ruhollah Khomeini*, Philadelphia, Chelsea House Publishers, 2005.

MARTIN, Vanessa, *Crating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran*, London – New York, I.B. Tauris, ³2007.

KHUMAYNĪ, Rūh Allāh, *Islam and Revolution. Writings and Declarations of Imam Khomeini*, Berkeley, Mizan Press, 1981.

Ibn Chaldún, ^cAbd ar-Rachmán (zomr. 1405)

Islámsky historik a mysliteľ pôvodom z Andalúzie, pôsobiaci v najmä v Tunise. Hlavný rámec jeho myslenia tvorí „nová veda“ (arab. ^c*ilm al-umran*), racionalistická syntéza, ktorá je jeho vlastnou konštrukciou. Jeho názory boli sformulované v diele *Úvod k svetovým dejinám* (arab. *al-Muqaddima*). Ústredná téza Ibn Chaldúnovho diela je založená na idei „skupinovej či spoločenskej solidarity“ (arab. ^c*asabíja*), spojená s cyklickou osciláciou politickej moci, v ktorých autor nachádza hýbateľa spoločenských zmien a svetových dejín.

Ibn Chaldún je azda prvým muslimským autorom, ktorý skúma problém vodcovstva a moci racionálne a „realisticky“, vedomý si daných politicko-spoločenských súvislostí, a v historickej perspektíve. V týchto súvislostiach autor konštatuje, že inštitúcia kalifátu, ako základná forma vlády a vodcovstva nad *ummou*, by mala mať aj náboženský charakter, no s odkazom na historické príklady ukazuje, ako sa kalifát zmenil v kráľovstvo (arab. *mulk*). Tento názor sa objavuje aj u skorších teoretikov, no Ibn Chaldún vidí túto otázku v iných

súvislostiach. Historickú skúsenosť postupnej straty moci a nábožensko-politickej autority u islámskych dynastií vidí v oslabení *‘asabíje*. Podľa Ibn Chaldúna islámske dynastie trvajú tri generácie: prvá má ešte silne kočovný (arab. *badawí*) charakter s výraznou *‘asabíjou*, druhá už sa napolo začlenila do ovládnutej mestskej spoločnosti (arab. *hadára*) a *‘asbíja* slabne, tretia už celkom zabudla na život a mravy prvej generácie a musí sa deliť o moc so silnou aristokraciou. Táto premena trvá približne 120 rokov a má päť fáz. Pravý *imám* a legitímny kalif je podľa jeho racionálneho úsudku len taká „hlava štátu“ (arab. *ra’ís*), ktorá dokáže udržiavať „skupinovú solidaritu“ a úspešne viesť štát. Táto požiadavka je pre Ibn Chaldúna prednejšia ako všetky iné, vrátane klasických predpokladov potrebných pre legitímnosť kalifa.

Ibn Chaldún bol znovuobjavený pre muslimský svet relatívne neskoro, len teoretikmi islámskeho reformizmu (*nahda*), aj s určitou európskou asistenciou. Európske bádanie 19. stor. a neskôr arabský nacionalizmus (hlavne Sátċ al-Husrí) boli Ibn Chaldúnom priam fascinovaní. Jeho osobnosť je bezprecedentným javom v dobovom kontexte a dodnes vyvoláva živé diskusie. Ibn Chaldún síce získal „klasické“ islámske právne vzdelanie, nadviazal však súčasne na racionálne myslenie islámskej *falsafy*, aj na tradíciu ortodoxie.

AHMAD, Zaid, *The Epistemology of Ibn Khaldūn*, London - New York, RoutledgeCurzon, 2003.

ENAN, Mohammad Abdullah, *Ibn Khaldun. His Life and Work*, New Delhi, Kitab Bhavan, ²1997.

IBN CHALDÚN, *Al-Mukaddima. Úvod do dejín*, Bratislava, Tatran, 1984.

MAHDI, Muhsen, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, London, I.B. Tauris, 1957.

Ibn Ládín, Usáma (1957-)

sa považuje za vodcu organizácie *al-Qá’ida*, ktorá stojí za viacerými útokmi na civilné a vojenské ciele po celom svete. Pochádza z vplyvného saudskoarabského rodu, ktorý zbohatol na stavebnom boome 60. rokov. Po mladosti strávenej v duchu životného štýlu saudskej „zlatej mládeže“ ho inšpirovala wahhábovská misia a ako mnohí jeho vrstovníci sa zapojil do podpory odboja v Afganistane. Skoro odišiel do Pakistanu a tam pod vplyvom ‘Abd Alláh ‘Azzáma sa aktívne zapojil do ozbrojeného *džihádu*. Spolu s Egypťanom Ajmanom az-Zawáhirím založil *al-Qá’idu*. Pokladá sa tiež za osnovateľa a financovateľa útokov 11. septembra 2001 na World Trade Center v New Yorku a na Pentagón vo Washingtone, pri ktorých zomrelo minimálne 2 752 ľudí. To malo za následok útok koalície, vedenej USA proti afganskému *Talibánu*. Od tej doby nie je presne známe, kde sa Usáma ibn Ládín nachádza,

najrozšírenejší je predpoklad, že sa ukrýva v pakistanskom regióne Wazíristánu, ležiacom na hranici Afganistanu a Pakistanu.

LEWIS, Bernard, "Licence to Kill. Usama bin Ladin's Declaration of Jihad", *Foreign Affairs*, (November/December 1998), pp. 14-19.

ROBINSON, Adam, *Bin Laden: Behind the Mask of the Terrorist*, New York, Arcade Publishing, 2001.

SHORE, Zachary, *Breeding Bin Ladens: America, Islam, and the Future of Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2006.

AL-ZAYYĀT, Montasser, *The Road to Al-Qaeda: The Story of bin Laden's Right-Hand Man*, London, Pluto Press, 2004.

idžtihád

(arab. *abwáb al-idžtihád*). Slobodný úsudok. Významný zdroj islámskeho práva, ktorý má výnimočný význam v islámskom reformizme. Mohli ho použiť len *mudžtahídún* (sing. *mudžtahíd*, „tí, ktorí uplatňujú *idžtihád*“), teda dostatočne vzdelaní a nadaní náboženský znalcovia. „Uzavretie brán *idžtihádu*“ zabránilo akýmkoľvek inovačným tendenciám. Došlo k tomu postupne, najprv došlo v 10. stor. k „uzavretiu“ „absolútneho“ *idžtihádu* (arab. *al-idžtihád al-mutlaq*, alebo *idžtihád fi 'š-šar'*) a ďalšie dva druhy (arab. *idžtihád idžtihád fi 'l-madhab*, *idžtihád* používaný v rámci právnej školy a *idžtihád fi 'l-masá'il*, *idžtihád* v špecifických príkladoch) sa prestali používať o dve storočia neskôr. Tak sunnitskí náboženský a nábožensko-právni znalcovia v duchu všeobecného „tradicionizmu“ sa obmedzili na písanie komentárov ku komentárom, teda „sa uspokojili s tým, že citovali to, čo vytvorili ich predchodcovia.“ Toto napodobovanie (arab. *taqlíd*, znamená v tomto kontexte opozíciu *idžtihádu*) na dlhé storočia odsunulo sunnitských *'ulamá'* do pozície *muqallidún* (sing. *muqallid*, „napodobňovateľ“), zatiaľ čo ich š'istkí kolegovia zachovali svoje právo na kreatívne rozhodovanie a inováciu. Síce boli určité snahy na oživenie kreatívnych prístupov aj v sunnitskom prostredí (napr. al-Ghazzálí, Ibn Tajmíja, a ďalší), no zásadný posun nastal až nástupom islámskeho reformizmu v 19. a prvej pol. 20. stor.. Toto obdobie obnovy posunulo aj problematiku islámskej politickej koncepcie do popredia záujmov, až sa z nej stala jedna zo zásadných tém predstaviteľov islámskeho reformizmu a zostala ňou aj v súčasnom islámskom myslení.

AL ALWĀNĪ, Tahā J., "The Crisis in Fiqh and the Methodology of Ijtihad", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 8 no. 2 (September 1991), pp. 317-337.

HALLAQ, Wael B., *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, Cambridge - New York, Cambridge University Press, 2004.

KAMALI, Mohammad Hashim, *Shari'ah Law: An Introduction*, Oxford, Oneworld, 2008.

imám a imámát

Ší'itská doktrína imámátu (arab. *imáma*) je predovšetkým vierou v osobu a v poslanie *imáma*. Podľa ší'itského učenia imámát patrí k samotným „koreňom náboženstva“ (arab. *usúl ad-dín*). *Imám* je najvyššou politickou, právnou, sakrálnou inštanciou a v neposlednom rade priamym potomkom proroka Muhammada. *Imám* – podobne ako prorok, je „najlepší spomedzi ľudí“ Každá epocha má svojho *imáma*, ktorý automaticky nasleduje proroka danej epochy, aby sprostredkoval a zavŕšil jeho poslanie. *Imámovu* spôsobilosť na plnenie týchto úloh predurčujú jeho osobné kvality ale aj to, že má dve z troch základných schopností prorokov.

(1) Dispozíciu a zároveň povinnosť zachovať a udržiavať, starať sa a uplatniť Božiu zvesť prinesenú prorokmi (arab. *wasája*).

(2) Zvláštne ezoterické nadanie (arab. *walája*), ktoré *imám* získava od Boha a od Proroka, priblížiť sa a pomôcť pochopiť veriacim vnútornú, skrytú podstatu božej zvesti, a predovšetkým ich uviesť do tajomstiev Koránu, tradície a *šarí'e*. Má tiež za úlohu spájať exoterické a ezoterické aspekty islámu a mal by tak zabezpečovať neustále spojenie medzi Bohom a človekom. *Imám* je tiež neomylný (arab. *'isma*) a preto len on je oprávnený a zároveň schopný sprostredkovať Božiu vôľu. Za týchto predpokladov sa stáva skoro tak dobrým nositeľom božej autority ako bol sám Muhammad. Jediný atribút (z troch), ktorý ho odlišuje od Proroka, je len absencia samotného prorockého poslania (arab. *nubuwwa*). Ší'itský imámát znamená akési predĺženie muslimského „zlatého veku“.

Podstatným nedostatkom *imáma* v procese delegovania autority je jeho „skrytosť“ (arab. *ghajba*). Znamená to, že posledný v rade *imámov* odišiel do ústrania, skryl sa, (no nezomrel) a počas svojej fyzickej neprítomnosti spravuje *ummu* pomocou prostredníkov. Táto „skrytosť“ má v ší'itskej politickej teórii kľúčovú úlohu a vedie priamo k vytvoreniu akéhosi „po-imámovského“ modelu. Sú alternatívne koncepcie v rámci diverzifikácie ší'itských frakcií o postavení a úlohách „skrytého“ *imáma*. Nábožensko-politické konštrukcie majoritného smeru tzv. ší'i dvanástich *imámov* sú najsignifikantnejšie zastúpené v oblasti arabského Blízkeho východu (najmä v Libanone, v Iraku a v Iráne).

Podľa tejto doktríny „skrytým“ *imámom* je posledný, dvanásty *imám* Abú 'l-Qásim Muhammed ibn Hasan, ktorý zmizol v r. 872 na trhu v Samarrá. Ten by sa mal vrátiť „na konci času“ ako *mahdí* a priniesť obnovenie ideálnych pomerov v spoločnosti. Skrytosť má dve periódy, delí sa na obdobie „malej“ (arab. *al-ghajba 's- saghíra*, perz. *ghajba-e sughrá*) a „veľkej“ (arab. *al-ghajba 'l- kabíra*, perz. *ghajba-e kubrá*) skrytosti. Počas prvého obdobia,

ktoré trvalo od r. 872 do r. 939 *imám* riadil *ummu* prostredníctvom zástupcov (arab. *ná'ib*), ktorým sa čas od času zjavoval a dával im inštrukcie. Druhé obdobie trvá až do doby „kým Alláh dá *imámovi* povolenie, aby sa zjavil“. *Imám* má ale aj počas svojej neprítomnosti naďalej riadiť „vonkajšie“ i „vnútorné“ počínanie muslimov. Spoločenstvo muslimov nezostáva ani počas *imámovej* neprítomnosti bez svojho vodcu. Do jeho návratu (arab. *radžá'a*) *ummu* riadia najnadanejší a zároveň najlepšie kvalifikovaní jedinci, ktorí sú schopní správne pochopiť a interpretovať *imámov*, poŕažmo Prorokov odkaz a Božiu zvesť. Títo muslimovia sú *mudžtahidún* (sing. *mudžtahid*): aktívni znalci a interpreti tradície a práva (ako legitímny sudca, arab. *hákim šar'í*), nositelia *imámovej* autority (ako predstaviteľ *imáma*, arab. *ná'ib al-imám*).

Podľa autokratickej ší'itskej politickej teórie *imám* predstavuje vôľu absolútneho suveréna: Boha a v *imámovej* neprítomnosti prvý *mudžtahid*, ktorý ho zastupuje, má všeobecnú autoritu nad muslimami, čo znamená, že on sa stáva konkrétnym predstaviteľom najvyššej autority. Po tejto hierarchii sa odohráva delegácia autority v „po-*imámovej*“ ší'itskej politickej praxi, ktorú niektorí bádatelia nazývajú „post-*imámátom*“. Z dôvodu, že prostredníctvom názorov prvého *mudžtahida* sa prejavujú názory neomylného *imáma*, aj *mudžtahidove* súdy sa stávajú nespochybniteľnými. Prejavuje sa to i formálne, keď o prvom *mudžtahidovi* sa hovorí ako o „*imámovi* ľudí“.

Ghajba a kontrola *mudžtahidún* nad *ummou* znamenala vznik „po-*imámovej*“ politického modelu, ktorý by mal fungovať ako medzičlánok do návratu jediného legitímneho vodcu *ummy*: *imáma*, „očakávaného *mahdího*“ (arab. *al-mahdí al-muntazar*) a „pána času“ (arab. *rabb az-zamán*), k čomu dôjde až na konci vekov.

ARJOMAND, Saïd Amir, „The Consolation of Theology: Absence of the Imam and Transition for Chiliasm to Law in Shi'ism“, *Journal of Religion*, vol. 76 Issue 4 (October 1996), pp. 548-571.

DAKAKE, Maria Massi, *The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam*, Albany, State University of New York Press, 2007.

LARI, Sayyid Mujtaba Musavi, *Imamate and Leadership. Lessons on Islamic Doctrine*, (eng. trans. by Hamid Algar), Potomac, Islamic Education Center, n.d.

SOBHANI, Ayatollah Ja'far, *Doctrines of Shi'i Islam: A Compendium of Imami Beliefs and Practices*, New York – London, I.B. Tauris - The Institute of Ismaili Studies, 2001.

TAKIM, Liyakat N., *The Heirs of the Prophet: Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam*, Albany, State University of New York Press, 2006.

Iqbál, Muhammad (1877-1938)

Indický islámsky mysliteľ, básnik a mystik, považovaný za duchovného otca emancipačného procesu indických muslimov v Pákistáne. Presadzoval islámsku mystiku a jej zapojenie

do spoločenského a politického života. Spoločenský a individuálny rozvoj videl v jednote a za jeho jedinou záruku označoval mystickú lásku, ktorá je tiež jedinou cestou k poznaniu pravdy. Iqbálova tvorba je založená na humanizme a snahe o povznesenie islámskeho myslenia v kontexte národne oslobodzovacieho boja. Vychádzal z hlbkej úcty k etickému odkazu islámu, ale zároveň obdivoval Lenina a socialistický program boľševickej revolúcie. Vystupoval proti ateizmu, ale zároveň hájil európske modely socializmu.

KAUSAR, Zeenath, "A Philosophical Critique of Nationalism: Reflections of Iqbal", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 20 no. 2 (Spring 2003), pp. 1-25.

AL MUJAHID, Sharif, "Muslim Nationalism: Iqbal's Synthesis of Pan-Islam and Nationalism", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 2 no. 1 (July 1985), pp. 29-40.

MUZIKÁŘ, Josef a kol., *Zápas o novodobý stát v islámském světě. Od mešity k parlamentu*, Praha, Academia, 1989.

islamizácia vedy

Projekt „islamizácia vedy“ sa vo svojej prvej fáze prejavil predovšetkým v potrebe dekolonizácie vedy. Formuloval sa postupne od druhej polovice 70. rokov najmä so silnejším diskurzom o orientalizme, vyvolaným knihou palestínsko-amerického intelektuála, „sekulárneho“ kresťana, Edwarda W. Saída (1935-2003) *Orientalismus*. Druhá fáza projektu prebiehala od začiatku 80. rokov a popri kritike koloniálnej západnej vedy sa pokúsila aj o ponúknutie islámskej alternatívy, alternatívnej metodiky a pracovného plánu pre islamizáciu vedy a vedenia. Základné postuláty projektu boli sformulované ďalším, tentokrát „islámsky orientovaným“ palestínsko-americkým intelektuálom Ismá'ílom R. Al-Fáqúqím (1922-1987) v diele *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan* vydanom v r. 1982 International Institute of Islamic Thought (IIIT) vo Virginii. Fárúqí bol inšpirovaný diskurzom o orientalizme, no najmä myslením klasikov islámskeho radikalizmu a presadzoval výraznú dekolonizáciu a reislamizáciu spoločenských vied hlavne v muslimskom svete, ako možnú alternatívu k orientalistickej a koloniálnej vede. Iniciátori projektu vychádzali z predpokladu, že Korán, ako aj širšia islámska tradícia sú s modernou vedou plne kompatibilné a keď sa táto očistí od rôznych ideologických nánosov kolonializmu, materializmu a pod., dá sa uplatnením islámskej epistemológie premeniť na „islámsku vedu“. Neobyčajne živá debata o islamizácii vedy prebehla na pôde už spomínanej IIIT a The Association of Muslim Social Scientists (AMSS), ktoré od 1985 vydávali spolu časopis *American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)*. Ten sa stal, najmä v rokoch 1985-1995, hlavným orgánom projektu, no poskytoval priestor aj pre kritické argumenty, čím séria úvah

o islamizácii vedy nabrala niektoré rozmery serióznej vedeckej diskusie. V poradnej edičnej rade *AJISS* nájdeme v tej dobe niektorých smerodajných islámskych mysliteľov, ako sú napr. Pakistanci Churšíd Ahmad, Fazlúr Rahmán a Akbar S. Ahmed, iracko-americký Tahá Džábir al-[°]Alwání, Egyptan [°]Abd as-Salám al-Massírí, ale aj umierneného jordánskeho islamistu Isháqa Farhána či amerického islamológa Johna L. Esposita. Aj keď po výrazných zmenách v rokoch 1992 až 1995 sa *AJISS* transformoval v štandardný vedecký časopis, neprestal byť poznamenaný projektom islamizácie vedy. Projekt sa týka predovšetkým nie prírodných, ale sociálnych a ekonomických, najmä politických vied a antropológie, no práve v tejto poslednej súvislosti sa v *AJISS* objavilo aj niekoľko článkov, ktoré by mohli byť označené za protievolucionistické. Je to však stále ďaleko od vehemencie, s akou sa stavia k evolúcii a modernej vede „vedecký“ kreacionizmus vo svojej islámskej podobe.

- EUBEN, Roxanne L., “Contingent Borders, Synergetic Perspectives: Globalization, Political Theory, and Islamizing Knowledge”, *International Studies Review*, vol. 4 (2002), pp. 23-48.
- AL-FARUQI, Isma'il R., *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*, Washington, International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1982.
- HOODBOY, Pervez, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, London, Zed Books, 1991.
- MOTEN, Abdul Rashid, “Islamization of Knowledge in Theory and Practice: The Contribution of Sayyid Abul A'la Mawdudi”, *Islamic Studies*, vol. 43 (2004), pp. 247-272.
- STENBERG, Leif, *The Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*, Lund, Lunds Universitet, 1996.

Islámsky džihád v Palestíne

(arab. *al-Džihád al-islámí fí Fialsatín*) bol založený okolo r. 1980 zástancami „priamej akcie“, t. j. ozbrojených prepádov, pod vedením Fathí aš-Šiqáqího (1951-1995), predovšetkým jeho ozbrojené krídlo Falangy Jeruzalema (arab. *Sirájá al-Quds*). Dnešný Islámsky džihád pri svojom založení ešte zďaleka nebolo jednotné hnutie. Vzniklo z rôznych menších skupín, ktoré spočiatku nepôsobili pod centrálnym vedením. Pod označením Islámsky džihád vystúpili v palestínskom kontexte tri skupiny:

(1) Prvú založili najmä palestínski študenti, ktorí študovali v 60. a 70. rokoch na rôznych egyptských univerzitách: [°]Abd al-[°]Azíz [°]Awda (1950-), Nafídz [°]Azzám, Bašír Náfí, Ramadán [°]Abdalláh Šalláh (1958-), Sámí al-[°]Arján a už spomínaný Fathí aš-Šiqáqí. Títo sa počas svojich študentských rokov usilovne venovali aj štúdiu „klasikov“ moderných islámskych mysliteľov, hlavne dielam Džamál ad-Dín al-Afgáního, Hasana al-Banná, Sajjida Qutba, [°]Izz ad-Dín al-Qassáma, ako aj – v sunnitskom kontexte pomerne ojedinele - spisom ši'itských teoretikov, predovšetkým Muhammad Báqir as-Sadra a [°]Alího Šarí[°]atího. Bol to

práve vplyv týchto ší'itských islámských mysliteľov a výrazný vplyv islámskej revolúcie v r. 1979, ktoré aktivistov neskoršieho Islámskeho *džihádu* v Palestíne značne poznamenali a priviedli k založeniu od *Hamásu* odlišnej politickej platformy. Šiqáqí a °Awda po svojom návrate z Egypta do rodnej Gazy v r. 1981 založili v utečeneckom tábore Džabálíjáh hnutie, ktoré bolo silne centralizované okolo Šiqáqího osoby ako politického a okolo °Awdu ako „duchovného“ vodcu, pričom obaja mali na to organizačné schopnosti aj potrebnú charizmu. Činnosť hnutia sa sústredila okolo mešity *al-Qassám*, kde °Awda pôsobil ako *imám* a kazateľ. Popri už vyššie spomínaných hnutiach sa začali angažovať Muhammad al-Hindí, Sajjid Hasan Baraka, Sulajmán °Awda, Zijád Nachla, Chálid Diáb a iní. Z tejto skupiny sa vyvinulo súčasné Hnutie Islámský *džihád* v Palestíne.

(2) Druhá skupina vznikla na Západnom brehu a v Jordánsku. Tento Islámský *džihád* založili v r. 1978 šejk Asad Bujjúd at-Tamímí (1923-1998), pôvodom z Hebronu, v spolupráci s kľúčovými aktivistami skupiny Ahmadom Muhannom a Ibráhímom Sarbálom. Tamímí, aby zdôraznil oslobodenie Jeruzalema ako svoj hlavný cieľ, premenoval v r. 1989 svoje hnutie na Islámsky *džihád* – Posvätný dom (arab. *Džihád al-islámí* – *Bajt al-Maqdis*). Táto frakcia hnutia, najmä jeho vodca, mala veľmi úzke kontakty s Jásirom °Arafátom, vo veľkej miere kooperovala s *Fatahom* a slúžila ako alternatívna platforma pre islámsky založených aktivistov °Arafátovho hnutia. Tamímího výrazne inšpirovali myšlienky *ájatolláha* Chomejního a iránska revolúcia, čo považoval za model pre riešenie palestínskeho problému. Operoval najmä z Libanonu, Iraku a Jordánska a neraz sa dostal do konfliktu s príslušnými režimami, bol vyhostený Saddámom Husajnom a napokon sa usadil v Ammáně, ale ani jeho tamajšie osudy neboli celkom priaznivé, jordánske úrady ho niekoľkokrát zatkli a vypočúvali. Po jeho smrti sa skupina rozpadla.

(3) Tretia frakcia, ktorá sa formovala pod názvom Falangy islámskeho *džihádu* (arab. *Sarájá al-džihád al-islámí*), si svojich členov získala najmä z radov bývalých bojovníkov *Fatahu* v južnom Libanone, ktorí predtým pôsobili v Marxistických študentských brigádach, no neskôr našli v isláme vhodnú bojovú ideológiu. Najdôležitejší aktivisti frakcie boli Muhammad Bachís (Abú Hasan Qásim) a Muhammad Sultán at-Tamímí (Hamdí), na ideologické smerovanie hnutia mal veľký vplyv palestínsky mysliteľ Munír Šafíq, kresťanský konvertita na islám a bývalý maoista. Skupina fungovala pomerne krátko od r. 1984-1985 do r. 1988, keď boli izraelským Mosadom vo februári na Cypre zavraždení jeho hlavní aktivisti.

Dodnes funguje len Šiqáqím založená frakcia z príslušníkov ďalších dvoch skupín, ktoré vystupovali pod podobným názvom, ale nie mnohí prešli do hnutia, alebo sa prípadne

integrovali do iných palestínskych hnutí. Islámsky *džihád* reprezentuje predovšetkým popri *Hamáse* „inú islámsku alternatívu“ na palestínskej scéne. Hlavným ideologickým cieľom hnutia je založenie islámskeho štátu: Palestíny, ktorá je podľa ideológie hnutia hlavným ťažiskom arabského a islámskeho sveta a najmä ozbrojeného džihádu od doby križiakov až dodnes. V isláme pritom vidia „osloboditeľské náboženstvo“ (arab. *díjánát taharrur*) a svoje ciele hnutie hodlalo dosiahnuť metódou ozbrojeného *džihádu*. To by ešte nebolo veľmi odlišné od ideológie *Hamásu*, no na rozdiel od hlavného islámskeho hnutia, Islámsky *džihád* uznáva plnú legitimitu „národných“ palestínskych hnutí (arab. *harakát qawmíja*), spoluprácu s nimi, a to pragmaticky s cieľom oslobodiť Palestínu spolu s nimi, skrátka: „najprv slobodnú a potom islámsku Palestínu“. Pri svojom založení tvorili sociálnu základňu hnutia mladí, dobre vzdelaní – spravidla v prírodných a technických odboroch – muži zo stredných vrstiev, ktorí sa videli ako nová generácia, schopná priniesť islámsku zmenu.

K rozšíreniu svojej ideológie aj organizačnej siete v prvej polovici 80. rokov vydalo hnutie mnohé pamflety a periodiká a aktivisti Islámskeho *džihádu* podnikli mnohé propagačné výjazdy do veľkých miest na Západnom brehu (Ramalláh, Hebron, Nábľus). Hnutie sa tiež snažilo o založenie svojich ozbrojených frakcií, ktoré sa v r. 1984 sformovali pod názvom Brigády islámskeho džihádu (arab. *Sarájá al-džihád al-islámí*) pod vedením bývalých aktivistov *Fatahu* Bassáma Sultána, Gházího al-Husajního a Muníra Šafíqa. V období 1984-1987 hnutie operovalo v rámci OOP v spolupráci s ostatnými palestínskymi frakciami, no po vypuknutí prvej *intifády* sa jeho operatívne centrum postupne posúvalo smerom do Libanonu a do Sýrie. Čiastočne to súviselo s uväznením (°Awda: apríl 1985 až marec 1986, znovu november 1987 až apríl 1988, v marci 1986 Šiqáqí, a mnohí ďalší členovia hnutia) a následným vyhostením (do Libanonu, °Awda v apríli a Šiqáqí v auguste r. 1988) kľúčových aktivistov hnutia izraelskými úradmi, ako aj postupne vznikajúcim napätím medzi Islámskym *džihádom*, *Hamásom*, *Fatahom* a inými palestínskymi frakciami. Na palestínskom území zostala len druhá línia aktivistov hnutia a ani tá nie veľmi dlho, v r. 1992 totiž došlo k masívnemu vyhosteniu 50 aktivistov Islámskeho *džihádu* a zároveň 350 aktivistov *Hamásu* do Libanonu. Zásadnou ranou pre hnutie bolo zavraždenie Fathí aš-Šiqáqího na Malte agentmi Mosadu v októbri 1995. Hnutie bolo silne centralizované okolo jeho osoby a nový vodca Ramadán °Abdulláh Šalláh už zďaleka nedosahoval jeho kvality. Znamenalo to značné oslabenie hnutia, opustili ho dokonca aj niektorí jeho starí aktivisti. Šalláh a vedenie hnutia svoje pôsobenie už plne presmerovali do Damasku a na palestínskych územiach zostali najmä len operatívne bunky hnutia. Tie až do začiatku *al-Aqsá intifády* boli v neustálom konflikte PNA a našli svoje nové pole uplatnenia až po 28. septembri r. 2000, kedy sa znovu rozpútal

otvorený ozbrojený konflikt medzi Izraelom a Palestíncami. Hnutie i jeho ozbrojená frakcia nesú zodpovednosť za množstvo útokov z obdobia *al-Aqsá intifády* a po nej. Hnutie odmietlo mierový proces a nepodieľalo sa ani na voľbách či iných politických demokratizačných procesoch. Dodnes preferuje metódu ozbrojeného boja ako jedinej legitímnej cesty odboja. Islámsky *džihád* operuje s pomerne úzkou členskou základňou, rádovo niekoľko sto členov a niekoľko tisíc sympatizantov. Popri Gaze má hnutie podporu hlavne v Hebrone a v Džaníne.

ABU AMR, Ziad, *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza. Muslim Brotherhood and Islamic Jihad*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.

ALEXANDER, Yonah, *Palestinian Religious Terrorism: Hamas and Islamic Jihad*, Ardsley – New York, Transnational Publishers, 2002.

HATINA, Meir (), *Islam and Salvation in Palestine: The Islamic Jihad Movement*, Syracuse, Syracuse University Press, 2001.

MENDEL, Miloš (2000), *Náboženství v boji o Palestinu. Judaismus, islám a křesťanství jako ideologie etnického konfliktu*, Brno, Atlantis.

islámsky kreacionizmus

Darwinova evolučná teória sa dostala do arabského a islámskeho sveta pomerne skoro a je treba povedať, že sa jej dostalo rôzneho, v zásade nie príliš vreľého priatia, čo bolo spôsobené okrem iného hlavne tým, že na rozdiel od historického vývoja, aký prebehol v Európe a viedol k rozluke štátu od náboženstva a sekularizácii spoločnosti, v islámskom prostredí neboli badateľné podobné procesy a keď tak, potom najmä pod tlakom kolonializmu. Boli síce od prvej štvrtiny 20. stor. určité snahy o takúto rozlučku islámu a štátu, spravidla spojené s nejakou nacionalistickou ideológiou, no tie viedli maximálne k nejakým polovičným riešeniam, alebo častejšie k vyostreniu – v mnohých prípadoch dodnes trvajúcej – konfrontácie medzi daným režimom a radikálne zmýšľajúcimi islámskymi hnutiami.

Kolískou islámskeho kreacionizmu je Turecko. Je to možno paradoxné, že práve v tejto muslimskej krajine, ktorá sa najvýraznejšie a deklaratívne hlási k uplatneniu sekularizácie a laicizmu sa ujalo učenie „vedeckého“ kreacionizmu, je to však paradoxom len na prvý pohľad. Kreacionizmus je totiž práve hnutím vyvolaným hlavne sekularizáciou, naviac keď tento proces prebehol tak náhle, násilne a riadene „z hora“ ako to bolo v Turecku. „Islámska reakcia“ na turecký laicizmus sa v plnej sile prejavila na konci 70. a na začiatku 80. rokov. Turecký kreacionizmus bolo silne spätý s islámskou politickou scénou v krajine. Prvá výrazne islámska strana, Strana národného poriadku (*Milli Nizam Partisi*) pod vedením Necmettina Erbakana existovala síce len krátko (1969-1970), no Erbakan čoskoro založil Stranu národnej záchrany (*Millî Selamet Partisi*), ktorá pôsobila v rokoch 1972-1980. Kreacionizmus

v tureckom verejnom živote sa výrazne objavil za pôsobenia ďalšej Erbakanovej strany, Strany prosperity (*Refah Partisi*), založenej v r. 1983. Práve začiatkom 80. rokov sa objavila na scéne tzv. turecko-islámska syntéza (*Türk-İslam Sentezi*) spojená s menom premiéra Turguta Özala. Özal, opierajúc sa o islamistov a súfijské bratstvo (*taríqa*) *Nakşibendije*, presadzoval spojenie islámu s kemalistickou ideológiou. Bol to minister školstva Özalovej vlády Vehbi Dinçerler, ktorý v r. 1985 po údajnej konzultácii s ICR a v spolupráci s niektorými tureckými anti-evolucionistami napr. Ademem Tatlim a Ubeydullahom Küçükom, presadil zmenu učebníc, v ktorých sa kreacionizmus objavil ako alternatíva teórie evolúcie, ktorú Küçük v úvode učebnice biológie označil dokonca za „démonickú hypotézu“. Tieto učebnice boli v platnosti do r. 1998, kedy po nástupe vlády sociálneho demokrata Bülenta Ecevita kapitoly o Darwinovi a Lamarckovi boli revidované.

Turecký kreacionizmus dosiahol svojho veľkého víťazstva v r. 1990 založením Nadácie vedeckého výskumu (*Bilim Araştırma Vakfı*), skrátene BAV, so sídlom v Istanbule. Bola to obdoba americkej ICR a založila ju skupina mladých islámskych intelektuálov pod vedením doterajšieho čestného predsedu BAV, Adnana Oktara. Oktar, označovaný na webových stránkach BAV za „nábožensko-demokratického“, či na vlastných stránkach za „prominentného tureckého intelektuála“, vyštudoval filozofiu na Univerzite Minara Sinana v Istanbule, kde v r. 1979 „začal aj svoj intelektuálny boj“. Podľa názoru niektorých sekulárnych tureckých denníkov (*Hürriyet, Cumhuriyet*) aj tureckých evolucionistov, BAV a Oktar sú v úzkom spojení s Necmettinom Erbakanom a/alebo s predstaviteľom tureckého politického islámu Fethullahom Gülenom, ktorý je tiež naklonený k myšlienke kreacionizmu. Aj očividne hojné, no svojim pôvodom nejasné finančné prostriedky BAV prichádzajú zrejme z týchto zdrojov.

DANNER, Victor, “Western Evolutionism in the Muslim World”, *American Journal of the Islamic Social Science*, vol. (1991), pp. 67-82.

SAYIN, Ümit & KENCE, Aykut, “Islamic Scientific Creationism: A New Challenge in Turkey”, *Reports of the National Center for Science Education*, vol. 19 (1999), pp. 18-20, 25-29.

Jásín, Ahmad (1936-2004)

Vodca a zakladateľ hnutia *Hamás*, palestínsky učiteľ zo stredoroľníckej rodiny, pôvodom z dediny Džura neďaleko Aškelonu. *Hamás* je „jeho organizáciou“, ktorú postupne budoval podľa vlastných predstáv. V dobe vzniku štátu Izrael Ahmad Jásín mal dvanásť rokov a udalosti *Nakby* ho hlboko poznačili. Potom, čo na jar r. 1949 spolu so svojou rodinou

opustil rodnú dedinu, začal žiť neľahkým životom mladíkov z utečeneckých táborov v Gaze. Prítil k tým, ktorí tvrdili, že jedinou prijateľnou alternatívou pre oslobodenie Palestíny je cesta islámskej obrody. Často navštevoval mešity, kde pod vedením prvej generácie palestínskych Muslimských bratov študoval učenie klasikov islámskeho fundamentalizmu, predovšetkým Hasana al-Banná. Bol silne poznamenaný agitáciou a propagandou niektorých svojich učiteľov (akým bol napr. Muhammad Mahmúd aš-Šawwá), ktorí podobne ako mladý Jásín videli jediné východisko v radikálnom náboženskom riešení palestínskeho problému. Pod ich vplyvom začal tiež navštevovať Spoločenstvo Božej jednoty (arab. *Džam'ijat at-tawhíd*), vzdelávací krúžok, kde dochádzalo k pravidelným diskusiám frustrovaných mladíkov z utečeneckých táborov o aktuálnych politických, sociálnych a náboženských problémoch a o ich možných riešeniach.

Keď mal Jásín šesťnásť, na hodine telesnej výchovy nešťastne spadol a poranil si chrbticu, čo spôsobilo jeho čiastočné ochrnutie a to, že do svojej smrti zostal pripútaný na vozík. Paradoxne to len pridalo na jeho duchovnej aktivite a sám tvrdil, že jeho vážne zdravotné problémy len urýchlili jeho cestu k poznaniu Boha a utvrdili ho v presvedčení, že ako aj on sám, tak aj celý palestínsky ľud takto pykajú za svoj odklon od jedinej pravej „priamej cesty“ (arab. *as-sírat al-mustaqím*) islámu. Po prvej arabsko-izraelskej vojne sa Gaza dostala pod egyptskú nadvládu a búrlivý prevrat slobodných dôstojníkov prežil Jásín v nemocnici a po návrate domov ďalej pokračoval vo svojich aktivitách v bratstve. Po októbrovom neúspešnom atentáte na prezidenta Gamál 'Abd an-Násira v r. 1954 Muslimskí bratia boli postavení mimo zákon, čo však Jásínovi nezabránilo v ďalších aktivitách v hnutí. Po skončení štúdií sa stal učiteľom arabčiny, Koránu a vierouky v utečeneckom tábore Džabálíja v pásme Gazy. Tam ho zastihla ďalšia vlna represí a zatýkania v r. 1965, keď sa dostal aj on sám do väzenia. Slobodu mu priniesli paradoxne izraelské vojská, ktoré po tzv. šesťdňovej vojne 1967 obsadili aj Gazu.

V tomto období, presnejšie v r. 1973 bolo založené Islámske centrum (arab. *al-Madžma' al-islámí*), ktoré sa stalo hlavnou bázou skupiny okolo osoby šejka Jásína. Založenie centra dodalo Muslimskému bratstvu a aj osobe Ahmada Jásína značnú politickú a spoločenskú váhu. Okolo Islámskeho centra, i v r. 1978 založenej Islámskej univerzite (arab. *al-Džámí'a 'l-islámíja*) v Gaze sa vytvorila spoľahlivo fungujúca infraštruktúra. Takto vznikajúce nové štruktúry sa chovali až do predvečera *intifády* veľmi „nevinne“, v podstate ako alternatívna sociálna sieť. Prispel k tomu aj fakt, že v prvej polovici 70.-tych rokov sa islámske hnutia na palestínskych územiach tešili dokonca priamej podpore izraelských autorít, ktoré v nich videli potenciálny protipól Arafatovej OOP. Jásínova organizácia sa opierala najmä o sieť

mešít a modlitební. Tých nájdeme v r. 1967 v pásme Gazy 77, no na rapídny rozvoj organizácie nič nepoukazuje lepšie ako fakt, že ich počet do r. 1987 narástol na viac ako dvojnásobok. Jásín v týchto mešitách, ktoré jednu za druhou pravidelne navštevoval, prezentoval formou majstrovskou rétorikou napísaných piatkových prejavov (arab. *chutba*), svoje politické predstavy o islámskej budúcnosti Palestíny, ideálnej spoločnosti muslimov a podobných témach.

V predvečer vypuknutia *intifády* bol Ahmad Jásín pre svet neznámou osobou, v Gaze bol ale najuznávanejším politickým predstaviteľom, kazateľom, arbitrom miestnych sporov, človek s mimoriadnym mravným kreditom a bezbrehou dôverou miestneho obyvateľstva. Na konci r. 1987 bola situácia na palestínskych územiach už veľmi napätá, preto 9. decembra zvolal šejk Jásín hlavných predstaviteľov svojej siete, ktorí vyhlásili na 14. decembra generálny štrajk a ľudové povstanie (arab. *al-intifáda 'š-šá'bíja*). Stalo sa tak už v mene vtedy založeného Hnutia islámského odboja. Situácia *Hamásu* sa stala neuralgickým bodom najmä po mierových rozhovoroch v Osle a následnom podpísaní palestínsko-izraelskej mierovej dohody v r. 1994. *Hamás* aj šejk Jásín mierový proces odmietali a videli alternatívnu budúcnosť Palestíny ako islámskeho *waqfu* (náboženskej nadácie) na celom území bývalého britského mandátneho územia Palestína a s Jeruzalemom ako hlavným mestom.

Postavenie *Hamásu* a jeho „duchovného vodcu“ v období medzi dvomi *intifádami* bolo viac ako kontroverzné. Vlastná politická línia a nevyjasnené vzťahy *Hamásu* s OOP a hnutím Fatah, ako aj nadštandardné vzťahy Ahmad Jásína a Jásira Arafáta pretrvávali aj po skončení prvej *intifády*. Medzi peripetiami práve aktuálnej palestínskej politiky, útokov a protiútokov, v podmienkach prvej alebo druhej, *al-Aqsa intifády*, v pendlovaní Jásína medzi izraelským väzením (1989-1997) a domácou väzbou *Hamás* zachoval vlastnú islámskú politiku, ako aj naďalej významný vplyv hlavne v pásme Gazy. V tomto období sa Ahmad Jásín stal symbolom nekompromisného proti-izraelského odporu. Medzitým, v rámci výmeny väzňov po neúspešnom izraelskom atentáte na vodcu Politickej kancelárie *Hamásu* Chálida Maš'ála v jordánskom hlavnom meste v septembri r. 1997, sa aj Ahmad Jásín dostal na slobodu a novými silami sa ujal priameho vedenia svojho hnutia. *Hamás* sa v predvečer *al-Aqsa intifády* vo veľkej miere radikalizoval a hlavné ťažisko jeho činnosti prešlo z agitácie a charity na ozbrojený odpor, ktorý sa ale podstatne líšil od taktiky prvej *intifády*. Významnú úlohu začali hrať v stratégii hnutia „samovražedné atentáty“. Pochopiteľne nie za všetky tieto útoky bol zodpovedný *Hamás*, aj keď jeho podiel na nich bol jednoznačne majoritný a tiež to boli najmä predstavitelia tejto organizácie na čele so šejkom Jásínom, ktorí tieto „mučenícke operácie“ legitimovali. Následkom toho sa izraelská vláda rozhodla pre sériu tzv. cielených

likvidácií mnohých lídrov hnutia a „završením“ týchto útokov bolo zavraždenie Ahmada Jásína 22. marca 2004 po rannej modlitbe.

Po svojej „mučeníckej smrti“ sa Jásín stal všeobecným národným aj náboženským symbolom, ako aj zárukou a vzorom pre tie najširšie vrstvy Palestínčanov a to zďaleka nielen palestínskych islámskych aktivistov. Jeho posmrtný kult, ako aj jeho postavenie ešte počas života zjednocujú a syntetizujú široké spektrum rozdielnych a neraz aj v iných kontextoch protichodných prvkov, typické pre politického a „duchovného“ vodcu, islámskeho aktivistu, mystického šejka, „svätého muža“, človeka, ktorý má božie požehnanie (arab. *baraka*), radikálneho islámskeho kazateľa alebo charismatického „otca vlasti“. Dáva mu to unikátne postavenie v novodobých palestínskych dejinách, ktoré by bolo možné porovnať s postavením napr. niektorých legendárnych islámskych osobností z ranného obdobia alebo niektorých „národných svätcov-bojovníkov“ v kresťanskej tradícii.

ABU-AMR, Ziad, „Shaykh Ahmad Yasin and the Origins of Hamas“, In: APPELBY, R. Scott (ed.), *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East*, Chicago, University of Chicago Press 1997, pp. 225-256.

HROUB, Khaled, *Hamas - Political Thought and Practice*, Institute for Palestine, Studies Washington, 2000.

JENSEN, Michael Irving, *The Political Ideology of Hamas: A Grassroots Perspective*, London - New York, I.B.Tauris, 2009.

KOVÁCS, Attila, „Život, smrť a nesmrteľnosť Ahmada Jásína: mučeník, svätec, mystik, terorista?“, In: KOŽIAK, Rastislav & NEMEŠ, Jaroslav (eds.), *Svätec a jeho funkcie v spoločnosti*, vol. 2, Bratislava, Chronos, 2006, pp. 261-274.

MENDEL, Miloš, *Náboženství v boji o Palestinu. Judaismus, islám a křesťanství jako ideologie etnického konfliktu*, Brno, Atlantis, 2000.

Jeruzalem

(arab. *al-Quds*) je po Mekke a Medine tretím najposvätejším mestom islámu. Je integrálnou súčasťou islámskeho kultúrneho a náboženského dedičstva a táto jeho pozícia vychádza priamo z Muhammadovej tradície. Jednak Jeruzalem bol prvou *qiblou* (arab. smer modlitby) islámu od vystúpenia Proroka až do r. 2 po *hidžre* (arab. odchod, exil), a najmä muslimská tradícia spája Muhammadovu „zázračnú nočnú cestu a vystúpenie do nebies“ (arab. *al-isrá' wa 'l-mir'ádž*), Prorok vykonal túto „cestu“ z mekkánskeho *haramu* (arab. posvätný okrsk) do „veľmi vzdialenej mešity“ (arab. *al-masdzhid al-aqsá*) (Korán 17:1) na chrbte bájneho Buráqa a v zapätí vystúpil zo skaly (dnes v Skalnom dóme) do nebies a ešte za tú noc sa vrátil do Mekky. V tomto príbehu zmienenú „veľmi vzdialenú mešitu“ islámska tradícia väčšinou identifikuje s mešitou *al-Aqsá* v Jeruzaleme a mimo iné práve tento kontext dáva Jeruzalemu tretie miesto medzi posvätnými mestami islámu. No ranná islámska tradícia lokalizovala

„veľmi vzdialenú mešitu“ nie vždy do Jeruzalema, ale občas „niekam do neba“, čo úzko súviselo s eschatologickou podobou prvotnej muslimskej *ummy*. Jeruzalem v prvotnej islámskej tradícii bol najčastejšie spomínaný ako *Bajt al-maqdis* (arab. Posvätný dom), čo úzko súviselo s tou úlohou ktoré posudzuje islám mestu na konci vekov.

Jeruzalem sa tešil zvlášť veľkej obľube umájjovcov, ktorí vládli islámskemu impériu z blízkeho Damasku. Aj s pomedzi nich mimoriadnu úlohu v dejinách mesta zohral kalif °Abd al-Malik, ktorý je staviteľom Skalného dómu (arab. *Qubbat as-sachrá*). Táto v islámskom kontexte ako architektonicky tak aj ideologicky jedinečná budova bola vždy a je aj dnes najvýznamnejšou muslimskou doménou a symbolom Jeruzalema. Dlhé roky sa viedli odborné debaty o zámeroch staviteľa ako aj o pôvodnej funkcii či poslaní Skalného dómu, no napokon prevládol názor, ktorý stavbu charakterizoval ako vizuálnu deklaráciu náboženskej a kultúrnej legitimacy islámu v meste v ktorej kresťanstvo a židovstvo dlhodobo prevažovali. Skalný dóm svojou polohou, pompou a charakterom vznikol aby zaistil v meste vtedy (na konci 7. stor.) novej a pomerne slabej muslimskej komunite dôstojnú a adekvátnu pozíciu. Na prelome 7. a 8. stor. sa začína vytvárať okolo mešity *al-Aqsá'* a Skalného dómu muslimský „Posvätný okrsk“ (arab. *Harám aš-šaríf*), ktorý je dodnes srdcom islámskeho Jeruzalema. V muslimskej tradícii však ešte chvíľu trvalo kým „veľmi vzdialená mešita“ spomínaná v Koráne sa stala jednoznačne identickou jeruzalemskou mešitou *al-Aqsá'*.

Jeruzalem získal v priebehu svojich neraz zložitých dejín pre muslimov a Arabov výrazne symbolickú politickú úlohu. De- a rekonštruované dejiny a táto politická symbolická úloha dostali kľúčovú úlohu v ideologických konštrukciách ako arabského (neskôr aj palestínskeho) nacionalizmu tak aj rôznych reformistických či fundamentalistických islámskych hnutí. Táto pozícia sa zvlášť posilnila potom čo v dôsledku snahy sionistického hnutia a historickej kataklizmy *šoá* vznikol štát Izrael a súčasne aj ten zložitý systém problémov a stretov čo nazývame izraelsko-palestínskym konfliktom. Už v dobe britského mandátu sa vytvorili tie moderné kliše a modely, ktoré dodnes v zásade dotvárajú vnímanie Jeruzalema palestínskymi hnutiami a frakciami. Moderné vnímanie a interpretácia sa síce v detailoch líšila napr. v podaní veľkého *mufího* Hádždž Amína al-Husajního či arabských nacionalistov. Práve v období najväčšieho rozkvetu arabského nacionalizmu v 50. až 70.-tých rokoch 20. stor. sa s rozšírením elektronických médií (najmä rozhlasu a kaziet) Jeruzalem zažil svoj debut aj v populárnej vizuálnej či hudobnej produkcii.

„Islámsky obrat“ konca 70.-tých rokov dal politickej interpretácii Jeruzalema nový impulz. Síce aj Jeruzalem nacionalistov zostal posvätným miestom islámu ale islámske a islamistické hnutia operovali s výrazne odlišným obrazom Jeruzalema ako sme to videli v prípade

arabského nacionalizmu. Aj keď islámske hnutia operovali pri vytváraní svojho obrazu Jeruzalema neraz s tými istými symbolmi (napr. Skalný dóm) či osobami (napr. Saláh ad-Dín) v ich interpretácii kládli dôraz inam, napr. na ich islámsku nie arabskú či inú identitu a tak aj celkový obraz o Jeruzaleme sa výrazne islamizoval. To čo priniesla radikálna islámska reinterpretácia mesta bola originálna a nová eschatologická a apokalyptická úloha prisudzovaná Jeruzalemu. V tomto novom kontexte na konci vekov Jeruzalemu sa dostáva na rovnako dôležité miesto v isláme aké majú Mekka či Medina, ba v mnohých dokonca Jeruzalem v tomto časovom období „na konci vekov“ prevyšuje aj tieto najsvätejšie miesta. V tomto kontexte sa podstata Jeruzalem veľmi výrazne „islamizuje“ a na jeho osudoch záleží aj osud celej muslimskej komunity. Jeruzalem sa stáva takto muslimským mestom *par excellence* a jeho prostredníctvom táto „svätosť“ prechádza na celú Palestínu, ktorá sa tak stáva „islámskou svätou zemou“. Tento proces charakterizuje zďaleka nielen palestínske islámske hnutia a jeho dopad je veľmi výrazný aj v globálnom islamistickom kontexte. A keď sa vydáme na tejto myšlienkovvej ose opačným smerom tak je zrejmé, že ako celá Palestína je symbolicky zameniteľná Jeruzalemom tak je Jeruzalem zameniteľný mešitou *al-Aqsá* a ešte výraznejšie so Skalným dómom.

Jedným z najvýraznejších prejavov dôležitosti Jeruzalema v súčasnej radikálnej islámskej ideológii je tzv. Deň Jeruzalema (arab. *Jawm al-Quds*). Tento deň islámskej solidarity bol ustanovený *ájtolláhom* Chomejním ešte v r. 1979 a pripomína sa vždy v posledný piatok pôstneho mesiaca *ramadán*. Konajú sa vtedy veľkolepé pochody a demonštrácie nielen v Iráne, ale najmä v krajinách so silnou šírčitskou komunitou, akými sú napr. Libanon (*Hizballáh*) či Bahrajn, ale aj v USA, v Nemecku či v Londýne, kde sa pravidelne uskutoční jeden z najväčších pochodov tohto druhu na svete.

- DUMPER, Michael, *The Politics of Sacred Space: The Old City of Jerusalem in the Middle East Conflict*, Boulder – London, Lynne Rienner Publishers, 2002.
- KHAN, M. A. Muqtedar, *Jihad for Jerusalem: Identity and Strategy in International Relations*, Westport – London, Greenwood Press, 2004.
- MENDEL, Miloš, *Náboženství v boji o Palestinu. Judaismus, islám a křesťanství jako ideologie etnického konfliktu*, Brno, Atlantis, 2000.
- REITER, Yitzhak, *Jerusalem and Its Role in Islamic Solidarity*, New York, Palgrave Macmillan, 2008.

kalif a kalifát

Osoba kalifa (arab. *chalífa*) a inštitúcia kalifátu (arab. *chiláfa*) sprevádzali muslimov ako najvyššia forma nábožensko-politickej autority a ideál vodcovstva po celých štrnásť storočí

dejín islámu. No základná koncepcia kalifátu, ako aj súbor podmienok a postupov platných pre jeho fungovanie, v podobe viac-menej kompaktnej ideologickej konštrukcie boli sformulované až tri storočia po vzniku tejto inštitúcie.

Prorok Muhammad nezanechal za sebou žiadny politický testament a ani iné jednoznačné inštrukcie týkajúce sa nábožensko-politického vedenia *ummy*. Túto absenciu len čiastočne nahradili miesta Koránu, ktoré v rôznych kontextoch a často nie príliš jasne formulovali názory o „námestníkoch“ či „nástupcoch“. Výrazy označujúce nástupníctvo a námestníka sa síce objavujú v Koráne niekoľkokrát, ale uvedené verše by sa dali vyložiť v kontexte skôr ako zásadné nástupnícke pravidlá platné pre prorocstvo, resp. pre jednotlivé generácie ľudí a nie pre kalifov po ukončení prorocstva.

Určitú pozornosť si zaslúži aj sémantika a vývoj samotného výrazu *chalífa* (arab. kalif) v peripetiách dejín islámu. Celý titul v dobe jeho vzniku znie: *chalífat rasúl Alláh*, „námestník Posla Božieho“. „Správne vedení“ kalifovia používajú práve tento titul, prípadne po [°]Umarovi označenie *amír al-mu'minín* (veliteľ / knieža veriacich, resp. pravoverných). Raní kalifovia, aj keď formálne vládli skromným titulom *chalífat rasúl Alláh*, vystupovali ako *vicarius Dei*, a opierali tak svoju autoritu vedľa Muhammadovej osoby aj o inú autoritu, delegovanú na vyššej úrovni, odvodenú od božej suverenity.

Prvý z *rašídún*, Abú Bakr bol vybraný („výber“, arab. *ichtijár*) do čela *ummy* malou vplyvnou skupinou. Jeho voľbu nasledovala prísaha vernosti a poslušnosti (arab. *baġa*) najprv mekkánskych a potom aj medínskych muslimov. Táto prísaha slúžila ako vzor aj pri nástupe nasledujúcich kalifov do funkcie. A zásada, že kalif by mal pochádzať z kmeňa *Qurajš* sa odvodzuje tiež od zvolenia Abú Bakra. Kalif sa stal ako politickým vodcom, tak aj *imámom* náboženskej pospolitosti (arab. *milla*). Funkciu *imáma* Abú Bakr vykonával ostatne aj počas života Mohameda, keď v prípadoch jeho neprítomnosti viedol modlitbu. Obdobným spôsobom ako Abú Bakr bol zvolený kalifom aj [°]Umar al-Chattáb. Situácia pri výbere tretieho kalifa bola od predošlých značne odlišná. [°]Umar totiž, aby zabránil uplatneniu dynastického princípu, vymenoval šesťčlennú konzultačnú radu (arab. *madžlis aš-šúrá*) z najväznejších muslimov, ktorá si mala vybrať nového kalifa na základe konsenzu (arab. *idžmá'*). Stal sa ním [°]Uthmán b. [°]Affán, ktorý po svojom zvolení zložil prísahu (arab. *ġahd*), že spoločenstvo muslimov povedie v duchu Muhammadovho odkazu. Jeho vládnutie sa tradične delí na šesť rokov prosperity a šesť rokov občianskej vojny medzi [°]alíovcami a klanom *Banú Umájja*, z ktorého tretí kalif pochádzal. Boje sa skončili [°]Uthmánovým zavraždením a nástupom [°]Alího, ktorí sa stal posledným *rašídí* kalifom. Neznamenalo to však obnovenie narušenej islámskej jednoty a koniec rozkolu / „schizmy“ (arab. *fitna*). Boje pokračovali ďalej medzi

umájšovcami, ^oalfovami a skupinou radikálnych nespokojencov, cháridšovcami, ktorí v kritickej chvíli odišli z ^oAlího tábora. Rozdielnosť názorov v otázke nábožensko-politického vodcovstva, ktorá stála pri vzniku týchto prvotných muslimských frakcií, rozdeľuje islám dodnes. Krátke obdobie vlády prvých štyroch „pravoverných“ / „správne vedených“ / „ortodoxných“ kalifov (arab. *chulafá' ar-rašídún*), sa všeobecne chápe ako priame pokračovanie Muhammadovej vlády: obdobie „prorockého kalifátu“ (arab. *chiláfal an-nubuwwa*). V teoretických debatách o koncepcii kalifátu v „klasickom“ islámskom období sa dajú rozoznať dva paralelné prístupy, ktoré medzi sebou vykazujú určité podobnosti, no nespojili sa v spoločné a jednotné stanovisko.

podľa al-Fárábího

Prvá vývojová línia teórie kalifátu je úzko spojená s rozkvetom islámskej filozofie (arab. *falsafa*), voľne nadväzujúcej na antickú filozofickú tradíciu a vrcholila v pôsobení racionalistov hnutia *mu^otazily* v 9. stor. Predstavy muslimských filozofov o kalifovi / *imámovi* boli súčasťou koncepcií a debát smerujúcich k vypracovaniu teórie ideálneho štátu a vládcu podľa vzoru Platóna a Aristotela. Politické koncepcie *falsafy* boli úzko spojené a podporované niektorými kalifami (napr.: ^oAbd Alláh b. ar-Rašíd al-Ma'mún, vládol 813-833), ktorí tak často konali z pragmatických dôvodov, totižto v politických koncepciách niektorých filozofov našli pevnú oporu pri upevňovaní svojej centrálnej moci, alebo tiež nachádzali pevné argumenty proti opozičným názorom niektorých islámskych učencov, častých kritikov kalifskej moci.

Vrchol filozoficko-teoretických konštrukcií o kalifáte v období „klasického“ islamu je spojený s menom a činnosťou Abú Nasr Muhammad b. Tarchán al-Fárábího. Vo svojich dielach ukazuje al-Fárábí filozofický ideál muslimského vládnutia a vládcu. V jeho poňatí kalif / *imám* je predovšetkým vládcom-filozofom a hlavou štátu (arab. *ra'ís*), ktorý síce nepostráda ani iné („islámske“) cnosti, no štát (arab. *madína*, chápaná ako grécky *polis*) vedie podľa racionálnych zásad ako popredný filozof a znalec vied (arab. *ulúm* sing. *ilm*). Obec zvolí svojho vodcu pomocou voľného výberu (arab. *ichtijár*) a jediným skutočným indikátorom legitímnosti tejto voľby je žiadaný ideálny stav *ummy*, ktorý al-Fárábí definuje ako „šťastie“ (arab. *sa'áda*).

podľa al-Máwardí

Druhý smer vývoja, pokiaľ ide o koncepcie kalifátu, sa formoval na pôde „islámskej ortodoxie“, ktorá stála v opozícii k *falsafe*, vychádzajúc z právnicko-náboženských stanovísk.

Boli to poprední nábožensko-právni znalci. Tí sa postavili proti racionalizmu *falsafy* (ale aj proti mystike) a sformulovali základnú sunnitskú doktrínu, ktorá potom určovala podobu islámskeho myslenia, aj predstavy o nábožensko-politickom vodcovstve, po celé stáročia. Najvýznamnejší z týchto zakladateľov sunnitskej koncepcie kalifátu boli šáfi'íovskí *faqíh* Abú 'l-Hasan 'Alí b. Muhammad al-Máwardí (zomr. 058 n.l.).

al-Máwardího zásadné dielo k problematike, ktoré je zároveň prvým uceleným výkladom o kalifáte, je „Kniha o zásadách vlády“, ktoré vzniklo na dvore 'abbásovských kalifov. Došlo k tomu v situácii, keď bolo potrebné posilniť a legitimizovať postavenie oslabených sunnitských kalifov a kalifátu voči ich silným poručníkom / vezírom (arab. *wazír*, plur. *wuzará'*), ktorí sa titulovali ako „knieža kniežat“ (*amír al-umará'*). al-Máwardího dielo sa drží dvoch zásad:

(a) podložiť a posilniť autoritu 'abbásovských kalifov / *imámov* a

(b) potvrdiť mocenské *status quo* a integrovať vezírsky úrad do koncepcie kalifátu.

al-Máwardí prvý podnet rieši hneď v prvej kapitole svojho diela, zatiaľ čo v druhej časti svojho traktátu rieši otázku prenesenia určitých právomocí (politicko-vojenského charakteru) na vezíra / sultána / *amíra*. Tretia, záverečná kapitola sa venuje už konkrétnej podobe sultánskej vlády, t.j. otázke ako má „knieža kniežat“ (arab. *amír al-umará'*) zaobchádzať s vojensko-politickou mocou, ktorú mu zveril do rúk kalif / *imám*. al-Máwardího koncepcia síce nepriniesla nijaký zásadný prevrat v prístupe sunnitských '*ulamá'* k problematike, no tým, že zhrnula už existujúce teórie a predstavy o nábožensko-politickom vodcovstve v podmienkach kalifátu, jej zásady sa stali jadrom štátoprávnej syntézy sunnitskej „ortodoxie“. Autorovi a jeho dielu sa dostalo značnej váhy a vplyvu, silne poznačil ďalšie generácie sunnitských učencov v otázkach koncepcie kalifátu / *imámmátu*.

V chápaní sunnitských *fuqahá'* je kalifát, presnejšie jeho udržiavanie (v prípade absencie nastolenie), náboženskou povinnosťou (arab. *fard kifája*) každého muslima. Základom kalifátu je Bohom zjavená *šar'á*. Prvou zásadnou otázkou je určiť kritériá toho, kto a za akých podmienok sa môže stať kalifom muslimskej *ummy*. Kritérií je celkom sedem. Kandidát musí byť:

(1) Muslim.

(2) Muž.

(3) Musí mať dôkladné znalosti islámu. Podľa niektorých teoretikov musí byť *mudžtahidom*, teda schopný vyniesť samostatný ortiel s použitím *idžtihádu* (vlastného úsudku) v sporných otázkach islámu.

(4) Musí byť spravodlivý, udatný, dobrých mravov a pravdovravný. Musí byť tiež slobodný (nemôže byť otrokom).

(5) Musí byť fyzicky a psychicky zdravý, nemôže byť nijakým spôsobom hendikepovaný.

(6) Mal by mať politické, vojenské a administratívne skúsenosti.

(7) Musí pochádzať z kmeňa *Qurajš*.

V poslednom bode ale nevládne zhoda. al-Máwardího stanovisko sa opiera o niekoľko *hadíthov* ako aj o argument, že aj prvý kalif Abú Bakr bol *qurajší*. Iný muslimský učenec Abú Bakr al-Baqillání (zomr. 1013) ale tvrdí, že kalif by mal byť z muslimskej väčšiny, odvoláva sa pritom aj na autoritu Abú Hanífu (zomr. 767 n.l.), ktorý zastáva majoritný princíp so zdôvodnením, že to uľahčuje pre „radových“ muslimov akceptovať a nasledovať *imáma*.

Druhá otázka znie: akým spôsobom by mal byť kalif zvolený? Tu sa ponúkajú tri možnosti:

(1) Výber (arab. *ichtijár*), pričom nástrojom takéhoto aktu by mala byť *madžlis aš-šúrá* (arab. „konzultačná rada“), zostavená z popredných členov *ummy*: *ahl al-hall wa 'l-'aql* (arab. „tí čo spájajú a rozväzujú“). al-Máwardí ešte uvádza, že v prípade absencie *madžlis aš-šúrá* a kalifa zároveň, by sa mala rozdeliť *umma* na dve časti, pričom by prvá skupina tvorila radu, zatiaľ čo v druhej by boli kandidáti na post kalifa.

(2) Úradujúci kalif môže tiež vymenovať svojho nástupcu s výhradou, že jeho výber bude následne schválený *ummou*, a v prípade odmietnutia, t.j., keď nie je potvrdený kalif úradne prisahou vernosti a poslušnosti (arab. *baj'at*) zo strany muslimov, je potrebné presne uviesť všetky dôvody odmietnutia.

(3) Tretia možnosť sa opiera hlavne o neskoršiu interpretáciu diela al-Máwardího a figuruje len ako „núdzové riešenie“. Ide o prípad, keď za absencie kalifa / *imáma* by sa niekto svojvoľne ujal tohto úradu. Takýto „samozvaný“ kalif môže byť tiež legitímny v prípade, že splňa vyššie uvedených sedem predpokladov a napĺňa poslanie kalifa v čele *ummy*, t.j. sleduje blaho muslimskej pospolitosti a nakoniec je všeobecne akceptovaný ľuďmi. U al-Máwardího je ešte evidentné, že naraz môže viesť *ummu* len jeden legitímny kalif. Tento „pravý *imám*“ a legitímny kalif musí viesť spoločenstvo muslimov tak, aby:

(1) Zachoval „pôvodnú podobu“ islámu v duchu prvých muslimov (arab. *as-salaf al-umma*) a zároveň zabránil zavedeniu „neprípustných novôt“ (arab. *bid'at*).

(2) Ďalej musí uviesť právo do platnosti a uplatňovať ho.

(3) Musí sa starať o blahobyt a verejný záujem (arab. *maslaha*), práva a bezpečnosť každého muslima.

(4) Musí brániť islámske územie (arab. *dár al-islám*), najmä jeho hranice, dbať o jeho integritu.

(5) Musí dbať o dodržanie *šari'e* a starať sa o to, aby bola uplatňovaná spravodlivá vládna prax (arab. *sijása*).

(6) Musí viesť obrannú vojnu (arab. *džihád bi 's-sajf*) proti nemuslimským agresorom a vládam, ktoré bránia šíreniu islámskej misie (arab. *da'wa*) na svojom území.

(7) Musí sa starať o výber a redistribúciu náboženskej dane (arab. *zakát*) a iných štátnych príjmov.

(8) Menuje vládnych úradníkov a dbá o to, aby títo vykonávali svoju úlohu svedomito a čestne.

(9) Musí sa starať o finančné zabezpečenie vládnych úradníkov a úradov.

(10) Musí sa aktívne podieľať na vláde, starať sa o politickú administratívu ako najvyššia politická inštitúcia a vodca (arab. *za'ím*) a riadiť muslimskú náboženskú komunitu (arab. *millat*) ako *imám*.

Princíp vzájomnej konzultácie (arab. *šúrá*) má predislámske korene a jej používanie v muslimskom kontexte sa zakladá na Koráne (3:159, 42:38) a Muhammadovej praxi (*sunna*). Ako to bolo spomínané už vyššie, al-Máwardí definoval základnú charakteristiku členov konzultačnej rady: *ahl al-hall wa 'l-'aql* („tí čo spájajú a rozväzujú“), ktorí by mali mať dôkladné znalosti islámu a práva, rozoznávať medzi vhodným a nevhodným kandidátom na post kalifa. Iní nábožensko-právni znalci uvádzajú alternatívne definície, prípadne ešte ďalej upresňujú požiadavky členstva v rade: °Abd al-Qáhir al-Baghdádí (zomr. 1037) udáva len bez bližšej špecifikácie, že členovia konzultačnej rady by mali byť tí z muslimov, ktorí majú dostatočnú múdrosť sa správne rozhodnúť. Abú 'l-Hasan b. Muhammad °Abd al-Džabbár al-Hamadání (zomr. 1025) zdôrazňuje tiež hlbokú znalosť islámu a práva obecné a schopnosť rozoznať vhodného a nevhodného kandidáta. °Abd al-Malik al-Džuwajní (zomr. 1085) charakterizuje členov *madžlisu* ako nábožensky vzdelaných muslimských mužov. Základnou metódou pri práci rady je *šúrá*, teda „vzájomná konzultácia“, ktorá je v súčasných interpretáciách často chápaná ako hlavný argument pre pluralitu, a vôbec často diskutovaným pojmom v islámskom politickom myslení. *Šúrá* je „bojovým pojmom“, a stala sa ním už veľmi skoro, od konca éry správne vedených kalifov. Teda politizácia a ideologizácia pojmu nie je produktom novoveku. Rozchádza sa názor muslimských učencov pokiaľ ide o presný postup voľby v rámci *madžlisu*, najmä čo sa týka počtu hlasov postačujúcich k právoplatnej voľbe. Uvádza sa rôzny počet od dvoch do štyridsiatich hlasov. Všeobecne sa preferuje názor, že by to mala byť väčšina a záverečný verdikt by sa mal zakladať na konsenze (arab. *idžmá'*).

Prekvapujúco radikálny názor prezentuje jeden zo „zakladateľov islámskej ortodoxie“ Abú 'l-Hasan al-Aš'arí (zomr. 935), inak známy ako zástanca strednej cesty. Uvádza, že právoplatným kalifom môže byť i kandidát, ktorý dostal jediný hlas v *madžlise*, pokiaľ inak spĺňa predpoklady viest' *ummu*. Tento názor preberá aj jeho žiak Abú Bakr al-Báqillání.

Je tiež diskutovaná otázka legitimacy kalifa, ktorý nebol zvolený konzultačnou radou, ani menovaný predchádzajúcim kalifom a ujal sa svojho úradu svojvoľne (prípadne silou). al-Máwardí opakuje názor aš-Šáfi'ího, t.j. že aj takýto kalif môže byť legitímny, pokiaľ sa mu dostane všeobecného uznania zo strany ľudí a sleduje blaho komunity. Ahmad Ibn Hambal (zomr. 855) tvrdí, že nie je dovolené zvrhnúť ani takéhoto kandidáta, pokiaľ sa riadi islámom a jeho názor opakujú aj al-Džuwajní a Ibn Chaldún. Ibn Tajmíja v podobnom duchu tvrdí, že kalif nestráca legitimitu, kým sleduje Korán a *sunnu*. Abú Zakaríja Jahjá an-Nawawí (zomr. 1277) ešte pripája ďalší predpoklad legitímnosti, t.j. že tento „svojvoľný spôsob“ by nemal narušiť jednotu *ummy* a ani nemôže byť spojený s krvipreliatím.

Vyššie spomínané problémy už prostredkovane ponúkajú otázku či, a ak áno, tak akým spôsobom sa dá nelegitímneho kalifa a „nepravého“ *imáma* prinútiť k abdikácii. al-Máwardího formulácia je dosť všeobecná: pokiaľ kalif neprestane spĺňať vyššie (v siedmich bodoch) uvedené predpoklady a vládne v duchu islámu, nemôže byť zosadený. Ako najpádnejší dôvod muslimskí učitelia, ako al-Džuwajní, Abú Muhammad 'Alí Ibn Hazm (zomr. 1064), Abú Hámid Muhammad al-Ghazzálí (zomr. 1111), Adud ad-Dín al-Ídží (zomr. 1280) a ďalší, uvádzajú prípad, že by sa stal kalif neveriacim (*káfir*). V takomto prípade je ho treba bezpodmienečne zosadiť. al-Baghdádí, al-Ghazzálí a aj Ibn Tajmíja zdôrazňujú, že nelegitímneho vládcu je treba najprv i niekoľkokrát varovať a nabádať k islámskym postupom a až v prípade, že to opakovane neakceptuje, môže byť zosadený. Zosadiť by ho mala *madžlis aš-šúra*, a zosadený kalif by mal byť potrestaný za svoje previnenia podľa platného zákona.

podľa Ibn Tajmíju

Zásadný posun v sunnitskej teórii kalifátu, predovšetkým pokiaľ ide o vplyv na súčasné radikálne islámske myslenie, znamenal damaský rodák, hambalovský *qádí* Taqí ad-Dín Ahmad Ibn Tajmíja (zomr. 1328). Jeho spis „Šarí'ovská“ politika je významným míľnikom vo vývoji sunnitskej teórie kalifátu. Ibn Tajmíja a jeho koncepcia boli azda ešte viac poznamenaní dobou ako to bolo v prípade al-Máwardího. Dielo vznikalo totiž v období poznačenom križiackym a Mongolskom vpádom, ktoré zanechali silnú stopu v autorovej tvorbe. Chaotická doba len posilnila už tak silnú nostalgiu Ibn Tajmíju po „usporiadanej“, „zlatej“ dobe *rašídún* kalifov. No z hľadiska mojej analýzy hlavným príznakom zmeny ani nie

sú tak autorove militantné výpady proti križiakom a Mongolom alebo jeho chvála strateného času vznešených predkov (arab. *salaf as-sálih*) a tradície, ako rozdielnosť jeho jazyka a pojmoslovia. Aj keď Ibn Tajmíja nie je o nič menej „ortodoxným“ autorom ako bol al-Máwardí, ich jazyk sa diametrálne rozchádza.

Ústrednými pojmami Ibn Tajmíju sú *wilája* (politická autorita), ktorá vyznačuje formu ideálnej vlády, a *walí al-amr*, osoba, ktorej prináleží táto politická autorita, teda vládca-*imám*. Autor prekvapivo nehovorí o kalifáte ani o kalifovi! *Imáma*-vládcu označuje za „pastiera“ (arab. *ar-rá'i*) a pospolitý ľud, ktorému vládne za „stádo“ (arab. *ra'ija*, doslova „ovčie stádo“). Ďalšou zásadnou zmenou je aj to, že Ibn Tajmíja pripúšťa súčasnú existenciu viacerých *imámov*. Vládcovia, *wulát al-amr* (plur. od *walí al-amr*), by sa mali opierať jednak, o *amírov* a sultánov, ktorým by delegovali časť svojej politickej autority; a hlavne o *'ulamá'*, ktorí by sa podielali na náboženskej autorite. Správne vedení *imámovia* by sa mali neustále riadiť radami týchto dvoch zložiek spoločnosti, aby zachovali svoju legitimitu. Títo *imámovia* sa tak stanú skutočnými miestodržiteľmi (arab. *nuwwáb*, sing. *ná'ib*), (a už nie „námestníkmi“, *chulafá'*) Proroka a tieňom Boha na zemi (arab. *zill Alláh 'alá 'l-'ard*). Pokiaľ ide o otázku odstránenia nelegitímneho vládcu, Ibn Tajmíja razí radikálny názor, že „lepších je šesťdesiat rokov vlády nelegitímneho *imáma*, ako jediná noc bezvládia.“ Sú ešte dva body, v ktorých sa tento autor výrazne odklonil od ortodoxnej sunnitskej doktríny kalifátu / imámátu: vzdal sa princípu voľby a tiež upustil od predpokladu, že by mal *imám* pochádzať z kmeňa *Qurajš*, aj keď mal by zostať podľa jeho názoru Arabom.

Ibn Tajmíja a jeho politická koncepcia získali značný ohlas u teoretikov súčasného radikálneho islámu od neo-hambalistov a protikolonialistov cez Muslimské bratstvo až po dnešné skupiny „priamej akcie“. No teoretici islámskeho fundamentalizmu sa inšpirovali viac jeho razantným vystúpením proti cudzincom a neislámskym novotám (arab. *bid'a*), ako jeho vlastnou politickou koncepciou.

kríza kalifátu a islámsky reformizmus

Teoretické koncepcie islámskeho štátu zostali počas tzv. temných stáročí islámu takmer nezmenené a aj niektoré reálne snahy o nejakú zmenu týchto modelov mali zanedbateľné praktické účinky. Stalo sa tak predovšetkým preto, že islámske politické teórie a koncepcie zostávali záležitosťou úzkeho okruhu *'ulamá'* a *fuqahá'*. Pokiaľ ide o znovukoncipovanie islámskeho štátu, rozhodujúcu úlohu zohrala kríza osmanského kalifátu, ktorá hlboko poznačila aj reformne zmýšľajúcich arabských teoretikov, či už to boli zástancovia arabského nacionalizmu alebo islámskej obrody, prvoradú úlohu. Boli to najmä dvadsiate roky 20. stor.,

hlavne po zrušení osmanského kalifátu v r. 1924, keď otázky týkajúce sa potreby naliehavej obnovy nábožensko-politického vodcovstva, spojené s víziou arabsko-islámskej jednoty podnietili niekoľkých významných muslimských mysliteľov k tomu, aby sa vyjadrili i k tejto problematike. Obdobie na prelome 19. a 20. stor. znamenalo pre islámske myslenie rozhodujúce obdobie aj pokiaľ ide o nazeranie na problematiku nábožensko-politického vodcovstva. Už vtedy sa začali formovať dva nové hlavné myšlienkové smery, ktoré determinujú aj dnešný vývoj. Prvej, ktorú by sme mohli označiť za tradicionalizmus či „ortodoxiu“, sa nedotkli myslenie a pôsobenie islámskych reformistov a nimi preferované zmeny, a ak áno, tak minimálne, no „ortodoxia“ tieto zmeny vždy razantne odmietla. Druhý smer, ktorý som už vyššie označil ako „intelektualizmus“, sa vyznačoval aktívnym a kreatívnym prístupom k islámu a výzvam modernej doby zároveň. Predstavitelia tohto druhého smeru stoja pri zrode tak sekularizmu / liberalizmu ako aj fundamentalizmu / islámizmu, aj keď tieto prúdy sa dnes razantne rozdeľujú. Z týchto dvoch, naposledy menovaných prúdov, to bol hlavne islámsky fundamentalizmus, ktorý prejavil neprimerane väčší záujem o problematiku islámskeho vodcovstva. Sekularizmus / liberalizmus hlásal odluku štátu od náboženstva, čiže myšlienka obnovy kalifátu v akejkoľvek podobe bola pre tento prúd nemysliteľná (aj keď často používala islámskú symboliku aj v politike). A predsa, v niektorých mysliteľoch islámskeho reformizmu (napr. v osobe Afgháního alebo Kawákibího) videli obe strany svojich „duchovných predchodcov“. Pochopiteľne by bolo takéto rozdelenie súčasného islámskeho myslenia trochu schematické a zjednodušujúce, a skutočnosť je aj mnohokrát diferencovanejšia, ale považujem za dôležité zdôrazniť túto genealógiu dnešných islámskych hnutí už len preto, že tie sú neraz, a nie len laikmi, definované ako prejavy tradicionalizmu.

- AFSARUDDIN, Asma, „The "Islamic State": Genealogy, Facts, and Myths”, *Journal of Church and State*, vol. 48 no. 1 (Winter 2006), pp. 153-173.
- ARNOLD, T. W., *The Caliphate*, London, Routledge & Keegen Paul, ²1965.
- CRONE, Patricia & HINDS, Martin, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, ²2003.
- FATAH, Tarek, *Chasing a Mirage: The Tragic Illusion of an Islamic State*, Mississauga, John Wiley & Sons, 2008.
- FELDMAN, Noah, *The Fall and Rise of the Islamic State*, Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2008.
- HADDAD, Mahmoud, „Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashīd Ridā's Ideas on the Caliphate“, *JAOS*, vol. 117 no. 2 (1997), pp. 253-277.
- HAWTING, G.R., *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661–750*, New York – London, Routledge, ²2000.
- KURDI, Abdulrahman Abdulkadir, *The Islamic State: A Study Based on the Islamic Holy Constitution*, London, Mansell, 1984.
- MADELUNG, Wilferd, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

- MOUSSALLI, Ahmad S., *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy and the Islamic State*, Gainesville, University Press of Florida, 1999.
- SAFI, Louay M. „The Islamic State: A Conceptual Framework”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 8 no. 2 (September 1991), pp. 221-234.
- ZAMAN, Muhammad Qasim, “The Caliphs, the ‘Ulamā’, and the Law: Defining the Role and Function of the Caliph in the Early ‘Abbāsīd Period”, *Islamic Law and Society*, vol. 4 no. 1 (1997), pp. 1-36.

al-Kawákibí, ‘Abd ar-Rachmán (1849-1902)

Sýrčan, ‘Abduhov žiak. Formuloval základnú tézu zástancov arabsko-islámskej obnovy, keď definitívne odsúdil Osmancov ako predstaviteľov tyranie, čo ich automaticky zbavuje kalifského mandátu a posúva osmanský kalifát do pozície nelegitímneho uzurpátorstva. Na druhej strane videl v Araboch nositeľov islámskeho odkazu a zástavu islámskej obnovy v podobe arabského kalifátu so sídlom v Mekke. Tento kalifát by však mal mať čisto „duchovný“ charakter, v duchu odluky štátu (arab. *dawla*) a náboženstva (arab. *dín*).

- COMMINS, David Dean, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1990.
- ENAYAT, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, Austin, University of Texas Press, 1982.
- MUZIKÁŘ, Josef a kol., *Zápas o novodobý stát v islámském světě. Od mešity k parlamentu*, Praha, Academia, 1989.

mahdí

(arab. Bohom doslova správne vedený). Všeobecne platí názor, že eschatologický *mahdí* by sa mal volať Muhammad b. ‘Abd Alláh a mal by pochádzať z *ahl al-bajt*. Muslimská tradícia ukazuje *mahdího* ako obnovovateľa (podobne ako *mudžaddid*) a vodcu muslimov, ktorý vystúpi na konci vekov, keď potom čo spolu s prorokom ‘Ísá porazí a zabije *al-Dadždžála* (hlavný záporný hrdina v isláme, ktorý vystúpi na konci vekov), nastolí na zemi poriadok a spravodlivosť. V období raného islámu je celý rad (nielen ‘alíovských) predstaviteľov, ktorí sa pýšia titulom *al-mahdí*. Patrí k nim napr. umájjovský kalif ‘Umar (II.) b. ‘Abd al-‘Azíz (vládol 717-720 n.l.) a v tejto súvislosti sa uvádza tiež tradícia, že *mahdí* by mal prísť z *Banú ‘Abd aš-Šams*, teda síce z *Qurajš*, no nie z Muhammadových potomkov. Poukazuje to na postupný vývoj koncepcie, ktorá získala svoju dnešnú podobu a najmä svoje ústredné postavenie u ši‘itov, až neskôr. V sunnitskom isláme sa predstava *mahdího* objavuje aj mimo už prezentované eschatologické koncepcie. Prví ‘Abbásovskí kalifovia prijali panovnícke mená úzko spojené s koncepciou parúzie, a boli svojimi dvornými básnikmi bežne označovaní za *mahdího*. Tretí z nich Muhammad b. al-Mansúr al-Mahdí (vládol 775-785) už priamo prijal

titul *mahdího* za svoje panovnícke meno. Poukazuje to na mesianistické korene ěabbásovského hnutia, ale aj na snahu prvých ěAbbásovcev do určitej miery vyhovieť svojim ěalíovským spojencom.

Novú náplň postave *mahdího* v sunnitskom isláme dala až moderná doba. Prvým razantným vystúpením *mahdího* v novodobých dejinách bola sudánska *mahdíja* v čele s Muhammadom Ahmad *al-Mahdí* (1881-1885), ktorá kombinovala mobilizačné techniky mystického bratstva a ideu „Bohom správne vedeného“ vodcu. *Mahdí* v tejto interpretácii sa ukázal ako ten, ktorý pomocou islámskej obnovy ako ideológie, vedie boj proti neislámskym votrelcom (v tomto prípade koloniálnym mocnostiam). Podobné prvky vykazovali aj tzv. fulbské *džihády* v oblasti subsaharskej Afriky (kalif-*mahdí* Usaman dan Fodio) a aj niektoré ďalšie z tzv. islámskych sociálnych hnutí 19. stor. (India, Alžírsko, Senegal, Nigéria, Ghana, Somálsko, Guinea a inde).

Ešte ďalej posunuli koncepciu *mahdího* myslitelia islámskeho fundamentalizmu. Je výstižná Mawdúdího charakteristika pojmu ako „moderného vodcu“, ktorý sa vyznačuje zvláštnymi duchovnými a intelektuálnymi kvalitami, a ktorý sa snaží uskutočniť svoju revolučnú misiu. Takým mahdíom bol napr. Muhammad al-Qahtání, vodca radikálnej skupiny, ktorá na prahu 15. stor. H., v novembri r. 1979 na krátko násilne obsadila Veľkú mešitu v Mekke.

AMANAT, Abbas, *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*, London – New York, I.B. Tauris, 2009.

COOK, David, *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton – New Jersey, Darwin Press, 2002.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, *Messianism and Puritanical Reform: Mahdis of the Muslim West*, Leiden – Boston, Brill, 2006.

TUCKER, William F., *Mahdis and Millenarians: Shi'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

mučeník

(arab. *šahíd*). Mučeníkom je formálne každý muslim, ktorý bezprostredne pred smrťou vysloví *šahádu*, teda islámske vyznanie viery. Mučeník vyznáva svoju príslušnosť k islámu ako slovom tak aj svojim životom a napokon aj smrťou. Mučeníkom je však predovšetkým ten, kto zomrel pritom ako vyvíjal nejaké bohumilé úsilie, teda podieľal sa na niektorej forme *džihádu*. Výraz *džihád*, znamenajúci úsilie, je treba pritom chápať v jeho najširšom význame a zďaleka nie len ako ozbrojený boj a už vonkoncom nie ako ozbrojenú agresiu proti civilistom, ako to interpretujú niektoré radikálne hnutia. Kto vykonáva *džihád*, ten svojim činom a osudom potvrdzuje zjavenú pravdu. Do tejto kategórie však zďaleka nepatria len obeť či aktéri ozbrojeného boja. Nájdeme tu napríklad matky, ktoré zomreli pri pôrode, alebo

muslimov, ktorí našli smrť pri vykonávaní svojej náboženskej povinnosti, napr. počas veľkej púte k mekkánskej Ka'abe.

Pokiaľ ide o mučeníctvo, islám predovšetkým skúma motiváciu takejto smrti a pritom zaväzujú jedna vec: sebaobetovanie. Sebaobetovanie, teda položiť život za „spravodlivú vec“, vykúpiť svojím životom život niekoho iného, alebo sa obetovať za niekoho alebo niečo, robí v isláme mučeníka mučenikom. No práve to posledné, motivácia takéhoto činu, robí – pokiaľ ide o radikálne islamistické hnutia – spomínaný akt problematickým. Smerodajné a všeobecne rešpektované umiernené islámske autority totiž samovražedné útoky aktivistov niektorých radikálnych islamistických hnutí a skupín – najmä keď sa uskutočnia proti civilným cieľom - označujú za samovraždu a popierajú, že by šlo o sebaobetovanie vo veci islámu, a práve obeť takýchto aktov považujú za hodných úcty a postavenia mučeníka. Oproti tomu radikálni teoretici a pochopiteľne vlastné autority a vodcovia radikálnych islamistických organizácií tieto akty zúfalstva a násilia jednoznačne klasifikujú ako „mučeníctvo“. V dôsledku tejto paradoxnej situácie sa dá obecné konštatovať, že sa vedú veľmi ostré a živé debaty o mučeníctve a mučeníkoch v muslimskej spoločnosti, ktoré však nechávajú otvorenú otázku koho a za akých okolností je možné považovať za mučeníka.

Predstavy o mučeníckej smrti islám pozná už od svojho vzniku. Spomína sa to v Koráne a prvých mučeníkov by sme mali hľadať už medzi druhmi proroka Muhammada. Napokon mnoho ďalších precedensov nájdeme z doby rozsiahlej politicko-vojenskej expanzie i neskorších dejín islámu. Počas islámskych dejín sa vytvorili aj tie podmienky, ktoré by mal mučeník, resp. kandidát na mučeníctvo všeobecne spĺňať. Sú to: odovzdanosť islámu, plnoletosť, slobodná voľba, fyzické a duševné zdravie, schopnosť zabezpečiť rodinu po akte mučeníctva a konečne mučeníctvo by mali podstúpiť len muži.

Idea mučeníctva má obzvlášť významné miesto v ší'itskom isláme, najmä pokiaľ ide o formovanie dnešných predstáv a praxe samovražedných atentátov a vôbec o súčasné názory na mučeníctvo v ideológii radikálnych islamistických organizácií. Ší'itske predstavy o mučeníctve sú založené najmä na tragických osudoch ší'itských imámov, ktorí často zavŕšili svoju životnú púť mučeníckou smrťou „na ceste božej“, a to predovšetkým tretieho z nich Husejna, ktorý bol zabitý u Karbalá v južnom Iraku a stal sa tak absolútnym modelom pre mučeníka. Husejn sa v ší'itskom isláme nazýva pánom mučeníkov“ a jeho smrť sa pravidelne pripomína 10. dňa muslimského mesiaca *muḥaram* počas sviatku *ášúra*.

Udalosti spojené s islámskou revolúciou v r. 1979 v Iráne do veľkej miery oživilo už tak silné predstavy o mučeníctve, zakorenené v tejto tradícii. Životný príklad glorifikovaných *imámov* zohrával nemalú úlohu ako precedens pre mnohých bojovníkov iránskej revolúcie

aj v podmienkach iracko-iránskej vojny. Nie je preto divu, že neskôr, keď sa iránska Republikánska garda aktívne podieľala na vytváraní a výcviku libanonskej ší'itskej radikálne islamistickej „Strany Božej“ teda *Hizballáh*, idea mučeníctva sa stala jedným z nosných momentov vojenskej doktríny tohto hnutia. V Libanone, zmietanom občianskou vojnou, metóda sebevražebných atentátov aktivistov hnutia sa stala jedným zo spôsobov ako „sa vyrovnat“ technologickému presile nepriateľa. Po vypuknutí prvej palestínskej *intifády* v pásme Gazy a na Západnom brehu mnohí aktivisti palestínskych islamistických hnutí sa ocitli na Libanonskom území. Deportácia nežiadúcich osôb za hranice Izraela – či už do Jordánska alebo Libanonu - bola totiž jedným zo zaužívaných metód izraelských orgánov ako čeliť *intifáde*. Znamenalo to okrem iného aj to, že stovky palestínskych islamistov strávili kratší alebo dlhší čas v Libanone, kde sa tešili pohostinnosti *Hizballáhu* a tiež sa často inšpirovali ich metódami a ideológiou. Existujú názory, podľa ktorých to boli práve palestínski islamisti, vracajúci sa zo svojho libanonského núteného exilu, ktorí po svojom návrate na začiatku 90. rokov minulého storočia preniesli ideu a prax samovražedných atentátov na pôdu radikálnych palestínskych islamistických organizácií najmä hnutí Palestínskeho islámskeho *džihádu* a *Hamásu*.

Tzv. mučenícke operácie však nie sú výlučne palestínskou, libanonskou či iránskou doménou. Objavovali sa všade, kde sa v muslimskom svete aj mimo neho rozpútali ozbrojené konflikty. V Bosne, v Čečensku, v Afganistane. Hlavným prelomom v tomto smere znamenali útoky na dvojčičky a Pentagon 11. septembra 2001 a rozvinutie radikálnej interpretácie a praxe ozbrojeného *džihádu* Usámom ibn Ládinom a jeho hnutím. Od tej doby svet zažil zvýšený počet takýchto akcií a to ako vo Veľkej Británii, tak aj v Španielsku alebo v muslimskom svete v Saudskej Arábii, v Jemene, v Egypte, v Jordánsku a najmä v Iraku, kde túto nemilosrdnú taktiku doviedol do najkrutejších dôsledkov radikálny teoretik a „človek činu“ jordánsko-palestínskeho pôvodu Abú Musa^ćab az-Zarqáwí.

ASAD, Talal, *On Suicide Bombing*, New York, Columbia University Press, 2007.

BLOOM, Mia, *Dying to Kill: The Allure of Suicide Terror*, New York, Columbia University Press, 2005.

COOK, David, *Martyrdom in Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

COOK, David & ALLISON, Olivia, *Understanding and Addressing Suicide Attacks: The Faith and Politics of Martyrdom Operations*, Westport – London, Praeger Security International, 2007.

HAFEZ, Muhammad M., *Manufacturing Human Bombs: The Making of Palestinian Suicide Bombers*, Washington, United States Institute of Peace, 2006.

HYDER, Syed Akbar, *Reliving Karbala: Martyrdom in South Asian Memory*, Oxford - New York, Oxford University Press, 2006.

ISRAELI, Raphael, *Islamikaze: Manifestations of Islamic Martyrology*, London, Frank Cass, 2003.

KHOSROKHAVAR, Farhad, *Suicide Bombers: Allah's New Martyrs*, London – Ann Arbor, Pluto Press, 2005.

OLIVER, Anne Marie & STEINBERG, Paul F., *The Road to Martyrs' Square: A Journey into the World of the Suicide Bomber*, New York, Oxford University Press, 2005.

- PEDAHZUR, Ami (ed.), *Root Causes of Suicide Terrorism: Globalization of Martyrdom*, London - New York, Routledge, 2006.
- REUTER, Christoph, *My Life Is a Weapon: A Modern History of Suicide Bombing*, Princeton, Princeton University Press, 2006.
- SCHWEITZER, Yoram (ed.), *Female Suicide Bombers: Dying for Equality?*, Tel Aviv, The Jaffee Center for Strategic Studies, 2006.

mudžaddid

ten, ktorý obnoví (obnova, arab. *tadždíd*) islám a ochráni tradíciu (arab. *sunna*) proti neprípustným novotám (arab. *bid'ca*). Tento „obnovovateľ epochy“ (arab. *mudžaddid al-^casr*), ktorý je „stáročnou“ podobou „miléniového“ *mahdího*, by sa mal predovšetkým postarať o cyklické obnovovanie islámu. Islámski učenci sa snažili vždy určiť *mudžaddida* konkrétneho storočia. Najznámejším z týchto „obnovovateľov“ bol al-Ghazzálí, ktorý vedľa označenia *mudžaddid ad-dín* (obnovovateľ náboženstva) niesol aj podobný titul *muhjí ad-dín* („renovátor“ náboženstva). Keďže od 14. stor. sa takýto vodca nenašiel, Džalál ad-Dín as-Sujútí (zomr. 1505) vyslovil svoju nádej, že sa stane on *mudžaddidom* pre nastávajúce, 10. stor. po *hidžre*. Neskoršie bol prisúdený tento titul častejšie a viac benevolentne, učencom, panovníkom a súfijským šejkom. Z naposledy menovaných najvýznamnejším bol šejk mystického bratstva *naqšbandíje* Ahmad Sirhindí (zomr. 1624 n.l.), ktorý bol známy ako „obnovovateľ druhého tisícročia“ (arab. *mudžaddid al- alf ath- thání*). Medzi *mudžaddidmi* novej doby nájdeme Muhammada b. ^cAbd al-Wahhába, Muhammada ^cAbduha, Abú l-^cAlá al-Mawdúdího a Hasana al-Banná. Podľa Mawdúdího „ideálny“ *mudžaddid* spája deväť spôsobov obnovy:

- (1) najprv stanoví diagnózu potrieb,
- (2) potom určí spôsob obnovy,
- (3) ocení (duchovné i hmotné) hranice a zásoby *ummy*,
- (4) nastolí intelektuálnu revolúciu a
- (5) praktickú reformu,
- (6) obnoví *idžtihád*,
- (7) obnoví obranyschopnosť islámu a
- (8) revitalizuje ho a napokon
- (9) nastolí univerzálnu revolúciu.

No Mawdúdí nenachádza v celých (po-Muhammadovských) dejinách islámu nikoho, kto by spĺňal všetky tieto predpoklady súčasne.

muršid a muráqib

Muršid (arab. záruka správneho vedenia, sprievodca), podobne ako *muráqib* (arab. ten ktorý dozerá), na rozdiel od charizmatického *mudžaddida* a *mahdího*, stelesňuje byrokratický / kolektívny typ nábožensko-politického vodcovstva. *Muršid* je zárukou správneho smerovania / vodcovstva (arab. *iršád*) spoločenstva muslimov, no nie je to exkluzívne vedenie, t.j. súčasne môže pôsobiť (i v rámci jednej komunity) viac *muršidún* / *muráqibún*, ktorí sa vzájomne dopĺňajú. V tomto prípade sa jednotlivé úlohy smerujúce ku kvalitatívnemu rastu ummy rozdeľujú medzi niekoľkými jedincami. Neraz po boku charizmatického *mudžaddida* či *mahdího* stojí jeden či viacero *muršidún* / *muráqibún*.

Pôvodne *muršid* bol titulom súfijských majstrov a „nový súfizmus“ vystupoval vo fáze genézy islámskeho fundamentalizmu, u „neo-hambalistov“ a u wahhábovského hnutia práve ako ich hlavný rival, no neskôr u *salafíjje* sa niektoré súfijské prvky integrovali do radikálnej islámskej ideológie. Hasan al-Banná pri voľbe typu nábožensko-politického vodcovstva pre vznikajúce Muslimské bratstvo adaptoval pôvodne súfijský titul *muršida* už v reinterpretácii *salafíjje*. Byť *muršidom* ale nevyklučuje mať zároveň charizmu (napr. Hasan al-Banná, Sajjid Qutb, aby som zostal u hlavného, egyptského krídla Bratstva, no al-Banná a Qutb sú zároveň titulovaní aj ako *mudžaddid*), ale väčšinou sa jedná o organizačné a byrokratické kvality (napr. vodcov z egyptského krídla Bratstva: °Umar at-Tilimsání, Hasan al-Hudajbí, Muhammad Hamíd Abú 'n-Nasr, Ma'mún al-Hudajbí, Mustafá Mašhúr).

I na čele jednotlivých „národných“ Bratstiev stoja podobní (či už „charizmatickí alebo byrokratickí“ vodcovia, typu *muršida* / *muráqiba*. V Jordánsku: °Abd ar-Rachmán al-Chalífa, °Abd al-Madžíd Dhunajbát, °Abd al-Latíf al-°Arabíját, Isháq Farhán a iní; v Sýrii: Mustafá' as-Sibá'í, °Isám al-°Attár, Sa'íd Hawwá', °Adnán Sa'ad ad-Dín, °Abd al-Fattáh Abú Ghubba, a iní; a v ďalších krajinách kde pôsobí Muslimské bratstvo, nachádzajúcich ale mimo okruh skúmanej oblasti. Je to podobné aj v prípade organizácií a skupín ktoré z Bratstva vyrastali. Sú to libanonské Islámske zruženie (arab. *Džamá'at al-islámíja*): Fathí Jakán, °Alí °Umar, °Abd Alláh al-Bábití, Muharram al-°Árifí a iní; no najmä palestínko-jordánské islámske hnutia.

nahda

(arab. obnova), intelektuálny kvas, chápaná či už ako vnútorná sebareflexia islámu, alebo ako reakcia na výzvy kolonializmu a Západu, alebo, čo je najviac pravdepodobné, oboje naraz, priniesla kvalitatívnu zmenu islámskeho myslenia. V muslimskom svete boli dve oblasti, ktorých sa tieto zmeny najviac dotkli: Egypt a muslimské časti Indie (predovšetkým územie dnešného Pakistanu). Keďže v strede pozornosti tejto práce stojí vývoj islámu na arabskom Blízkom východe, môj výklad sa sústreďí na vývoj v Egypte, ktorý sa s „islámskou univerzitou“ *al-Azhar*, tradičným centrom islámskej vzdelanosti vtedy i dnes, stal kolískou týchto reformných snáh. Začiatok „nového intelektualizmu“ a islámskeho reformizmu znamená predovšetkým „znovuotvorenie brán *idžtihádu*“. Táto zmena sa spája predovšetkým s pôsobením „inak zmýšľajúcich“ *šajchov* v Egypte, najmä nástupom veľkej trojice teoretikov: Džamál ad-Dín al-Afgháního, Muhammada °Abduha a Muhammada Rašídu Ridá. Sú to oni, ktorí majú najväčšie zásluhy vo všeobecnej intelektuálnej obnove islámu. Z mimoegyptských predstaviteľov *nahdy* sú významní Šách Walí Alláh ad-Dihlawí (India) a Muhammad ibn °Alí aš-Šawkání (Jemen). Pokiaľ ide o otázku nábožensko-politického vodcovstva, teoretici *nahdy* nachádzali v zaprášených modeloch islámskeho kalifátu vhodné východisko a politický rámec pre svoje predstavy reformu muslimskej spoločnosti, aj keď k tejto problematike pristupovali značne rozdielne.

ENAYAT, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, Austin, University of Texas Press, 1982.

KRÄMER, Gudrun, *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden, Nomos, 1999.

MUZIKÁŘ, Josef a kol., *Zápas o novodobý stát v islámském světě. Od mešity k parlamentu*, Praha, Academia, 1989.

Obvinenie z neviery a odchod

(arab. *at-Takfír wa 'l-hidžra*), egyptské radikálne islámske hnutie založené v 70. rokoch 20. stor. poľnohospodárskym inžinierom Ahmad Šukrí Mustafá'. Šukrí, ako *mahdí* a *amír džamá'at al-mu'minín* (arab. „knieža / veliteľ spoločenstva veriacich“; podľa vzoru *amír al-mu'minín*) obvinil egyptskú spoločnosť z „neviery“ (arab. *takfír*) a odišiel z tejto „skazenej, polyteistickej, odpadlickej a neveriacej“ spoločnosti do jaskýň horného Egypta (akoby opakoval *hidžru* Muhammada), kde si mienil založiť nové, pravé spoločenstvo muslimov a

po skaze neveriacej spoločnosti znovu nastoliť islámsku vládu. To sa mu však nepodarilo. Po výsmešných článkoch v egyptskej tlači sa hnutie presunulo z jaskýň na predmestia veľkých miest a prijalo prax násilných činov, ktoré vyvrcholili únosom a vraždou egyptského ministra náboženských záležitostí šejka adh-Dhahabího. V dôsledku toho boli príslušníci hnutia odsúdení a popravení alebo uväznení vládou.

KENNEY, Jeffrey T., *Muslim Rebels: Kharijites and the Politics of Extremism in Egypt*, New York, Oxford University Press, 2006.

MENDEL, Miloš, „The Concept of ‘at-takfir wa’l-hidjra’ in Islamic Fundamentalism (Illustrated on the Example of Egypt in the 1970s)”, *Archív Orientální*, vol. 61 no. 2 (1993), pp. 131-146.

MENDEL, Miloš, *Islámská výzva. Z dějin a současnosti politického islámu*, Brno, Atlantis, 1994.

al-Qá'ida

(arab. základňa) je názov militantnej medzinárodnej islámskej fundamentalistickej siete wahhábovského razenia, skladajúcej sa z nezávislých a občas spolupracujúcich buniek. Stojí za radom veľkých atentátov a únosov po celom svete. Na čele organizácie stojí saúdskoarabský Usáma ibn Ládín, ktorý sa značnou mierou podieľa na jej financovaní. Podľa vlastných prehlásení pokladá *al-Qá'ida* za svoj prioritný cieľ nastolenie kalifátu a šírenie islámskej viery do iných krajín. Za svojho hlavného nepriateľa označuje USA, ktoré viní z drancovania ropného bohatstva muslimských krajín a snahy o dosiahnutie rozhodujúceho vplyvu v tejto oblasti. *al-Qá'ida* vznikla po roku 1991 v Afganistane a veľa jej členov boli arabskí *mudžáhidovia*, ktorí bojovali proti okupačným sovietskym vojskám. Boli preto podporovaní tak materiálne, ako aj finančne Spojenými štátmi a mnohými muslimskými krajinami. K tejto podpore sa pripojil v 80. r. aj Usáma ibn Ládín, ktorý zasielal pomoc zo susedného Pakistanu. Ideológmi hnutia sa stali Abd Alláh Azzám a Ajman az-Zawáhirí. Po odchode sovietskych vojsk v krajine zostali veľké skupiny bojovníkov, ktorí boli veľmi dobre vyzbrojení a kvalitne vycvičení, s bojovými skúsenosťami. Hnutie sa preslávilo najmä útokmi na veľvyslanectvá USA v Nairobi a Dár as-Salám v r. 1989 a proti newyorským „dvojičkám“ a washingtonského Pentagónu 11. septembra 2001.

BURGAT, François, *Islamism in the Shadow of al-Qaeda*, Austin, University of Texas Press, 2008.

KOHLMANN, Evan, *Al-Qaida's Jihad in Europe: The Afghan-Bosnian Network*, Oxford - New York, Berg, 2004.

SCHWEITZER, Yoram & GOLDSTEIN FERBER, Sari, *Al-Qaeda and the Internationalization of Suicide Terrorism*, Tel Aviv, The Jaffee Center for Strategic Studies, 2005.

WIKTOROWICZ, Quintan & KALTNER, John, „Killing in the Name of Islam: Al-Qaeda's Justification for September 11”, *Middle East Policy*, vol. 10 no. 2 (Summer 2003), pp. 76-90.

WRIGHT, Lawrence, *The Looming Tower: Al-Qaeda and the Road to 9/11*, New York, Alfred A. Knopf, 2006.

AL-ZAYYĀT, Montasser, *The Road to Al-Qaeda: The Story of bin Laden's Right-Hand Man*, London, Pluto Press, 2004.

al-Qaradāwī, Jūsuf (1926-)

radikálny náboženský znalec egyptského pôvodu, pôsobiaci v katarskom exile. Narodil sa v malej dedine Sift Turab v oblasti delty Nílu. Študoval na al-Azhare. Za svoje členstvo v Muslimskom bratstve a za svoje názory bol egyptským režimom opakovane perzekvovaný: najprv bol uväznený (od 1954 do 1956 a v roku 1962) a od r. 1959 mal zakázané kázať. Krátko pracoval na Ministerstve náboženských vecí a na kultúrnom oddelení inštitútu al-Azhar. V roku 1962 ho vyslal inštitút do Kataru, aby tam viedol ich centrum. Na Pedagogickej vysokej škole v Dohe založil Oddelenie pre Islámske štúdiá a fakulty Islámskeho práva a Islámskeho štúdia. Qaradāwī je poprednou osobnosťou Európskej rady pre islámsky výskum a *fatwy* a člen mnohých iných grémií pre štúdium islámu. Je považovaný za hlavného ideológa Muslimského bratstva, je asi jedným z najčastejšie citovaných súčasných islámskych náboženských znalcov. Napísal množstvo kníh a stal sa „celebritou“ vďaka svojim pravidelným vystúpeniam na televíznej stanici *al-Džazīra*. Pre svoju náklonnosť a *fatwy* vydané k „palestínskej veci“ je aj veľmi obľúbeným referenčným bodom pre mnohé palestínske islámske hnutia.

GRÄF Bettina, “Sheikh Yūsuf Al-Qaradāwī in Cyberspace”, *Die Welt des Islams*, vol. 47 no. 3-4 (2007), pp. 403-421.

SOAGE, Ana Belén, “Shaykh Yusuf Al-Qaradawi: Portrait of A Leading Islamic Cleric”, *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 12, No. 1 (March 2008), pp. 51-68.

Qutb, Sajjid (1906-1966)

Egyptský radikálny mysliteľ, ideológ Muslimského bratstva. Narodil sa v dedinke Muša v provincii Asjút v Hornom Egypte. Mladý Qutb sa v roku 1921, teda vo veku pätnástich rokov, odsťahoval do Káhiry k strýkovi, ktorý bol učiteľom, novinárom a rovnako ako Qutbov otec, aktívnym nacionalistom. Tam dokončil strednú školu a roku 1929 bol prijatý na *Dār al-^lulúm*, pedagogickú fakultu v Káhire, ktorá spájala štúdium arabskej a islámskej literatúry so sekulárnou orientáciou. V roku 1933 získal bakalársky titul a následne ho univerzita zamestnala ako lektora. Okrem zamestnania na univerzite pôsobil Qutb na káhirskej intelektuálnej scéne ako literát a kritik. V 30. a 40. rokoch sa vyjadroval k rôznym spoločenským témam a aj keď nezaujímal prísne islámske stanoviská, jeho postoj bol

krajne moralistický. Jeho články boli ostro zamerané a veľmi kritické voči pro-britskej vláde, čím na seba pútal pozornosť. V roku 1944 bola vydaná jeho kniha *Umelecký výraz vo vznešenom Koráne*, ktorá sa zaoberala literárnymi a estetickými aspektmi Koránu. Táto práca predznamenáva jeho znovu sa oživujúci záujem o Korán a islám. V r. 1948 ho poslalo ministerstvo školstva na stáž do USA. Qutb strávil v USA dva roky štúdiom západných metód výučby, študoval na Wilson's Teachers' Collegevo Washingtone, na Stanford University a na University of Northern Colorado's Teachers'College získal magisterský titul v pedagogike. Po ceste naspäť sa zastavil vo Veľkej Británii, Švajčiarsku a Taliansku. Po návrate vyjadril svoj negatívny postoj k Amerike a k západným hodnotám. V tom čase identifikoval ako príčinu rozpadu egyptskej spoločnosti britský kolonializmus, ktorý vstúpil do egyptskej spoločnosti západné moderné „novoty“. V širšom zmysle označil za kolektívneho nepriateľa „sekulárny, materialistický, individualistický a kapitalistický Západ.“ V roku 1950 Qutb stúpil do Muslimského bratstva, kde získal významné postavenie. Stal sa šéfredaktorom novozaložených periodík *Výzva* (arab. *al-Da'wa*) a Muslimské bratstvo (arab. *al-Ichwán al-muslimún*) a onedlho sa dostal do vedenia Sekcie pre propagáciu odkazu a stal sa ideológom hnutia. Po pokuse o atentát na Násira v októbri 1954 postavil režim Muslimské bratstvo mimo zákon a mnoho jeho členov pozatýkal. Šesť vedúcich členov bolo popravených. Sajjida Qutba zatkli v novembri 1954. Počas vypočúvania bol údajne mučený, čo ešte viac zhoršilo jeho zlý zdravotný stav. V r. 1955 bol za rozvratnú protištátnu činnosť odsúdený na pätnásť rokov nútených prác. Väčšina členov bola väznená v táboroch Tura a Abú Za'bal. Tam s nimi bolo, ako s politickými väzňami, zle zaobchádzané, najmä sa nedbalo o zdravotný stav väzňov, čo malo za následok rad úmrtí. V roku 1957 bolo dokonca zaznamenaných niekoľko vražd členov Bratstva. To malo za následok vzburu v tábore, ktorá však bola okamžite potlačená. Zahynulo pri nej 21 väzňov. Táto zdanlivo bezvýznamná udalosť vyostřila Qutbove politické názory. Presvedčený, že režim sa stal bezverekým a preto nelegitímnym, sa jeho ďalšia literárna nábožensko-politická činnosť v nasledujúcich rokoch obrátila proti režimu. Už v roku 1958 napísal prvé kapitoly svojho najznámejšieho diela *Mílniky na ceste* (arab. *Má' alim fi 't-taríq*) a v roku 1962 už v spoločnosti kolovali aj samizdatové výtlačky. Svoje hlavné dielo, výklad Koránu *V tieni Koránu* (arab. *Fí zilál al-Qur'án*) začal písať už v roku 1952, krátko po návrate z USA a stihol ju skompletizovať a niektoré časti revidovať počas svojho desaťročného väzenia.

V roku 1964 bol Qutb prepustený na nátlak irackého prezidenta 'Abd al-Salám 'Árifa. V tom čase bolo Muslimské bratstvo znova na vzostupe. Pridávali sa najmä mladí, ktorí vytvárali radikálnu časť hnutia. Odmietali postup umierneného krídla a požadovali rýchlu a radikálnu

islamizáciu spoločnosti, s čím bola spojená aj zmena vlády. Ich manifestom sa stali Qutbove Míľniky. Je príznačné, že mladí radikáli si Qutbove idey interpretovali oveľa radikálnejšie, ako boli pôvodne myslené. Násirovu vládu nezaujímal pravý význam Qutbovho diela, ale jeho dopad na spoločnosť, čím bola radikalizácia postojov voči vláde a tým aj jej možný pád. Qutb sa po prepustení z väzenia stal piatym členom dočasného výboru Muslimských bratov, štyria ďalší patrili k umiernenému krídlu. Qutb nezamýšľal ďalšiu radikalizáciu hnutia.

V r. 1965 vyvrcholilo napätie medzi režimom a hnutím a Násir znovu nariadil represie voči bratstvu. V júli a auguste 1965 bolo zatknuté celé vedenie Muslimského bratstva. Sajjid Qutb bol odsúdený na smrť. Napriek silnému zahraničnému diplomatickému tlaku bol spolu s ďalšími dvomi spoločníkmi popravený obesením.

Qutbovu predstavu islámskej spoločnosti možno označiť za utópiu. Predpokladá spoločnosť bez existencie tried, bez sociálnych rozdielov, život v materiálnom i duchovnom blahobyte a úsilie vynakladané ľuďmi by smerovalo k všeobecnému blahu, nie k individuálnym záujmom. Garantom tohto spoločenského zriadenia by bol Boh a úprimná a oddaná viera v neho. Qutbov koncept, napriek tomu, že jeho objektom je Boh a *boží štát*, je koncept sociálno-politický. Upriamuje sa na konkrétne zmeny v ľudskej spoločnosti. Nejde mu o zmenu v metafyzickom a individuálnom, ale v sociálnom a kolektívnom zmysle.

Qutb je presvedčený, že islám ako náboženstvo a zároveň spoločenské zriadenie môže svet vyvieť z krízy, v ktorej sa ocitol. Benefitom islámu pritom nie je ekonomický model, ale duchovné hodnoty, ktoré Qutb pokladá za základné ľudské potreby, bez ktorých nemožno existovať. Qutbova predstava je panislamistická. Islám pokladá za posledné Božie zjavenie, ktoré je dovedené do dokonalosti a podľa Koránu je vhodné pre celý svet, okrem iného aj preto, že islám nie je nacionálne náboženstvo. Nie je exkluzívne, nediskriminuje ľudí podľa rasy, národnosti, jazyka a pod., dokonca preň prestáva byť dôležité rodinné puto, pretože to, čo ľudí spája je Boh a islám. Prízvukuje, že nikdy neexistovala arabská civilizácia, iba islámska. Predtým, ako sa islám rozšíri do sveta, musí prísť k jeho obnove. Qutb totiž nepokladá za neverecké iba demokratické a socialistické režimy, ale aj krajiny Blízkeho východu, ktoré sa považujú za muslimské. Qutb tento všeobecný stav bezverectva nazýva *džahilíjou*. *Džahilíja* pôvodne označovala historické obdobie pred vznikom islámu a vieru v kmeňová božstvá. Qutb si tento termín vypožičiava, aby akcentoval, že dnešná spoločnosť je rovnako zaostalá ako tá stredoveká a čaká na islámsku obrodu. *Džahilíju* nevníma ako stav jednotlivca, ale ako stav spoločnosti. Problém neefektívneho fungovania spoločnosti nedáva za vinu jednotlivcovi, ale zle nastavenému systému spoločnosti. To, čo Qutb prostredníctvom islámu ponúka, je ľudská sloboda a rovnoprávnosť.

Absolútnym pilierom viery a spoločnosti by sa mala stať *šaháda*. Qutb pod tým nechápe iba vyznanie viery, ale sociálnu záruku spravodlivosti a rovnoprávnosti. *Niet boha okrem Boha* znamená to, že človek sa vzdáva akýchkoľvek iných objektov uctievania. Viera v Boha implementuje aj jeho zvrchovanú suverenitu (arab. *hákimíja*) a podriadenosť človeka Božej vôli. To znamená, že žiadny človek nemôže byť voči inému človeku vo vedúcom postavení, lebo toto právo má iba Boh. A naopak žiadny človek nemôže nad sebou uznať inú suverenitu ako Božiu. Rovnako tak ani vedu, technológiu, filozofiu, a vôbec žiadny aspekt ľudského života nemôže považovať za dôležitejší ako Boha. V praxi by teda išlo o beztriednu spoločnosť, ktorá by si bola pred Bohom rovná a všetci by boli navzájom bratia a sestry vo vzťahu k Bohu. Na rozdiel od komunistického spoločnosti, v ktorej tento stav nie je ničím zaručiteľný, by v islámskej spoločnosti hral úlohu garanta Boh. Druhým dôležitým aspektom je viera v súdny deň. Muslimovia sú nabádaní, aby konali dobré skutky a boli spravodliví a vytrvalí, lebo odmena za ich konanie ich čaká až po smrti. A naopak, tí, čo nerešpektujú Boží zákon, budú potrestaní. Úprimná viera muslimov v suverenitu Boha a odplatu v súdny deň zaisťuje, že všetci sa budú chcieť poctivo podieľať na islámskom spoločenskom poriadku a budú ho považovať za správny, pretože pochádza od nespochybniteľnej autority - od Boha. Aj súkromné vlastníctvo chápe Qutb v istom zmysle socialisticky. Majetok a súkromné vlastníctvo by síce neboli zakázané, ale jednotlivci by boli iba disponentmi majetku, ktorí v konečnom dôsledku patrí Bohu. Zároveň by bolo povinnou daňou platiť *zakát*. Sama komunita by rozoznávala kvality svojich členov a sama by si volila svojich vodcov. Ako náhle by si však „vodca“ neplnil svoje povinnosti, alebo by zneužíval svoje postavenie, spoločnosť má plnú moc okamžite ho zbaviť jeho postu.

Džihád, ako ho chápe Qutb, by mal začať s tzv. predvojom – skupinkou ľudí, ktorí by boli pravovernými muslimami a svoj odkaz by šíрили ďalej. *Džihád* by bol zameraný na šírenie viery najmä osvetovou a misijnou činnosťou, kázňami a rozhovormi s ľuďmi. Qutb počíta aj s možnosťou ozbrojeného boja, avšak iba v prípade, ak by bol nevyhnutný a boli by vyčerpané iné možnosti riešenia. V tomto, ako aj v iných prípadoch sa odvoláva na Korán a na koránsku generáciu. Priebeh etablovania islámu Muhammadom pokladá za univerzálny a vždy použiteľný „scenár“. Predvoj by sa mal tiež inšpirovať Muhammadovým spôsobom šírenia islámu. Ozbrojený *džihád* Qutb priznáva ako možnosť šírenia islámu, niekoľkokrát však prízvukuje, že boj sa vedie vždy proti *džahilíji* ako systému, teda proti jednotlivým vládam a organizáciám štátov, nikdy nie proti jednotlivcom. Qutbovým cieľom je prijatie islámu ako náboženstva a nastolenie Božej vlády a Božieho práva *šarí'e*. Zvrhnutie nelegitímnych „ľudských“ vlád by malo zaručiť vytvorenie priestoru pre slobodné

rozhodnutie pripojiť sa k islámu. Qutb zdôrazňuje, že nie je možné, aby bol niekto k islámu nútený. Qutb proklamuje, že sloboda vierovyznania je „najvzácnejšie ľudské právo na svete“. Inoverec na území islámu by bol povinný rešpektovať pravidlá a zákony islámskej spoločnosti. Ťažko si však v praxi predstaviť, že by nedochádzalo k zbytočným stratám na životoch. Samovražedné útoky radikálnych hnutí sú toho živým dôkazom. Rovnako by sa ťažko zaistovali slobody menšín vo väčšinovom islámskom zriadení a nikdy by sa nezaistil nulový výskyt prípadov zneužitia moci. Qutb si bol vedomý tejto hrozby a sám varoval pred vznikom islámskej teokracie, ktorá by sa „zblúdiac od Boha“ stala tyraniou. Žiadna moc sa nemá vymknúť spod kontroly a žiadny človek nesmie byť považovaný za inšpirovaného Bohom, lebo iba *šarí'a* obsahuje Božiu moc a z nej plynúce zákony. Qutb vidí nastolenie a priebeh islámskeho zriadenia v idealistickej forme, predpokladajúc absolútnu zainteresovanosť každého jedinca. Navyiac svoju predstavu nedomýšľal do relevantných detailov. Preto v nej zostáva veľa nejasného. Qutb argumentuje tým, že tak ako Korán bol zjavovaný postupne, podľa praktických potrieb veriacich, tak aj jednotlivé problémy a ich riešenia budú vznikať priebežne a bude na jednotlivých členoch predvoja, ako danú vec vyriešia, zásadne sa však inšpirujú Prorokom a Koránom.

EBSTEIN, Michael, *In the Shadows of the Koran: Said Qutb's Views on Jews and Christians as Reflected in his Koran Commentary*, Washington, Hudson Institute, 2009.

KHATAB, Sayed, *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah*, London - New York, Routledge, 2006.

KHATAB, Sayed, *The Power of Sovereignty: The Political and Ideological Philosophy of Sayyid Qutb*, London - New York, Routledge, 2006.

QUTB, Sayyid, *Milestones: Ma'alim fi'l-tareeq*, Birmingham, Maktabah Booksellers and Publishers, 2006.

QUTB, Sayyid, *In the Shade of the Qur'ān*, 15 vols., Leicester, The Islamic Foundation, 2007.

SHEHADEH, Lamia Rustum, "Women in the Discourse of Sayyid Qutb", *Arab Studies Quarterly*, vol. 22 no. 3 (Summer 2000), pp. 45-55.

SHEPARD, William E., „Sayyid Qutb's Doctrine of Jāhiliyya“, *IJMES*, vol. 35 (2003), pp. 521-545.

Ridá, Muhammad Rašíd (1865-1935)

Abduhov žiak, Libanonec. Podľa neho dôvodom krízy v muslimskom svete je skutočnosť, že dnešní muslimovia sa odklonili od životného vzoru svojich „vznešených predkov“ (arab. *as-salaf as-sálih*, z toho *salafíja* – smer preferujúci návrat k ideálom prvotného islámu). Svoj spis *Kalifát alebo najvyšší imámát* publikoval v časopise *al-Manár* (arab. Maják) ešte v posledných rokoch existencie osmanského kalifátu. Prijal v ňom „ortodoxnú“ sunnitskú doktrínu kalifátu / imámátu, zároveň však preferoval jej menšie úpravy, tak aby vyhovovala podmienkam modernej doby. Kritizoval osmanskú tyranriu i aktuálny kalifát a vyslovil názor,

že nový, arabský kalif, ktorý by mal byť *mudžtahídom* a zvoleným „konzultačnou radou“, by mal zjednocovať „duchovnú aj svetskú autoritu“. Najvýznamnejším Ridáho počínom však bola reinterpretácia klasickej islámskej terminológie, ktorú zasadil do aktuálneho dobového kontextu a do islámskeho myslenia zaviedol aj používanie výrazov modernej politickej teórie. Dobré to ilustruje napr. jeho chápanie metódy *šúry*, v ktorej nachádza dôkaz originálnej islámskej demokracie, alebo „konzultačnej rady“, v ktorej zas vidí predobraz moderného parlamentu, atď. Ridáho spis bol asi najdôležitejším dielom, týkajúcim sa nábožensko-politického vodcovstva z obdobia *nahdy* a stal sa východiskom pre ďalšie generácie islámskych teoretikov.

- HADDAD, Mahmoud, „Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashīd Ridā’s Ideas on the Caliphate“, *JAOS*, vol. 117 no. 2 (1997), pp. 253-277.
- KERR, Malcolm, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad ‘Abduh and Rashid Rida*, Berkeley, University of California Press, 1966.
- MUZIKÁŘ, Josef a kol., *Zápas o novodobý stát v islámském světě. Od mešity k parlamentu*, Praha, Academia, 1989.
- SOAGE, Ana Belén, “Rashīd Ridā’s Legacy, *The Muslim World*, vol. 98 no. 1 (January 2008), pp. 1-23.

as-Sadr, Muhammad Bākīr (1935-1980)

Iracký ší’itský duchovný, radikálny islámsky mysliteľ, politický vodca irackých ší’itov. Pochádzal z prominentnej rodiny ší’itských duchovných. Žil a pôsobil v Nadžafe. Mladý Sadr vystupoval ako schopný ideologický vodca svojej komunity. Predmetom jeho kritiky sa stali marxizmus a komunizmus, ideológie a počínanie strany *al-Ba’áth*, aj snahy o westernizáciu Iraku a zosilnenie západného vplyvu. Začiatkom 60. r. vznikla preto radikálna organizácia irackých ší’itov *ad-Da‘wa* (arab. misia, výzva) a na jej činnosti sa aktívne podieľal aj Sadr. Pre svoju politickú činnosť bol režimom Saddáma Husajna neustále prenasledovaný a väznený. V dobe nažafského exilu *ájatolláha* Chomejního (1965-1978) Sadr s ním úzko spolupracoval a po víťazstve iránskej revolúcie v r. 1979 bol menovaný Chomejního osobným zástupcom v Iraku. O rok neskôr však bol v Bagdade popravený.

- MALLAT, Chibli, *The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf, and the Shi’i International*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- AS-SADR, Muhammad Bākīr, *Lessons in Islamic Jurisprudence*, Oxford, Oneworld, 2005.
- SAKAI, Keiko, „Modernity and Tradition in the Islamic Movements in Iraq: Continuity and Discontinuity in the Role of the *Ulama*“, *Arab Studies Quarterly*, vol. 23, no. 1 (Winter 2001), pp. 37-53.
- SHANAHAN, Rodger, “Shi’a Political Development in Iraq: The Case of the Islamic Da‘wa Party”, *Third World Quarterly*, vol. 25 no. 5 (2004), pp. 943-954.

as-Sadr, Músá (1928-1978?)

Libanonský ší'itský duchovný; politik a aktivista. Pochádzal z prominentnej rodiny ší'itských duchovných. Narodil sa v iránskom Qome, po dokončení štúdia klasických islamských vedných disciplín v rodnom meste absolvoval štúdium práva a ekonómie v Teheráne, potom v r. 1953 odchádza do Nadžafu, aby pokračoval v štúdiu islámskej vedy. Jeho prvá cesta do Libanonu sa datuje z r. 1957, postupne sa v krajine usadil a začínal sa podieľať na politickej reorganizácii a aktivizácii tamojšej ší'itskej komunity. Jeho pôvod, charisma i vzdelanie mu skoro dopomohli k tomu, aby sa dostal do čela libanonskej ší'itskej hierarchie. V r. 1969 bol zvolený do čela najvyššej ší'itskej rady. V r. 1974 založil radikálne Hnutie vydedených (arab. *Harakat al-mahrúmín*) a rok na to, po vypuknutí občianskej vojny, sa spolupodieľal aj na vytvorení vojenského krídla hnutia, Oddielov libanonského odboja (arab. *Afwádž al-mukáwama al-lubnáníja*), akronym: *Amal* (arab. *nádej*). V r. 1978 počas svojej návštevy Líbie Sadr záhadne zmizol, preto bol niektorými svojimi prívržencami stotožnený s osobou skrytého *imáma*. Sadr ako politický vodca preukázal nemálo nadania a úspešne konšpiroval v spleti libanonskej a blízkovýchodnej politiky. Bol masívne podporovaný Chomejním, aj keď ako umiernený islámsky ideológ mal bližšie k predstavám ĽAlího Šarí'atího, ktorým bol aj jeho osobným priateľom. Presadzoval dynamické, artistické chápanie islámu, ktoré by malo viesť k sociálnej mobilizácii, byť vzorom pre muslimov pritom by mala byť osoba *imáma* Husajna v opozícii k pasivite svojho brata Hasana.

- AJAMI, Fouad, *The Vanished Imam: Musa Al Sadr and the Shia of Lebanon*, Ithaca - London, Cornell University Press, 1986.
- SHAERY-EISENLOHR, Roschanack, *Shi'ite Lebanon: Transnational Religion and the Making of National Identities*, New York, Columbia University Press, 2008.
- SHANAHAN, Rodger, *The Shi'a of Lebanon: Clans, Parties and Clerics*, London - New York, I.B. Tauris, 2005.

as-Sanhúrí, ĽAbd al-Razzáq (1895-1971)

sekulárne orientovaný egyptský právnik. Vo svojej knihe, vydanej v r. 1926 v Paríži: *Le Califat: Son évolution vers une société des nations orientales* v duchu panislámskej ideológie volal po znovunastolení kalifátu, ktoré by riadilo „valné zhromaždenie“, kde by boli zastúpené všetky muslimské štáty a komunity. Toto „valné zhromaždenie“ kalifátu by zasadalo každoročne z príležitosti veľkej púte v Mekke. Popri nej by existovala aj užšia „Najvyššia rada“. Tieto rady by mali reprezentovať predovšetkým politické a nie náboženské záujmy muslimov. V čele týchto inštitúcií by stál kalif, ktorý by zjednocoval „duchovnú“ a

„svetskú“ agendu. Sanhúrího prácu si vysoko cenili aj najdôležitejší z dnešných predstaviteľov liberálno-sekulárnej línie, napr. Muhammad Sa'íd al-^cAšmáwí (1935-).

ENAYAT, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, Austin, University of Texas Press, 1982.

KRÄMER, Gudrun, *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden, Nomos, 1999.

Strana islámského oslobodenia

(arab. *Hizb at-tahrír al-islámí*) hnutie založené šejkom Taqí ad-Dín an-Nabháním (1909-1977) v Jeruzaleme. Vzniklo ako združenie hŕstky radikálne zmýšľajúcich palestínskych intelektuálov, stojacich na islámskej platforme a presadzujúcich obnovu islámskeho kalifátu. Od druhej polovice 90. rokov dochádza k medzinárodnej expanzii a rozsiahlej vnútornej premene tohto pôvodne výrazne palestínskeho hnutia a *Hizb at-tahrír* sa stal zásadným aktérom islámskej aktivistickej činnosti, najmä v západnej Európe a Strednej Ázii. *Hizb at-tahrír* – aspoň jej palestínske krídlo – síce vyprodukovalo obdivuhodné množstvo textov o budúcej podobe islámskeho kalifátu a o iných otázkach, pokiaľ však ide o jej vizuálnu reprezentáciu, využíva ju len málo, preto nebude predmetom nášho záujmu. Strana islámského oslobodenia má detailne prepracované predstavy o inštitúcii a fungovaní kalifátu. Nabhání delí svet na *dár al-islám* (arab. „dom islamu“) a *dár al-kufr* (arab. „dom neviery“), prvý je však zatiaľ v ruke neveriacich (arab. *kuffár*) a odpadlíkov (arab. *murtaddún*), čím Nabhání myslí súčasné režimy muslimského sveta. K nastoleniu ideálneho stavu môže dôjsť len nástupom pravého muslimského vládcu, ktorý zavedie „autentické Božie právo“ (arab. *aš-šar' al-asíl*) a s prostredníctvom „islamizácie zhora“ obnovený islámský poriadok. Snaha o obnovu kalifátu je pritom „kolektívnou náboženskou povinnosťou“ (arab. *fard al-kifája*) všetkých muslimov. Ústrednú úlohu pri fungovaní „autentického kalifátu“, bude mať „konzultačná rada“ (arab. *šúrá*), ktorá bude jej hlavným orgánom. Od konca 80. r. strana vybudovala rozsiahlu, celosvetovú sieť aktivistov a vyvíjala aktívnu propagačnú činnosť. Začiatkom 90. r. sa zo strany vydělila pod vedením Umara Bakrí Muhammad skupina *al-Muhádžirún* (arab. „tí čo podnikli *hidžru*“, „emigranti“), so sídlom v Londýne.

COMMINS, David, “Taqi al-Din al-Nabhani and the Islamic Liberation Party”, *The Muslim World*, vol. 81 nos. 3-4 (1991), pp. 194-211.

TAJI-FAROUKI, Suha, *A Fundamentalist Quest. Hizb at-Tahrir and the Search for An Islamic Caliphate*, London, Grey Seal, 1996.

šajch al-islám

(tur. *şeyhülislám*, perz. *šejch-ol-eslám*), tento titul sa začal udeľovať od 10.-11. stor. a bolo to označenie najvyššej „duchovnej“ inštalácie v Osmanskej ríši. Šajch al-islám by mal byť *mudžtahídom*, schopným samostatne používať právnu metódu *idžtihádu* („samostatný úsudok“), čo však v podmienkach sunnitského islámu po „uzavretí brán *idžtihádu*“ bolo viac ako problematické. Je menovaný kolégiom *‘ulamá’* a *fuqahá’*, ale v úrade ho musí potvrdiť aj politická moc. Podľa osmanského vzoru *şeyhülislámu* sa postupne aj v niektorých iných krajinách sunnitského Blízkeho východu (napr. v Egypte, v Palestíne, v Saudskej Arábii, v Lýbii a inde) ujala podobná funkcia „veľkého *muftího*“ (*al-muftí al-akbar*), ktorý spravidla stojí v čele „kolégia pre vydávanie *fatwá’*“ (*dár al-iftá’*), ktoré potvrdzuje vydané *fatwy* platné predovšetkým v daných regiónoch, ale aj v medzinárodných súvislostiach. Z týchto – spravidla štátnymi orgánmi ustanovených – kolégií je najslávnejšou „*fatwá*-komisia“ (arab. *ladžnat al-fatwá*) islámskej univerzity *al-Azhar*.

FRÖHLICH, Anne-Sophie, *Priestliche Aufgaben im sunnitischen Islam*, Hamburg, LIT, 1997.

NAFI, Basheer M., „Abu al-Thana' al-Alusi: An Alim, Ottoman Mufti, and Exegete of the Qu'ran“, *IJMES*, vol. 34 (2002), pp. 465-494.

ÖZDALGA, Elisabeth (ed.), *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, London – New York, Routledge, 2005.

WEISMANN, Itzhak & ZACHS, Fruma (eds.), *Ottoman Reform and Muslim Regeneration*, London, I.B. Tauris, 2005.

Šarí‘atí, ‘Alí (1933-1977)

Jeden z najvplyvnejších sociálnych mysliteľov islámu 20. stor. Popri Chomejním predstavoval možnú alternatívu radikálnej ší‘itskej islámskej ideológie, ktorá operovala s pojmami modernej západnej spoločenskej vedy. Pochádzal zo známej iránskej rodiny ší‘itských duchovných z Churásánu. Študoval a neskôr vyučoval v Mašhade, kde bol v r. 1957 zatknutý pre politickú činnosť a rok uväznený v Teheráne. V r. 1959 dokončil svoje štúdiá (v odbore perzská a francúzska literatúra), a odišiel so štipendiom do Paríža. Zoznámil sa tam s významnými francúzskymi intelektuálmi tej doby, prekladal a publikoval. Na Šarí‘atího silne zapôsobili myšlienky protikoloniálneho hnutia a odozvy alžírkej vojny. Pri návrate do vlasti r. 1964 bol už na hranici zatknutý. Po prepustení začal pôsobiť na univerzite v Mašhde a od r. 1967 pravidelne prednášal v spolku náboženských reformistov v Teheráne. Jeho populárne prednášky pobúrili tak konzervatívne ší‘itské duchovenstvo ako aj šáhov

sekulárny režim. V r. 1973 bol neprávom obvinený a zatknutý ako nebezpečný radikál. Po prepustení r. 1975 bol ešte dva roky v domácom väzení a potom odišiel do londýnskeho exilu, kde ale čoskoro za nevyjasnených okolností zomrel. Je pochovaný v Damasku. Základom jeho učenia je myšlienka, že islám sa musí transformovať z osobnej duchovnej záležitosti jednotlivcov do revolučnej ideológie, ktorá by mala viesť k mobilizácii spoločnosti. Šari'atí sa pritom snažil vyzdvihovať originálnu, inovatívnu a rovnostársku stránku islámu. Poukázal na jeho paralely s predstavami niektorých radikálnych sociálnych hnutí a zdôrazňoval protiklad islámu a imperializmu aj marxizmu. Jeho dielo sa vyznačuje popri modernej sociologickej terminológii aj jasným a pre širšie publikum prístupným jazykom. Výber jeho spisov a prednášok bol vydaný v knihe *Islámoveďa* (perz. *Islámšimásí*) vydanej v r. 1969.

MIRSEPASSI, Ali, *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

NABAVI, Negin (ed.), *Intellectual Trends in Twentieth-Century Iran: A Critical Survey*, Gainesville, University Press of Florida, 2003.

VAKILY, Abdollah, "Methodological Problems in the Study of Islam, and Ali Shariati's Proposed Methodology for the Study of Religions", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 18 no. 3 (Summer 2001), pp. 91-109.

YADEGARI, Mohammad, "Shariati and the Reconstruction of the Social Sciences", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 1 no. 1 (Spring 1984), pp 53-60.

Šari'atmadarí, Sejjed Mohammed Kázem (1905-1986)

Ájatolláh, významný iránsky ší'itský duchovný vodca. Vzdelanie získal v Teheráne a Nadžafe. Získal oprávnenie k *idžtihádu* (ktorý mu však v r. 1982 odňal *ájatolláh* Chomejní). Počas neprítomnosti Chomejního stál v čele duchovenstva v Qome a patril k významným predstaviteľom opozície proti *šáhovi*. Bol predstaviteľom umiernennej časti ší'itského duchovenstva a zástancom obmedzenej účasti duchovenstva v politickom živote. V mnohých dôležitých otázkach nesúhlasil s *ájatolláhom* Chomejním.

TAKEYH, Ray, *Guardians of the Revolution: Iran and the World in the Age of the Ayatollahs*, New York, Oxford University Press, 2009.

at-Tahtáwí, Rifá'a Ráfí' (1801-1873)

Egyptský reformista, *šajch al-Azhar*. Jeho názory o podobách novej muslimskej spoločnosti a vodcovstva v nej silne ovplyvnil jeho pobyt v Paríži. Tahtáwí, ktorý je považovaný

za jedného z priekopníkov islámskeho liberálneho myslenia, fascinovaný francúzskou skúsenosťou politickej slobody (arab. *hurrijá*), preferoval víziu novej muslimskej spoločnosti, založenej na islámskej koncepcii sociálnej spravodlivosti a rovnosti (arab. *al-ʿadl wa ’l-insáf*) v čele s akýmsi reformným-*imámom*. Tento *imám* by sa mal postarať o to, aby sa muslimovia znovu naučili z európskej kultúry to, čo je ich vlastné kultúrne dedičstvo, ktoré sa integrovalo do európskej tradície v období rozkvetu islámskej civilizácie. Pre Tahtáwího je muslimská *umma* najlepšou možnou spoločnosťou, ktorá tým, že sa učí od Európy, vlastne len znovudobýja svoje stratené kultúrne dedičstvo a vracia sa tak k vlastným zabudnutým koreňom. Tahtáwí preferuje predstavu „duchovnej“ a nie politicko-teritoriálnej *ummy*, a *imáma* vidí ako jej „duchovného vodcu“. Rozlišuje tak, v duchu platnej sunnitskej „ortodoxnej“ doktríny, medzi „duchovným“ (arab. *imáma*) a politickým (arab. *imára*, resp. *mulk*) vodcovstvom.

KRÄMER, Gudrun, *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden, Nomos, 1999.

NABLI, Mahmoud, *Renaissance, Säkularisierungstendenzen und Tradition im arabischen Orient des 19. Und 20. Jahrhunderts*, Heidelberg, Universität zu Heidelberg, 1987.

Táleghání, Sejjed Mahmúd (1904-1989)

Ájatolláh, významný iránsky šíitský duchovný vodca. Vzdelanie získal na slávnych *madrasách* v Qome a Nadžafe. V Qome získal v r. 1938 oprávnenie k *idžtihádu*. Od 50. r. sa podieľal na činnosti opozície, namierenej proti *šáhovi*, za čo bol niekoľkokrát aj prezekvovaný a uväznený, prenasledovaní boli aj členovia jeho rodiny. Zapájal sa do práce organizácie Hnutia za slobodu Iránu. Vo väzení zostal až do r. 1978. Významne zasahoval do vývoja udalostí po páde monarchie v r. 1979. Vo svojich prácach sa zaoberal rôznymi aspektmi spoločenského, duchovného, ale aj hospodárskeho života. V mnohých dôležitých otázkach nesúhlasil s *ájatolláhom* Chomejním.

TAKEYH, Ray, *Guardians of the Revolution: Iran and the World in the Age of the Ayatollahs*, New York, Oxford University Press, 2009.

Tálibán

(perz. študenti) je radikálna nábožensko-politická skupina, ktorá reálne vládla na väčšine územia Afganistanu v rokoch 1996-2001, hoci diplomaticky ju uznali iba tri krajiny, a to

Saudská Arábia, Spojené arabské emiráty a Pakistan. Ideovo je založená na kombinácii radikálneho islámu wahhábovského razenia a paštúnskeho nacionalizmu. Väčšina ich prominentných členov patrila k vážnym učiteľom na islámských náboženských školách v Pakistane, ktorých paštúnski študenti tvorili jadro ich stúpencov a ozbrojených síl. Ozbrojené zložky *Tálibánu* boli posilnené *mudžáhídmi* z mnohých arabských krajín. Veľkú finančnú a vojenskú podporu *Tálibánu* poskytovali USA, Pakistan a Saudská Arábia.

CREWS, Robert D. & TARZI, Amin (eds.), *The Taliban and the Crisis of Afghanistan*, Cambridge - London, Harvard University Press, 2008.

EDWARDS, David B., *Before Taliban: Genealogies of the Afghan Jihad*, Berkeley, University of California Press, 2002.

MCCAULEY, Martin, *Afghanistan and Central Asia: A Modern History*, Harlow – London, Pearson Education Limited, 2002.

METCALF, Barbara D. (ed.), *'Traditionalist' Islamic Activism: Deoband, Tablighis, and Talibs*, Leiden, ISIM, 2003.

SAIKAL, Amin, *Modern Afghanistan: A History of Struggle and Survival*, New York – London, I.B.Tauris, 2004.

at-Turábí, Hasan (1932-)

Sudánsky náboženský a politický predstaviteľ, teoretik. Študoval občianske právo na univerzitách v Chartúme a Londýne, získal doktorát z ústavného práva na Sorbonne. Od 50. r. člen sudánskej Asociácie muslimských bratov, a po ľudovom povstaní r. 1964 sa stal prominentným predstaviteľom tejto organizácie. Okolo jeho osoby sa vytvorila elitná skupina, ktorá založila širší Front islámskej charty (arab. *Džabha al-mitháq al-islámí*). Turábí sa stal vodcom strany *Umma*. Vojenský prevrat generála Dža^cfara Numajrího v r. 1969 ukončil jeho snahy o presadenie islámskych zásad v spoločnosti a bol nútený odísť do exilu. V r. 1977, keď bolo znovu umožnené pôsobenie islámskych skupín, stal sa Turábí generálnym prokurátorom a podporil Numajrího islamizačné snahy, ktoré boli zavŕšené zavedením islámskeho práva v r. 1983. Začiatkom r. 1985 sa dostal do väzenia, ale po páde Numajrího a po voľbách r. 1986 ako vodca Islámskej národnej fronty (arab. *Džabha al-qawmíja al-islámíja*) začal znovu aktívne pôsobiť vo verejnom živote. Po ďalšom vojenskom prevrate v r. 1989, ktorý viedol generál ^cUmar al-Bašír, sa Turábí znovu ocitol krátko vo väzení, potom sa však stal „šedou eminenciou“ sudánskeho režimu. Jeho myslenie sa vyznačuje relatívne liberálnou a hlavne pragmatickou a flexibilnou, aj keď radikálnou interpretáciou islámu.

- BURR, J. Millard & COLLINS, Robert O., *Revolutionary Sudan: Hasan al-Turabi and the Islamist State, 1989-2000*, Leiden - Boston, E.J. Brill, 2003.
- GALLAB, Abdullahi A., *The First Islamist Republic: Development and Disintegration of Islamism in the Sudan*, Aldershot - Burlington, Ashgate Publishing, 2008.
- IDRIS, Amir H., *Conflict and Politics of Identity in Sudan*, New York, Palgrave Macmillan, 2005.
- MORRISON, Scott, "The Political Thought of Hasan al-Turabi of Sudan", *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 12 no. 2 (April 2001), pp. 153-160.

Yahya, Harun (1952-)

Literárny pseudonym tureckého autora Adnana Oktara. Meno by malo pripomínať islámskych prorokov Hárúna (Áron v biblickej tradícii) a Jahjáho (Ján Krstiteľ), ktorí sa podľa Oktara výrazne presadili v boji proti neviere. Yahya je najvýznamnejším predstavitelom islámskeho kreacionizmu. Ako sa píše na jeho webovej stránke, Harun Yahya je autorom asi 1500 „hodnotných diel“, z toho približne 250 kníh. Tieto celkom obsiahle knihy sú k dispozícii mimo tureckého originálu aj iných jazykových mutáciách, celkovo asi v 25 jazykoch. Okrem kníh tu nájdeme aj mnohé voľne prístupné pamflety, články, „dokumenty“, dva magazíny, materiály z konferencií a mnohé audiovizuálne médiá ako zvukové knihy, videofilmy, CD-ROMy, DVD, plagáty a chrániče obrazovky, odkazy na jeho mnohé iné webové stránky a pod. Všetky materiály sú „pútavé“ s mnohými obrázkami v živých farbách. Tlačené materiály (knihy, magazíny a pod.) sú vydané na kvalitnom kriedovom papieri a ich estetická podoba je voľnou kombináciou orientálneho až orientalizujúceho vkusu vychádzajúceho z tureckej a západnej romantizujúcej tradície a z vizuálnej podoby veľkých „evolucionistických“ západných časopisov typu *National Geographic*. Pokiaľ ide o jazyk a štýl používaný v týchto materiáloch, ten je jednoduchý, glosujúci, didaktický a najmä pre islámske publikum všeobecne zrozumiteľný. Požíva sa v ňom niekoľko v tureckom kontexte bežne známych arabsko-islámskych termínov a odkazov na Korán a diela iných muslimských autorov, to všetko premiešané s citáciami a parafrázami akoby v štýle štandardných vedeckých publikácií, no tieto odkazy sú často neúplné a zavádzajúce. Všetky jeho tituly sú v zásade orientované na problematiku darwinizmu a evolúcie a v knihách, na prvý pohľad s touto témou nesúvisiacich, spravidla nájdeme záverečnú kapitolu o vyvrátení a škodlivosti darwinizmu a evolučnej teórie. Nie sú z toho výnimkou ani autorove „detské knižky“. V jednotlivých knihách a iných materiáloch môžeme často naraziť na opakujúce sa, či dokonca identické pasáže.

Pokiaľ ide o základné tézy islámskeho kreacionizmu v podaní Haruna Yahya, tie sú do veľkej miery islámskou adaptáciou názorov kresťanských kreacionistov s niekoľkými

modifikáciami. Islámsky kreacionizmus nie je presnou kópiou protestantského a rozdiely medzi nimi sú viac zaujímavé ako zhody. Základným rozdielom je pochopiteľne pokiaľ ide o konkrétnu podobu zjavenie, o ktoré sa islámski kreacionisti opierajú. Pre nich to je miesto Biblie Korán, autentické Alláhovo slovo zjavené Muhammadovi. Korán a „koránska veda“ je tou „absolútnou pravdou“, z ktorej vychádza aj Harun Yahya. Povaha koránskeho textu – aj pri doslovnom výklade - dáva islámskym kreacionistom v podstate voľnejšiu ruku ako Biblia ich kresťanským kolegom. Ostatne, ich výklad Koránu (arab. *tafsír*) sa riadi princípmi rozpracovanými klasikmi islámskeho radikalizmu, ktorí často neberú ohľad na zásady tradičného *tafsíru*. Tým, že v Koráne sa nehovorí o presnej dobe trvania stvorenia, Yahya nemusí čeliť ani otázke „novej“ či „starej“ Zeme a prikláňa sa k druhému názoru. V procese stvorenia je Alláh tým, kto „navrhuje“ jednotlivé živočíšne druhy a Harun Yahya nesmierne rád pojednáva o dokonalosti tohto „islámskeho dizajnu“. Namiesto druhého príchodu Ježiša v jeho predstavách zohráva dôležitú úlohu príchod *mahdího* a príznaky blízkeho „konca vekov“ a v posledných rokoch vychádza aj jeho „historická“ séria o živote jednotlivých prorokov. Vôbec „historické“ témy patria k jeho obzvlášť obľúbeným predmetom záujmu. Darwinovú teóriu o evolúcii a materializmus pritom vidí ako pôvodcu všetkého zla vo svetových dejinách. Môžu jednoducho za všetko: fašizmus aj komunizmus, romantizmus, terorizmus, slobodomurárstvo a – podľa neho - s ním úzko spojených templárov, sionizmus, satanizmus, drogy, prostitúciu a „iné podoby barbarstva a neviery“. Nie sú mu cudzie v radikálnom islámskom diskurze všeobecne rozšírené predsudky ako popieranie holokaustu, „celosvetové protiislámske prisahanie“ zosnované templármi, slobodomurármi a sionistami a pod. Venuje sa zvlášť aj palestínskej otázke. O jeho tureckom nacionalizme – v duchu turecko-islámskej syntézy – svedčia diela venované Atatürkovi, v ktorom spoznáva prvého islámskeho kreacionistu, „kurdskému terorizmu“, stredoázijským „bratským turkickým národom“ a bizarný pamflet o protitureckom cítení Darwina. Asi jeho najoriginálnejšou predstavou, vybočujúcou nielen z kreacionistického, ale výrazne aj z islámskeho a „islamistického“ diskurzu je učenie o tom, že materiálny svet je vlastne len ilúziou. Pre inšpiráciu pri rozpracovaní tejto svojej tézy sa inšpiroval aj niektorými buddhistickými predstavami alebo dokonca kultovou filmovou trilógiou Matrix! Ako správny prístup ku svetu Yahya vypracoval metódu „hlbokého myslenia“, čo je vlastne úprimnou snahou o pochopenie skutočnej podoby sveta pomocou Koránu a čítaním jeho vlastných kníh. Zvláštne miesto majú v autorovej produkcii objemné katalógy jeho diel a zbierky gratulácií a vyjadrenia uznania, adresované Harunovi Yahya od rôznych osobností a štátnikov.

Tureckí kreacionisti tým, že sú súčasťou širšej reislamizačnej platformy, do ktorej patria aj mnohé úspešné islámske politické hnutia, majú väčší vplyv na verejné vzdelávanie a tiež väčšiu podporu v akademických kruhoch než ich kresťanská obdoba.

Islámski kreacionisti preberajú dosť eklekticky názory oboch hlavných smerov kresťanských kreacionistov, aj keď inštitucionálne vzťahy udržujú tradične s ICR. Henry Morris a iní predstavitelia ICR pri svojich pravidelných cestách do Turecka (pátrali na hore Ararat po Noemovej arche) navštívili aj BAV. V r. 1992 ICR organizovala v Istanbule prvú kreacionistickú konferenciu, ktorá mala veľkú odozvu. Obdobné „medzinárodné“ konferencie v Istanbule a v Ankare sa uskutočnili aj v r. 1998 s veľkou účasťou. Vtedy v Turecku kulminovala vlna nástupu islamistických strán, *Refahu* a následne Strany cnosti (*Fazilet Partisi*), ktoré boli úzko spojené s kreacionistami. Po konferenciách začala BAV masívnu celoštátnu kampaň s plnou podporou radikálnej islámskej tlače (najmä denníkov *Akit* a *Zaman*) aj strán.

Táto kampaň mobilizovala aj tureckú akademickú verejnosť. V tej síce vždy boli hlasy proti kreacionizmu, no počas 80. a prvej pol. 90. rokov prevažná časť akademickej obce antievolucionistov len jednoducho ignorovala. Až od polovice 90. rokov sa formulovalo, aj keď početne slabé, zato dostatočne aktívne antikreacionistické hnutie, ktoré sa v r. 1998 po konferencii BAV v Istanbule organizovalo v Tureckom evolucionistickom spoločenstve (*Türk Evrim Kurulu*) TEK. Iniciatíva vyšla z Tureckej akadémie vied (TUBA) a z Tureckej rady vedeckého a technického výskumu (TUBITAK). TEK viedli Aykut Kence, Ümit Sayin, Dincer Gülen, Yaman Ors, Serhat Ozyar a iní. Vydali deklaráciu, v ktorej vyzývajú tureckú akademickú aj všeobecnú verejnosť na odmietnutie kreacionistických názorov. BAV odpovedala osočovaním niektorých zo signatárov deklarácie. Celá kauza vyústila v súdnom procese v r. 1999, v ktorom evolucionisti dostali od BAV odškodné. To však bola len prvá rana pre turecké kreacionistické hnutie, v zápätí ešte na konci roku Adnan Oktar a niektorí iní členovia BAV boli zatknutí pre daňové úniky a sám Oktar vo väzbe strávil deväť mesiacov. Po fiasku na konci 90. rokov preto BAV a Harun Yahya zvolili s príchodom nového tisícročia novú taktiku. Ich misia sa viac orientovala na zahraničie a po neúspechu politickej línie tureckého islámskeho hnutia, ktorý vrcholil zákazom Strany prosperity v r. 2001, aj konferenčné a iné aktivity tureckých kreacionistov sú orientované mimo hraníc krajiny. Pritom ale nie je možné hovoriť o nejakej kríze, ba práve naopak: v súvislosti s BAV sa dá hovoriť o veľkom informačnom boome, islámski kreacionisti vytvorili v kyberpriestore svoje imponantné impérium, Harun Yahya a iní predstavitelia hnutia vystupujú na prednáškových turné napr. v Japonsku alebo v Juhoafrickej republike, ich publikácie sa dostávajú do všetkých

kútov – nielen islámskeho – sveta a akoby sa otočil smer „exportu“ kreacionizmu, názory Haruna Yahya majú čoraz viac zástancov aj medzi Američanmi, aj keď sú to americkí muslimovia.

SAYIN, Ümit & KENCE, Ayakut, “Islamic Scientific Creationism: A New Challenge in Turkey”, *Reports of the National Center for Science Education*, vol. 19 (1999), pp. 18-20, 25-29.

YAHYA, Harun, *The Evolution Deceit: The Scientific Collapse of Darwinism and Its Ideological Background*, London, Ta-Ha Publishers, 1999.

vláda *faqíha*

(perz. *velájat-e fakíh*, arab. *wilájat al-faqíh*) nábožensko-politická koncepcia *ájatolláha* Rúholláha Chomejního. Základnou myšlienkou je, že podiel najpovolanejších znalcov zákona – *fuqahá'* na vláde je štandardnou myšlienkou vyššie spomínanej *ithná 'ašaríovskej* koncepcie. Je tu ale niekoľko zvláštností, ktoré robia Chomejního model jedinečným. To, že počas neprítomnosti „skrytého *imáma*“ prechádza právo na vedenie *ummy* na najvýznamnejších znalcov islámu, nie je v ší'itskej teórii nijako nové. Podobne to je s predstavou, že sa im dostáva aj Bohom daná schopnosť správneho vedenia, alebo skôr poručníctva, až do návratu „skrytého *imáma*“. Chomejní ďalej tvrdí, že jedinou zákonnou vládou (arab. *hukúmat al-qánún*) je tá, ktorá sa zaviazala plniť boží príkaz (arab. *amr Alláh*). Autor týmto argumentom a len v menšej miere dokonalou znalosťou Koránu a tradície, zdôvodňuje nadradenosť *fuqahá'* nad svetskou mocou. Chomejní reinterpretáciou klasickej ší'itskej koncepcie do značnej miery posilnil už tak pevné pozície hierarchie *ithná 'ašaríovských fuqahá'* a vo svojej koncepcii ich urobil priamymi a jedinými vykonávateľmi politickej moci a poručníkmi nad celou spoločnosťou.

Chomejní ale integroval do svojej konštrukcie i niektoré „neislámske“ prvky modernej západnej politickej teórie. Práve tento aspekt a nastolenie *velájat-e faqíh* v Iráne „islámskou revolúciou“ v r. 1979, viedol ku vzniku zvláštnych anachronizmov, akou je „islámska republika“, ktorá bola legitimizovaná referendum a jej inštitúcie: voľby, parlament a ústava, ktoré boli zapojené do procesu delegovania autority a k nepoznaniu tak zmenili charakter „po-imámovského“ ší'itskeho politického modelu. V čele iránskeho modelu stojí „duchovný vodca“ (perz. *rahdar*, v r. 1979-1989 Chomejní, a po ňom od r. 1989 *ájatolláh 'Alí Chameneí*), „*imám* ľudí“ a „prezident“ v jednej osobe, ktorý riadi aj činnosť tzv. Rady poručníkov (perz. *súrat-e nikahban*). Tento orgán, skladajúci sa zo šiestich vysoko postavených *fuqahá'* a z ďalších šiestich právnych špecialistov, je nadradený „štandardným“ politickým orgánom republiky. Proti Chomejního koncepcii sa postavili nielen sunnitské

„ortodoxné“ kruhy, ale aj niektorí „umiernení“ ší'itskí predstavitelia, napr. *ájatolláh* Muhammad Kázem Šarí'atmadarí.

ABRAHAMIAN, Ervand, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*, Berkeley, University of California, 1993.

HARMON, Daniel E., *Ayatollah Ruhollah Khomeini*, Philadelphia, Chelsea House Publishers, 2005.

MARTIN, Vanessa, *Crating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran*, London – New York, I.B. Tauris, 2007.

KHUMAYNÍ, Rūh Allāh, *Islam and Revolution. Writings and Declarations of Imam Khomeini*, Berkeley, Mizan Press, 1981.

Vojaci pomocníkov Boha

(arab. *Džund ansár Alláh*) je najznámejšou skupinou z malých *salafí* hnutí v Gaze je. Skupina neukončila svoju ozbrojenú činnosť v pásme Gazy ani po nástupe podľa nich „príliš pragmatickej sekulárnej vlády“ *Hamásu* a bola zodpovedná za mnohé útoky na kaviarne, kaderníctva a internetové kaviarne, ale aj za „jazdecký útok“ na izraelskú pohraničnú stráž v júli 2009. Zoskupenie založil šejk °Abd al-Latíf Músá, známy tiež pod svojím *nom du guerre* ako Abú Núr al-Maqdisí. Ten sa radikálnou islámskou ideológiou inšpiroval počas štúdií v Egypte a pôsobil ako *imám* mešity Ibn Tajmíjja v Rafahu. Tam 14. augusta 2009 počas piatkovej kázne vyhlásil Gazu za „islámsky emirát“, následkom čoho sa bezpečnostné sily *Hamásu* pokúsili o jeho zatknutie. Tento pokus sa zmenil na ozbrojené stretnutie, v ktorom zahynul aj šejk spolu s asi dvomi desiatkami svojich stúpcov, medzi nimi aj vojenským veliteľom hnutia Abú °Abdulláh as-Súrí. V boji zahynulo aj mnoho členov bezpečnostných síl. *Hamás* týmto svojím krokom, taktiež prostredníctvom následných vyjadrení zástupcov jeho vlády a hovorca hnutia Ghází Hamada, dal jasne najavo, že nehodlá tolerovať na svojom území extrémistické zoskupenia.

GERTEINY, Alfred G., *The Terrorist Conjunction: the United States, Israel, the Palestinians, and Al-Qaida*, Westport – London, Praeger Security International, 2007.

Vojsko islámu

(arab. *Džajš al-islám*), známe tiež pod názvom Brigády Božej jedinosti a *džihádu* (arab. *Katá'ib at-tawhíd wa 'l-džihád*), je malé palestínske *džihádí* hnutie pôsobiace v Gaze. Hnutie sa preslávilo únosom izraelského vojaka Gilada Šalíta a dvoch reportérov televízie Fox v r. 2006, ďalej britského novinára Alana Johnstona o rok neskôr, ale aj inými násilnými akciami.

Toto hnutie je malou kontroverznou militantnou *džihádí* skupinou bez rozvinutého ideologického smerovania, jej aspoň deklarovaným cieľom je založenie islámskeho štátu a oslobodenie Palestíny. Vydělilo sa z Rád ľudového odboja koncom r. 2005 a má údajne úzke kontakty s *al-Qá'idou* a radikálnym jordánskym islámskym kazateľom palestínskeho pôvodu šejkom ʿUmar b. Mahmúd Abú ʿUmarom, známym pod *nome de guerre* Abú Qatáda al-Filastíní. *Džajš al-islám* však viac ako islámske ciele reprezentuje záujmy rodinného klanu Dughmúš a jeho hlavy Mumtáza Dughmúša, ktorí sú spájaní s pašovaním zbraní a drog v pásme Gazy. Hnutie je v neustálom konflikte s inými palestínskymi islámskymi hnutiami, ktoré ho obviňujú zo zneužívania islámskej ideológie a jeho predstavitelia boli zatýkaní aj vládou *Hamásu*.

GERTEINY, Alfred G., *The Terrorist Conjunction: the United States, Israel, the Palestinians, and Al-Qaida*, Westport – London, Praeger Security International, 2007.

Vojsko obce

(arab. *Džajš al-umma*) je malé palestínske *džihádí* zoskupenie, pôsobiace v Gaze inšpirované *salafí* ideológiou. *Džajš al-umma* sa vo svojom prvom vyhlásení priamo prihlásila k *al-Qá'ide* a varovala pred rastúcim vplyvom Iránu a jeho spojencov – Islámskeho *džihádu* – v Palestíne.

GERTEINY, Alfred G., *The Terrorist Conjunction: the United States, Israel, the Palestinians, and Al-Qaida*, Westport – London, Praeger Security International, 2007.

Vojsko veriacich

(arab. *Džajš al-mu'imín*), známe tiež pod označením „*al-Qá'ida* v Palestíne“, síce vo svojich vyhláseniach popiera priame spojenie *al-Qá'idou*, no uznáva, že zdieľa jeho ideológiu a svojím cieľom stanovuje nielen oslobodenie Palestíny, ale aj šírenie islámu všade vo svete. Táto skupina je zodpovedná za útoky na Medzinárodnú americkú školu a centra YMCA aj za zavraždenie jedného kresťanského kníhkupca v Gaze.

GERTEINY, Alfred G., *The Terrorist Conjunction: the United States, Israel, the Palestinians, and Al-Qaida*, Westport – London, Praeger Security International, 2007.

za'ím

(plur. *zu'má'*, arab. vodca). Termín v modernej arabčine označuje charizmatického politického vodcu, no v klasickej arabčine to nebolo mienené vždy ako kompliment. Týmto termínom boli označovaní v oficiálnych kronikách a spisoch sunnitského kalifátu napr. vodcovia asasínov / *nizáríja* (ich vládcovia sú známi tiež pod titulom „starec / pán hory“, *šajch al-džabal*), alebo almohádski vládcovia (*za'ím al-muwahhidín*). Neskôr sa výraz stal súčasťou vojenskej titulatúry. Svoj nový význam získal až v 19. a 20. stor. a označoval jednak charizmatických politických vodcov arabského nacionalizmu (napr. iracký prezident 'Abd al-Karím Qásim sa nechal titulovať *az-za'ím al-awhad*, „jedinečný vodca“), a na druhej strane niektorých vodcov islámskych fundamentalistov.

LEWIS, Bernard, *The Political Language of Islam*, Chicago - London, University of Chicago Press, 1988.

VYBRANÁ BIBLIOGRAFIA

Pramene:

- EL-AFFENDI, Abdelwahab, *Who Needs an Islamic State?*, London, Grey Seal, 1991.
- AL-BANNĀ', Hasan, *Five Tracts of Hasan Al-Bannā' (1906-1949). A Selection from the Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Shahīd Hasan al-Bannā'*, (eng. trans. & ed. Charles Wendell), Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1978.
- Hizb ut-tahrir, *The Metodology of Hizb ut-Tahrir for Change*, London, Al-Khilafah Publications, 1999.
- KHUMAYNĪ, Rūh Allāh, *Islam and Revolution. Writings and Declarations of Imam Khomeini*, Berkeley, Mizan Press, 1981.
- Mítháq harakat al-muqáwwama` l-islámíja (Hamás)*, Filastín, 1. muharram 1409 Hidžrí – *The Covenant of the Islamic Resisitance Movement (HAMAS)*, Palestine, 18. august 1988; on-line ed.: <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/mideast/hamas.htm>
- QUTB, Sayyid, *Milestones: Ma'alim fi'l-tareeq*, Birmingham, Maktabah Publishers, 2006.

Literatúra:

- ABBAS, Tahir (ed.), *Islamic Political Radicalism: A European Perspective*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007.
- ARJOMAND, Said Amir, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1988.
- Atlas mondial de l'islam activiste*, Paris, La Table ronde, 1991.
- BARŠA, Pavel, *Západ a islamizmus. Střet civilizací, nebo dialog kultur?*, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001.
- BRASHE, Brenda, *Encyclopedia of Fundamentalism*, New York, Routledge, 2001.
- CHEHAB, Zaki, *Inside Hamas: The Untold Story of the Militant Islamic Movement*, London, Nation Books, 2007.
- COMMINS, David, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, London, I.B. Tauris, 2006.
- DEKMEJIAN, R. Hrair, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse - New York, Syracuse University Press, 1995.
- DELONG-BAS, Natana J., *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, New York, Oxford University Press, 2004.
- EICKELMAN, Dale F. & PISCATORI, James P., *Muslim Politics*, Princeton - New York, Princeton University Press, 1996.
- ENAYET, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, Austin, University of Texas Press, 1982.
- ESPOSITO, John & VOLL, John O., *Makers of Contemporary Islam*, New York, Oxford University Press, 2001.
- GILSENAN, Michael, *Recognizing Islam. Religion and Society in the Modern Arab World*, New York, Pantheon Books, 1982.
- HAGHIGHAT, Chapour, *Iran, la révolution islamique. De la chute du shah a l'affaire Rushdie*, Bruxelles, Éd. Complexe, 1992.
- HATINA, Meir, *Islam and Salvation in Palestine: The Islamic Jihad Movement*, Syracuse, Syracuse University Press (The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies), 2001.
- HUNTER, Shireen T. (ed.), *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, New York – London, M.E. Sharpe, 2009.
- GOMBÁR, Eduard, *Dramatický pŕlmesíc. Sýrie, Lybie a Irán v procesu transformace*, Praha, Karolinum, 2001.

- JUERGENSEMEYER, Mark, *Terror in the Mind of God*, Berkley, University of California Press, 2000.
- KEPEL, Gilles, *Boží pomsta. Křesťané, Židé a muslimové znovu dobývají svět*, Brno, Atlantis, 1996.
- KEPEL, Gilles, *Allah in the West. Islamic Movements in America and Europe*, Standford, Standford University Press, 1997.
- KHATAB, Sayed, *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah*, London - New York, Routledge, 2006.
- KRÄMER, Gudrun, *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden, Nomos, 1999.
- KROPÁČEK, Luboš, *Islámský fundamentalismus*, Praha, Vyšehrad, 1996.
- KROPÁČEK, Luboš, *Blízký východ na přelomu tisíciletí. Dynamika přeměn v muslimském sousedství Evropy*, Praha, Vyšehrad, 1999.
- LANDAU, Jacob M., *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organisation*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- LAPIDUS, Ira M., *Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective*, Berkeley, Institute of International Studies - U. of California, 1983.
- LEVITT, Maththew, *Hamas: Politics, Charity, and Terrorism in the Service of Jihad*, New Haven, Yale University Press, 2007.
- LEWIS, Bernard, *The Political Language of Islam*, Chicago - London, University of Chicago Press, 1988.
- LEWIS, Bernard, *Kde se stala chyba? Vliv Západu na Střední východ a jeho následná odpověď*, Praha, Volvox Globator, 2003.
- MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (eds.), *The Fundamentalism Project*, 5 vols., Chicago, University of Chicago Press, 1991-1995.
- MENDEL, Miloš, *Islámská výzva. Z dějin a současnosti politického islámu*, Brno, Atlantis, 1994.
- MENDEL, Miloš, *Džihád. Islámské koncepce šíření víry*, Brno, Atlantis, 1997.
- MENDEL, Miloš, *Náboženství v boji o Palestinu. Judaismus, islám a křesťanství jako ideologie etnického konfliktu*, Brno, Atlantis, 2000.
- MENDEL, Miloš, *S puškou a Koránem: Pojmy a argumenty soudobého islámského fundamentalismu*, Praha, Orientální ústav Akademie věd České republiky, 2008.
- MORTIMER, Edward, *Faith and Power: The Politics of Islam*, London, Faber and Faber, 1982.
- MOUSSALLI, Ahmad S., *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy and the Islamic State*, Gainesville, University Press of Florida, 1999.
- MUZIKÁŘ, Josef a kol., *Zápas o novodobý stát v islámském světě*, Praha, Academia, 1989.
- OEMIW - *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 4 vols., J.L. Esposito (ed. in chief), New York, Oxford U.P., 1995.
- ROY, Olivier, *The Failure of Political Islam*, London - New York, I.B. Tauris, 1994.
- SAAD-GHORAYEB, Amal, *Hizbu'llah: Politics and Religion*, London, Pluto Press, 2002.
- SLOBODNÍK, Martin & KOVÁCS Attila (eds.), *Politická moc verzus náboženská autorita v Ázii*, Bratislava, Chronos, 2006.
- TURNER, Bryan S. (ed.), *Islam. Critical Concepts in Sociology*, 4 vols. London - New York, Routledge, 2003.
- WIKTOROWICZ, Quintan (ed.), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, Bloomington, Indiana University Press, 2004.
- WATT, W. Montgomery, *Islamic Political Thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1998.