

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická

Ideologie muslimských extrémistů v Egyptě

Renáta Kuntošová

Bakalářská práce
2010

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracovala samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využila, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byla jsem seznámena s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 22. 3. 2010

Renáta Kuntošová

Poděkování

Dovoluji si vyjádřit poděkování Mgr. Viole Pargačové, Ph.D. za odborné vedení, cenné rady a připomínky a za ochotu pomoci při vypracování této bakalářské práce.

Abstrakt

Práce je zaměřena na ideologie extremistů v Egyptě. Chování, jež by jsme dnes označili za extremistické lze najít jak v současnosti, tak i v historii islámského světa. Na ukázkou historického extremismu jsou v práci uvedeny dvě středověké skupiny Asasíni a Cháridža. Současný extremismus je zde prezentován Organizací muslimských bratří v Egyptě a to hlavně jejich odnoží tzv. zvláštním aparátem. Práce se pokouší s užitím prostudované odborné literatury rozšířit pohled na tuto organizaci.

Klíčová slova

- náboženství
- Islám
- Egypt
- Muslimští bratři
- extremismus
- terorismus

Title

The Radical Thought of Muslim Extremists in Egypt

Abstract

The bachelor work is focused on the ideology of extremists in Egypt. Behaviour which we would nowadays consider as extremist can be found in both currently and in the history of Islamis world. On approbation of the historical extremism are mentioned two medieval groups Asasíni and Cháridža. The contemporary extremism is here introduced by Organisation of Muslim Brother in Egypt, mainly its offshoot so called special Apparatus. This work attempts to use scientific literature to extend studied view at this organisation.

Keywords

- religion
- Islam
- Egypt
- Muslim brothers
- extremism
- terrorism

Obsah

1. Úvod	9
2. Uskupení, jež bychom dnes označili teroristy	11
2. 1. 1. Cháridža	11
2. 1. 2. Asasíni	13
2. 2. 1. Vymezení pojmu terorismus	15
2. 2. 2. Formy terorismu	18
2. 3. 1. Vymezení pojmu extremismus	19
3. Muslimské bratrstvo	22
3. 1. Důležité pojmy	22
3. 2. Islamismus	28
3. 3. Muslimské bratrstvo	31
3. 4. Egyptské Muslimské bratrstvo	32
3. 4. 1. Hlavní osobnosti Egyptského Muslimského bratrstva	42
3. 4. 2. Muslimští bratři za vlády prezidenta Násira	52
3. 4. 4. Muslimští bratři za vlády prezidenta Sádáta	56
3. 4. 4. Muslimští bratři za vlády prezidenta Mubáraka	60
3. 5. Zvláštní aparát	62
3. 5. 1. Islámské sdružení	65
3. 5. 2. Společenství muslimů	67
3. 5. 3. Organizace islámského osvobození	68
3. 5. 4. Svatá válka	69
4. Závěr	72
5. Použitá literatura	73

1. Úvod

Extremistické chování se vyskytuje v různé míře a s různými projevy všude ve světě. V této práci se budu zabývat ideologiemi muslimských extrémistů v Egyptě zvláště organizací Muslimských bratří. Výjimkou je první kapitola, kde zmiňuji pro možnost srovnání dvě středověké organizace, jejichž chování bychom v dnešní době mohli označit za teroristické. V této kapitole také stručně vymezuji pojmy terorismus a extremismus. Jako důkaz toho, že lze nalézt extremistické a teroristé tendence na celém světě, uvádím několik evropských a amerických definic těchto pojmů.

Cílem práce je setřídít informace, týkající se Muslimských bratří, získané z prostudované literatury. Práce je rozčleněna do dvou kapitol. První, jak jsem se již výše zmínila, je věnována středověkým organizacím, jež by bylo možné v dnešní době označit za teroristické. Konkrétně to jsou Asasíni a Cháridža. Pro přiblížení pojmů terorismus a extremismus se dále tyto dva velmi obtížné pojmy pokouším definovat. Hlavní kapitola se věnuje organizaci Muslimských bratří v Egyptě. V úvodu této kapitoly uvádím několik důležitých pojmů, které se v ní budou vyskytovat. Stručné vysvětlení všech uvedených pojmů považuji za důležité pro lepší pochopení následujícího textu. Muslimští bratři bývají některými odborníky řazeni mezi islamisty, proto věnuji pár stránek z této kapitoly i islamismu. Ve třetí části kapitoly představuji Muslimské bratrstvo. Dále jsou zde představeny hlavní osobnosti organizace, její zakladatel Hasan al-Banná, Sajjid Kutb a Umar Tilimsání. Další podkapitola představuje Bratrstvo za vlády jednotlivých prezidentů, kteří se od jeho vzniku vystřídali

v čele Egypta. Poslední podkapitola je zaměřena na tzv. Zvláštní aparát a na z něj vyčleněné odnože: Islámské sdružení, Společenství muslimů, Organizaci islámského osvobození a Svatou válku.

Transkripce arabských slov a vlastních jmen se v této práci řídí knihou Miloše Mendela, Islámská výzva.

2. Uskupení, jež bychom dnes označili teroristy

Příkladů jednání, jež by se dnes dala označit za teroristická, lze v historii muslimského světa nelézt nespočet. Zvláštní pozornost bych v této kapitole chtěla věnovat skupinám, které si vybraly vědomě teror za hlavní nástroj, s jehož pomocí dosahovaly svých cílů, cháridže a asasinům. Tyto dvě skupiny své činy ospravedlňovaly na základě islámu a staly se předobrazem pozdějšího terorismu.

2. 1. 1. Cháridža

Pochází z arabského al-chawáridž - odlučující se. Cháridžovci se od majoritního proudu islámu oddělili v roce 657 po bitvě u Siffínu v severní Sýrii. Důvodem jejich oddělení byl nesouhlas s příměřím, které uzavřel *chalífa* Alí (Muhammadův zeť) se svým protivníkem Mu^cáwijou (zakladatel dynastie Umajjovců). Tato skupina se vyznačovala lpěním na přísném dodržování náboženských zásad. Pro toto své lpění dostali přezdívku „islámští puritáni“. Cháridžovci odmítli institut dědičného *chalífy* a domnívali se, že hlavu *ummy* (obce) by měli volit sami věřící a to na základě náboženských a morálních hledisek. Tento zvolený vůdce by měl být nejzbožnějším a nejctnostnějším muslimem bez ohledu na jeho původ, sociální postavení a barvu pleti. Cháridžovci uznávají jen *chalífát* Abú Bakra a Umara, další dva *chalífové* (Uthmán a Alí) jsou přijímáni jen s výhradami.¹

¹ L. Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, str. 178 a V. Bílková, *Islám a terorismus na Blízkém východě*, *Mezinárodní vztahy* 3/2002, str. 29

Věřoučné a právní názory této skupiny se vyznačují strohou přísností. Korán chápou jako stvořený, odmítají antropomorfismy a připouštějí vlastní názor při výkladu. Podle cháridžovců nestačí sama víra, není-li doprovázena dobrými skutky a těžký hřích je odpadlictvím, proto má být trestán.²

Cháridžovci se organizovali na přísně vojenském základě. Jejich příslušníci vedli puritánský život a provinilci proti tomuto způsobu života byli bez milosti trestáni. Jejich malé, ale dobře vycvičené záškodnické skupiny, byly postrachem umajjovského *chalífátu*. Jejich bojovný pokřik byl „Právo soudu má jen Bůh!“. S tímto pokřikem se vrhali na obchodní karavany a izolované garnizónní posádky, přepadali také pořádkové jednotky a terorizovali menší města.³

Skupina zůstala po celou dobu svého působení v menšinovém postavení, což přispělo k tomu, že začali využívat teror k prosazení svých názorů. Jejich oddíly trestaly vše, co jim připadalo hříšné.⁴ Jejich pojetí *džihádu* dává jednoznačně přednost násilí před přesvědčováním. *Da'wa* je pro ně nepřípustnou úchyilkou, neboť víra v jedinstvo Boží musí být přijata všemi bez výjimek. Toto přijetí Boží jedinství mělo vést k tomu, že všechno zlo a sociální nespravedlnost skončí navždy.⁵ Tato skupina asi nejvíce proslula zabitím, jimi dříve podporovaného, čtvrtého *chalífi* Alího.

² L. Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, str. 179

³ M. Mendel, *Džihád*, str. 90

⁴ M. Mendel, *S puškou a Koránem*, str. 176

⁵ M. Mendel, *Džihád*, str. 90

Koncem 7. století se cháridžovci, kteří se nikdy nevyznačovali svou soudružností, rozdělili do několika proudů. Radikálnější proudy nadále působily v oblasti Arabského poloostrova a byly postupně odstraněny vojsky chalífátu. Umírněnější proudy se uchýlily do oblastí severní Afriky. Zde díky svému učení o rovnosti ras získaly četné přívržence z řad místního nearabského obyvatelstva. Do současnosti se uchovala jen umírněnější odnož ibádíja. Tato odnož získala své jméno podle údajného zakladatele Abdulláha b. Ibáda. Ibád se kolem roku 685 rozešel s cháridžovskými extrémisty azraqíja, kteří prosazovali své cíle nábožensko-politickými vraždami. Ibádíjovci dokonce v letech 776-908 spravovali vlastní emirát Táhirt v severní Africe. V současné době se jejich obce nalézají v Ománu, Maghribu, v oázách Mzab na alžírské Sahaře, v libyjských horách Džebel Nefúsa a na tuniském ostrově Džerba. Hlásí se k ní necelé 1 % muslimské populace světa. Dnešní ibádovci rozhodně nesdílí názory svých předchůdců.⁶

2. 1. 2. Asasíni

Tato skupina je mimo muslimský svět známější než cháridžovci. Její název pochází z arabského haššášún - požívači hašiše. První zprávy, i když značně zkreslené, o nich do Evropy přinesli kronikáři křížových výprav a cestovatel Marco Polo. Tato sekta působila v oblasti Perského zálivu v 11.-13. století.⁷

Asasíni se kolem roku 1090 odtrhli od ismá'ílské větve šíitského islámu. Jejich vůdcem se stal Hasan as-Sabbáh,

⁶ L. Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, str. 179 a V. Bílková, *Islám a terorismus ...*, *Mezinárodní vztahy* 3/2002, str. 30

⁷ M. Mendel, *S pušku a Koránem*, str. 151

který odmítl uznat nového ismá'ílského *chalífu*. On a jeho stoupenci se v roce 1091 zmocnili pevnosti Alamút. Tato pevnost se stala jejich centrálou a odtud také organizovali individuální útoky proti hlavním představitelům jiných islámských směrů. Domnívali se totiž, že jsou Bohem vyvoleni šířit své učení a že jsou pověřeni odstranit každého, kdo by jim v tomto úkolu chtěl bránit. Sabbáh využíval *da'wu* a sítě radikálních kazatelů. Jeho stoupenci podstoupili tvrdý výcvik a poté byli zasvěcováni do několika stupňů esoterického učení. Po zasvěcení se stávali *fidá'íji* (obětujícími se). Asasíni tvořili jen nevýznamnou menšinu a proto se nemohli svým protivníkům postavit v přímém boji. Z tohoto důvodu se pro ně jediným východiskem staly teroristické prostředky. Jejich taktikou bylo vysílání jednoho nebo dvou bojovníků, kteří usmrcovali vlivné nepřátele. Za jejich oběti bývají považováni seldžucký sultán Malikšáh a jeho vezír Nizám al-Mulk. Typické pro asasínské útočníky bylo, že se po svém činu nesnažili utéct a tak se dá říci, že vyhledávali smrt. Díky této své stránce se dočkali zvěstí (které jsou dnešními historiky spíše vyvraceny) o tom, že jednají pod vlivem hašiše.⁸

V průběhu 12. století sekta pronikla do Sýrie a Iráku. Vrcholu dosáhla za Rašída ad-Dína Sinána, který vystupoval proti sultánu Saladinovi a o jehož zavraždění také léta usiloval. Konec Asasínů přišel s příchodem Mongolů na Blízký východ, ti je v polovině 13. století vyhladili.⁹

⁸ M. Mendel, *S puškou a Koránem*, str. 151 a V. Bílková, *Islám a terorismus...*, *Mezinárodní vztahy* 3/2002, str. 30

⁹ M. Mendel, *S puškou a Koránem*, str. 151

Nyní považují za důležité zdůraznit, že ani jedna z výše zmíněných skupin nezískala podporu většinové populace. Ta naopak k nim a k jejich praktikám zaujímala odmítavé stanovisko. To mají společné s dnešními teroristy, jejich praktiky jsou také většinovým muslimským obyvatelstvem odsuzovány.

2. 2. 1. Vymezení pojmu terorismus

V dnešní době se terorismus stává globálním problémem, jelikož převážná část světa byla již zasažena či ohrožena některým z druhů terorismu. Do 90. let 20. století nebyl terorismus považován za hrozbu, hovořilo se o něm jen jako o riziku.

Vymezení pojmu terorismus je velmi obtížné, jeho univerzální definice doposud neexistuje, avšak v odborné literatuře můžeme nalézt nepřeborné množství jeho definic. Většina těchto definic se shoduje v tom, že jde o předem připravované, organizované násilí, jehož cílem je vyvolat co největší strach mezi civilním obyvatelstvem.

Definice se od sebe liší z geografického hlediska. Na ukázkou uvádím, jak nahlíží na terorismus americké instituce a jak instituce evropské.

Americké definice

Definice ministerstva obrany říká, že terorismus je *„záměrné používání násilí s cílem vyvolávat strach a jeho prostřednictvím nutit veřejnou správu nebo společnost, aby*

něco udělala nebo naopak neudělala. Cíle terorismu mají ideologickou, náboženskou nebo politickou povahu."¹⁰

Definice FBI zmiňuje, že terorismus je: „*politicky nebo sociálně motivované, nepovolené a neoprávněné použití síly a násilí proti osobám nebo proti hmotným statkům, jehož cílem je zastrašovat veřejnou správu nebo populaci nebo ji nutit k tomu, aby něco učinila*“¹¹

Podle ministerstva zahraničí se teroristou stává každý, kdo se „*po předchozí tajné a pokoutné přípravě, veden politickou pohnutkou, záměrně dopustí násilí na takových cílech, které nejsou ozbrojeny. Jeho hlavním cílem je ovlivnit veřejné mínění.*“¹²

Evropské definice

Jednou z nejstarších oficiálních definic vlády Velké Británie, je definice z roku 1974, kdy je pro účely legislativy považováno za terorismus „*použití násilí k dosažení politického výsledku a zahrnuje jakékoli použití násilí za účelem uvedení veřejnosti nebo jakékoli části veřejnosti v strach.*“¹³

V listopadu roku 2001 byla schválena definice Evropského parlamentu, která vyhláší, že jako teroristické budou trestány a posuzovány všechny „*záměrně páchané činy jednotlivců nebo skupin proti jedné nebo několika zemím, jejich institucím či státním příslušníkům s cílem zastrašovat je a ohrožovat jejich základní lidské svobody, demokracii, úctu k lidským právům a vládě práva*“.¹⁴

¹⁰ J. Eichler, Terorismus a války na počátku 21. století, str. 165, 166

¹¹ Tamtéž, str. 166

¹² J. Eichler, Terorismus a války na počátku 21. století, str. 166

¹³ J. Zeman, Terorismus historicko-psychologická studie, str. 25

¹⁴ J. Eichler, Terorismus a války na počátku 21. století, str. 167

Rezoluce Rady Bezpečnosti OSN 1566 z roku 2004 terorismus charakterizovala jako zvláště nebezpečný jev, který „zasévá strach mezi obyvatelstvem ... zastrašuje obyvatelstvo a na vládách nebo mezinárodních organizacích si vynucuje, aby přijímaly určitá opatření, nebo aby je naopak nepřijímaly“.¹⁵

České definice

Policie České Republiky vnímá terorismus jako „násilnou metodu, která organizovaně a plánovitě využívá ničení a vraždění ... k zastrašování a vydírání státních orgánů, obyvatelstva nebo odlišných skupin ... za účelem dosažení určitých cílů malé ilegální skupiny“.¹⁶

Jan Eichler ve své knize Terorismus a války na počátku 21. století se pokouší shrnout definice na základě společných rysů v jednu nejjobecnější. Která by zněla asi takto: „terorismus znamená politicky motivované, slepé, nerozlišené a bezohledné zabíjení bezbranného a nevinného civilního obyvatelstva“.

Etymologicky pojem terorismus pochází z latinských slov terror či terroris, tj. nahánět strach, děsit či zastrašovat.¹⁷

Dalo by se říci, že terorismus je stejně starý jako lidstvo samo. Formy a metody násilí se mění současně s podmínkami lidské existence. Formy terorismu se liší v různých obdobích a regionech, jeho podstata je však stále stejná, jde o násilí vyvolávající strach.¹⁸

¹⁵ J. Eichler, Terorismus a války na počátku 21. století, str. 167

¹⁶ Š. Danics, Extremismus hrozba demokracie, str. 72

¹⁷ M. Loužek, Mezinárodní terorismus nový nebo starý fenomén, str. 32

¹⁸ M. Brzybohatý, Úvod do problematiky terorismu..., str. 14

2. 2. 2. Formy terorismu

Je několik forem terorismu a ty je třeba od sebe odlišovat. Nejzákladnější dělení je na terorismus vnitřní, mezinárodní a globální.

Vnitřní neboli národní terorismus

Je první vývojovou formou. Je plánován a uskutečňován uvnitř jednoho státu s cílem vynutit si zásadní změny v jeho vnitřní politice. Tento druh terorismu má řadu podob a motivací. V mnoha případech se jedná o odtržení určitého území od většího státu a nebo o jeho přeměnu v nový svrchovaný stát. Mezi nejznámější příklady patří IRA v Severním Irsku či ETA ve Španělsku. Další podobou tohoto terorismu je vynucování si zásadních změn ve vnitropolitickém uspořádání státu. Nejznámějším příkladem se stal únos a posléze zabití italského premiéra Alda Mora v roce 1978.¹⁹

Mezinárodní terorismus

Je další vývojovou formou. Jeho útoky směřují přes státní hranice a zasahují cíle v jiném státě. Tento druh nastoupil do popředí na přelomu 60. a 70. let 20. století. Od této doby už nešlo o změny ve vnitřní politice napadených států, ale i o vynucování změny v jejich zahraniční politice. Cílem útoku, je vynutit si konec prosazování státních zájmů na jiném území. Jako příklad lze uvést masakr izraelských sportovců při olympijských hrách v Mnichově v roce 1972.²⁰

¹⁹ J. Eichler, Terorismus a války na počátku 21. století, str. 153

²⁰ Tamtéž, str. 154

Výrazný zlom ve vývoji mezinárodního terorismu nastal na samém konci 70. let 20. století. Kdy po ší'itské revoluci v Íránu a po sovětské invazi do Afghánistánu nastoupil na scénu nábožensky motivovaný terorismus. Ten se vyznačuje odporem proti politickému a vojenskému pronikání západních civilizací do islámského světa.²¹

Globální terorismus

Jeho nástup se datuje od 11. 9. 2001. Od této doby jsou teroristické sítě rozprostřeny po celém světě a mají globální rozměr. Cílem globálních teroristů je zasadit ránu těm, kteří jsou hybnou silou procesu globalizace. Oběťmi se již nestávají lidé jedné země, ale lidé celého světa. Důraz při úderech je kladen na co nejvyšší počet mrtvých. Tím se globální teroristé liší od svých předchůdců. Dříve se spíše zabíjelo méně lidí s cílem vyvolat co největší pozornost. Dnes se pozornosti dosahuje naopak co největším množstvím obětí.²²

Je třeba zdůraznit, že v době globálního terorismu nepřestaly existovat aktivity jak národních tak i mezinárodních teroristů.

2. 3. 1. Vymezení pojmu extremismus

Extremismus je přítomen v každé lidské společnosti. I přes frekventovanost jeho užívání doposud neexistuje jediná přesná definice, kterou by jsme se při jeho určování mohli řídit. Nejčastěji bývá za extrémní označováno chování,

²¹ J. Eichler, Terorismus a války na počátku 21. století, str. 155

²² Tamtéž, str. 155 a 170

které se liší od chování, jež bychom označili za normální. Při tomto označení vyvstává problém, co vlastně znamená slovo normální? Každý jedinec totiž považuje za normální něco jiného. Z toho vyplývá, že pojmu extremismus v podstatě dává smysl jeho uživatel. Proto jde spíše o subjektivní, než objektivní termín.

Extremismus se objevuje v každé demokratické společnosti. Vystupuje proti převládající politické většině. Jeho cílem je změnit stávající politický systém. Nejčastějším projevem extremisticky laděných skupin bývá skupinové násilí, jež se vyznačuje prvky rasové, národnostní či náboženské netolerance.²³

„V sociologickém pohledu je extremismus chápán jako jakýkoliv výstřední nebo krajně radikální postoj a s tím související činnost.“²⁴

Evropská definice

Co se týče tohoto pojmu panuje ve většině evropských zemích určitá rámcová shoda, kdy za:

„extremismus jsou považovány vyhraněné, nekompromisní politické postoje směřující jednoznačně k modifikaci či přímo k odstranění demokratického zřízení a za tímto účelem jsou využívány všechny dostupné prostředky, včetně těch, které jdou za rámec právního státu.“²⁵

²³ Š. Danics, Extremismus hrozba demokracie, str. 70

²⁴ J. Chmelík, Extremismus a jeho právní a sociologické aspekty, str.13

²⁵ Š. Danics, Extremismus hrozba demokracie, str. 10

České definice

V resortu Ministerstva Vnitra České Republiky je za extremismus považována „protiprávní činnost vycházející z ideových pohnutek, která je namířena proti základním lidským a politickým právům a svobodám, demokratickým základům, svrchovanosti a územní celistvosti státu.“²⁶

Policejní pracovníci do extremismu zahrnují „souhrn verbálních, grafických, fyzických a jiných aktivit, nebo skupinu osob, zaměřených obecně na narušování veřejného zájmu, napadání osob nebo poškozování předem zvolených objektů.“²⁷

²⁶ Š. Danics, Extremismus hrozba demokracie, str. 62

²⁷ Tamtéž, str. 70

3. Muslimské bratrstvo

Než se začnu věnovat Muslimskému bratrstvu považuji za vhodné vysvětlit několik pojmů vyskytujících se v této kapitole.

3. 1. Důležité pojmy

Dár al-islám a dár al-harb

Celý svět je rozdělen na dvě části a to na území islámu (*dár al-islám* což je doslova dům či příbytek) a na území války (*dár al-harb*). *Dár al-islám* je část světa, kde je uplatňována islámská moc a Boží zákon (*šarí'a*). Zbytek světa je považován za příbytek války, tedy za území, kde lidé žijí v bludu, protože buď Boha nepoznali (za tyto byli považováni přidružovači či polyteisté), nebo Boží zvěst zjevenou předešlými proroky znehodnotili či pokřivili svým chováním (těmi byli jinověrci tedy židé a křesťané). Území války má být dříve či později získáno pro islám a územím islámu se stává, když se dostane pod vojenskou kontrolu muslimů a začne se na něm uplatňovat *šarí'a*. Kromě těchto dvou kategorií zmiňuje Šáfi'ovská právní škola ještě území příměří (*dár as-sulh*) či území dohody (*dár al-ahd*). Míjí tím stav, kdy je uzavřena dohoda mezi muslimy a nevěřícími.²⁸

Džáhilíja

Toto slovo v islámské terminologii označuje období mezi 4. a 6. stoletím, které bylo pro Arábii obdobím temna. Vyznačuje se chudobou, úpadkem kultury a následnou beduinizací. Muslimové ho nazývají věkem nevědomosti a do

²⁸ M. Mendel, *Džihád*, str. 49 a 50

jeho protikladu staví období světla, které začíná nástupem islámu.

Da'wa

Je pojem, který je spjat s koncepcí *džihádu*. Stejně jako *džihád* patří mezi technické termíny islámského práva, které nelze do češtiny plnohodnotně přeložit s pomocí jednoho výrazu. *Ad-da'wa al-islámíja* se nejčastěji překládá jako „islámská výzva“, „svolání“ nebo „zvěst“. Z hlediska koncepce šíření víry jde o klíčový pojem. Radikální islámské proudy *da'wu* berou jako výzvu do vlastních řad k návrtu do raného islámu. V klasických textech *da'wa* znamená Boží právní řád (*šarí'u*). Smyslem *da'wy* (výzvy) je zpravit nepříteli o důvodech, proč je proti němu veden *džihád*. Tyto důvody nejsou světské povahy, jako zabránění majetku, zotročení obyvatel, ale jsou ryze náboženské povahy.²⁹

Džihád

Je jedním z klíčových pojmů islámské věrouky a právní teorie. Jeho výklad není jednoznačný. Jeho teoretický i právní význam předpokládá vynakládání úsilí v individuálním i kolektivním smyslu a to všemi prostředky (od prohlubování vlastní zbožnosti, misijní činnosti až po válku). Hanbalovská právní škola jej uvádí jako šestý pilíř víry (ve smyslu aktivního šíření islámu), umírněnější výklady spíše považují *džihád* za všechno, co posiluje individuální i kolektivní zbožnost. V prvním mekkánském období se *džihád* ve smyslu násilného šíření zvěsti zakazoval. Teprve od odchodu muslimů do Medíny (roku 622) se *džihád* za šíření víry stal jedním z klíčových nařízení. *Džihád* za Boha je

²⁹ M. Mendel, *Džihád*, str. 58, 63

úsilím na upevňování muslimské obce a šíření Boží zvěsti, které muslimům předal Bůh prostřednictvím Muhammada. Může být veden proti vlastní hříšnosti, proti pokušení, nebo proti nepříteli muslimské obce.³⁰

Ulamá rozlišují čtyři roviny, v nichž se může věřící džihádu účastnit:

„džihád srdcem (al-džihád bi'l-kalb) - týká se neustálého prohlubování osobní zbožnosti, přemáhání hříchu a pokušení, kterému Bůh muslima průběžně vystavuje;

džihád jazykem (al-džihád bi'l-lisán) - týká se podpory a šíření Pravdy misijní činností poukazů na špatnosti;

džihád rukou (al-džihád bi'l-jad) - zahrnuje především obecně záslužnou a charitativní činnost;

džihád mečem (al-džihád bi's-sajf) - ve smyslu prosazování islámu různými podobami násilí, ať už represí vůči bezvěrcům na území islámu, vedením války za šíření víry, bojem proti strůjčům rozkladu zevnitř, nebo - a možná především - obranou vůči vnějšímu nepříteli.“³¹

Džihád se dělí na „velký džihád“ (*al-džihád al-akbar*) což je boj věřícího s pokušením a na „malý džihád“ (*al-džihád al-asghar*) tím jsou ostatní varianty.

Termíny *džihád* i *da'wa* nakonec z právní literatury prakticky zmizely. Téměř výhradně se přesunuly do slovníku nábožensko ideologických ší'itských bojovných odnoží a příležitostně i do výzev reformistických hnutí sunnitského typu.³²

³⁰ M. Mendel, Džihád, str. 24-26

³¹ Tamtéž, str. 26

³² Tamtéž, str. 63

Chalífát a chalífa

Chalífa od počátku plnil náboženskou funkci. Prvotním úkolem *chalífy* bylo střežit Prorokův odkaz a prosazovat Boží zákon. Měl střežit islámskou věrouku a vytvářet podmínky, díky nimž by poddaní mohli žít na tomto světě jako správní muslimové a mohli se připravovat na příští život. *Chalífa* také musel podle možností rozšiřovat hranice říše a hlásat náboženství muslimů, dokud nenastane čas, kdy se celý svět stane islámským. Ší'ité zastávali názor, že funkce *chalífy* by měla být dědičná, což znamená, že Prorokovi nástupci by měli pocházet pouze z jeho rodiny. Z toho důvodu považovali všechny *chalífy*, kromě Alího a jeho syna Hasana, za uzurpátory. Kdežto Sunnité (jichž byla většina) byli toho názoru, že *chalífa* by měl být volen a může se jím stát kdokoliv z kmene Kurajšovců.³³ Prosadila se Sunnitská forma a všichni první čtyři *chalífové* byli nějakou formou zvoleni. Těmito prvními čtyřmi *chalífy* byli Abú Bakr, Umar b. al-Chattáb, Utmán b. Affán a Alí b. Abí Tálib. Všichni tito *chalífové* bývají označováni za pravověrné *chalífy* jdoucí správnou cestou.³⁴

Období prvních *chalífů* skončilo zavražděním panovníka. Poté následovala občanská válka a od této chvíle se stala funkce *chalífy* dědičnou a to v rámci dvou po sobě jdoucích dynastií - Umajjovců a Abbásovců.³⁵

V roce 1258 byl obsazen Mongoly Bagdád a s jeho padnutím byla zlikvidována i moc *chalífy*. Formálně byl obnoven chalífát v Egyptě roku 1261. *Chalífové* zde ale neměli už

³³ B. Lewis, Dějiny Blízkého východu, str. 132

³⁴ L. Kropáček, Duchovní cesty islámu, str. 26

³⁵ B. Lewis, Dějiny Blízkého východu, str. 133

žádnou moc. K definitivnímu zrušení vlády *chalífů* došlo v roce 1924 v Turecku.³⁶

Idžtihád

Idžtihád znamená osobní úsilí při zkoumání. Původním významem termínu je úsilí či velká snaha. *Idžtihád* vznikl již během Prorokova života a k jeho největšímu rozkvětu došlo v 7.-8. století. Jedná se o činnost bohoslovců při studiu a řešení otázek nábožensko-právního charakteru. Jeho hlavním cílem je odhalení a řešení otázek. Toto jejich řešení se musí opírat o zásady islámu a také tyto zásady musí podporovat. Uplatňovatelem *idžtihádu* byl *mudžtahid* (učenec uplatňující *idžtihád*). Od konce 19. století jsou snahy o jeho znovuzrození s cílem přehodnotit islámské principy z pohledu současného života. Těmto reformátorským tendencím se však ani v současné době nevěnuje příliš velká pozornost.³⁷

Salafíja a neo-salafíja

Salafíja označuje úsilí o návrat k víře a způsobu života ctihodných předků. U sunnitů jde o návrat k Muhammadově *ummě* a jeho nástupcům prvním čtyřem *chalífům*. Ší'ité vidí vzor v Aliho vládě v Kúfě, která probíhala v letech 656 - 661. Hnutí *salafíja* chce očistit islám od nánosů pozdějších dob.³⁸ Orientalisté termínem *salafíja* označují reformní hnutí jehož hlavními představiteli byli Džamál ad-Dín al-Afghání (1838-1897), Muhammad Abduh (1849-1905) a Rašíd Ridá (1865-1935).³⁹

³⁶ Ch. Bahbouh, Encyklopedie islámu, str. 101

³⁷ Tamtéž, str. 108

³⁸ L. Kropáček, Islámský fundamentalismus, str. 28

³⁹ P. Barša, Západ a islamismus, str. 84

Neo-salafíja byla zpočátku nevelkým hnutím islámských intelektuálů, kteří poukazovali na selhání učenců *salafíje*. Snažili se založit vlastní islámskou veřejnost. Z počátku šlo o kulturní hnutí. Jejím cílem bylo vytvořit sociální síť integrovaných a netradičních částí islámských společností. Tyto sítě měly tvořit společenská střediska, mešity, kulturní a sportovní kluby.⁴⁰

Egypt bývá označován za srdce moderního arabského světa. Má okolo 70 milionů obyvatel, z toho tvoří 90% sunnitští muslimové. Od 19. století udával tón v technické modernizaci, arabské kulturní obrodě a v zápasech za národní emancipaci zpod koloniálního podmanění. Podle některých egyptských historiků tvoří hlavní osu moderních dějin země střety rozdílných pojetí vzájemného vztahu státu a náboženství a také tlaky ze strany Západu. V jeho prostředí, které bylo po tisíciletí prosyceno silnou religiozitou, vzniklo také Muslimské bratrstvo, na nějž hodlám v této kapitole zaměřit svou pozornost nejvíce.⁴¹ Jde o nejznámější z hnutí bojujících za vytvoření islámského státu po získání nezávislosti v Egyptě. Muslimští bratři bývají odborníky řazeni mezi islamisty.⁴² Z tohoto důvodu považuji za důležité se nejdříve trochu věnovat samotnému islamismu.

⁴⁰ R. Schulze, *Dějiny islámského světa ve 20. století*, str. 117

⁴¹ L. Kropáček, *Islámský fundamentalismus*, str. 113 a 114

⁴² G. Kepel, *Boží pomsta*, str. 25

3. 2. Islamismus

Islamismus se formoval od 30. let tohoto století a navazuje na *salafíju* z přelomu 19. a 20. století. *Salafisté* odmítají tradici interpretace Koránu a *sunny* pěstovanou *ulamy*, mimo to odmítají filosofii, *súfismus*, zvykové právo a *marabutismus* (víru ve zprostředkovatelskou funkci osob obdařených božským charismatem). Nárokují si právo interpretace (*idžtihádu*) Koránu a *sunny*. Jejím ústředním tématem je duchovní obroda *ummy*, která má posílit islámský svět a učinit ho tak schopným zbavit se koloniální nadvlády. V jejím rámci je návrat k předkům chápán jako modernizace islámu, jako islámská reformace, která islám otevře výdobytkům moderního světa a promění jeho vztah k Evropě v plodný dialog. Islamismus je dědicem *salafíje*, přesto v takovýto dialog nevěří a proměňuje vztah islámu k Evropě v její jednoznačné zavržení. Islamismus se snaží očistit islám od příměsí, které se na něj v průběhu časů navalily. Podle nich je třeba radikálně proměnit muslimské společnosti a to nejen prostřednictvím kázání, ale v případě potřeby také přímým výkonem politické moci a výhradního práva násilí, který ji definuje. Proměna „zespodu“ musí být posilována a doplňována proměnou „shora“. Cílem je přetvořit muslimské společnosti ve společnosti islámské a tak je dovést ze stavu *džáhilíje* do stavu spravedlnosti a ctnosti.⁴³

Islamisté bývají většinou nakloněni vzdělání žen a jejich participaci na politickém a sociálním životě, podmínkou toho je určitá forma zahalení. Ženy se mohou podílet na hnutí, např. existují zvláštní asociace Muslimských sester. Funkce duchovních či vůdců jsou však ženám stále odepřeny

⁴³ P. Barša, Západ a islamismus, str. 84, 85

s odkazem na jejich menší tělesnou sílu. Pokrokem je to, že již nejsou stavěny jen výhradně do pozic rodinných pečovatelek či erotických objektů, ale jsou respektovány jako osoby, které mají právo vstoupit do veřejného prostoru. V tomto prostoru musí být však nadále dodržována pravidla a symboly pohlavní segregace.⁴⁴

Islamisté mají sklon šarí'u spíše považovat za budoucnostní projekt než za korpus daných pravidel. Dynamická revoluce má u nich přednost před statickým dodržováním pravidel. Což znamená, že nejdříve musí být kvalitativně proměněna povaha sociálního pouta a teprve pak může být nastolena šarí'a. Ta má smysl pouze ve skutečně islámské společnosti.⁴⁵

Je třeba si uvědomit, že islamismus není přirozeným výhonkem pravého islámu, ale je plodem nerovné interakce se silnějším geopolitickým protivníkem. Je obranou reakcí na vliv evropské modernity. Islamismus v sobě spojuje ideu návratu k předkům s otevřeností k novotám pocházejícím z moderní Evropy (to je možné vidět v jeho vztahu k postavení žen). Explicitně chápe sebe sama jako ideologii v evropském smyslu slova, které je cizí jazyku islámské tradice, jíž se islamisté dovolávají. Jako diskurs a také jako politické hnutí používá islamismus nástroje vyvinuté moderní Evropou. Nic jiného mu také nezbyvá, jelikož politická mobilizace jako taková by ve světě předmoderního islámu nemohla existovat.⁴⁶

Podle Oliviera Roye můžeme rozlišovat tři organizační modely islamismu:

⁴⁴ P. Barša, *Západ a islamismus*, str. 85, 86

⁴⁵ Tamtéž, str. 86

⁴⁶ Tamtéž, str. 87

- 1) stranu leninského typu, která se představuje jako předvoj lidu (př. afghánská Hizb-e Islámí);
- 2) stranu západního typu, která funguje v multipartitním parlamentním systému (př. Erbakanova Strana prosperity v Turecku);
- 3) náboženskou militantní asociaci operující pod úrovní politických institucí sensu stricto či infiltrující elity (příkladem prvního jsou egyptští Muslimští bratři a druhého Maudúdího pákistánská Džamá'at-e Islámí, obě tyto strany příležitostně staví své kandidáty při volbách).

Jedno hnutí přitom na sebe může vzít všechny tři podoby.⁴⁷

Dá se říci, že islamistická inteligence je výhonkem masivní urbanizace a rozšíření přístupu ke vzdělání. Toto jejich vzdělání nebylo však doprovázeno nárůstem příležitostí k náležitému uplatnění. Nově vzdělaní nenacházejí totiž postavení či profesi odpovídající jejich očekávání a sebehodnocení. Typický islamistický kádr 80. let se narodil v padesátých letech rodičům, kteří přišli z venkova, a vystudoval technický obor. Jeho individuální frustrace z neúspěchu odpovídá frustraci urbanizovaných mas, které v novém prostředí ztratily tradiční orientační body a sociální jistoty. Tyto masy jsou na jedné straně vystaveny dráždivým lákadlům západního způsobu života a na straně druhé jim schází prostředky potřebné k jejich dosažení. Tato jejich materiální frustrace, kulturní dezorientace a restruktura sociálního prostoru městské chudiny činí z této vrstvy ideální objekt islamistické propagandy.⁴⁸

⁴⁷ P. Barša, Západ a islamismus, str. 87

⁴⁸ Tamtéž, str. 89

Dvojakost islamismu odpovídá dvojznačné situaci rychlé válečné modernizace. Ta na jedné straně stimulovala vůli k sociálnímu vzestupu v rámci nových podmínek a touhu po naplnění spotřebních tužeb. Na druhé straně nenaplnění těchto tužeb a hodnotové znejistění vyvolávaly idealizaci opuštěné vesnické komunity a impulsy k jejímu novému nastolení. V souladu s tímto rozštěpem nabízí islamismus absolutistické ukotvení v mýtické minulosti a mimo to přijímá určité rysy modernity (př. vědu, techniku, nutnost alfabetizace a vyššího vzdělání a média).⁴⁹

Uchopení státní moci má islamistům umožnit reislamizaci společnosti, která je zkažená hodnotami Západu, ovšem za současného osvojení jeho vědy a techniky. Nehlásá tedy návrat k tomu, co bylo předtím, ve striktním slova smyslu, ale osvojení moderní společnosti a techniky prostřednictvím politiky.⁵⁰

3. 3. Muslimské bratrstvo

Egypt bývá často označován kolébkou islámského fundamentalismu. Značně k tomuto označení přispěla Asociace muslimských bratří. Toto hnutí se mimo místo svého vzniku (Egypt) rozšířilo také v Jordánsku, Sýrii a Palestině, kde vzniklo z „podhoubí“ bratří národněosvobozené hnutí Hamás. To preferuje ozbrojený boj. Tato organizace za svého ideového vůdce považuje Ahmada Jásína (vůdce palestinských bratří). Po vzniku Izraele vyvíjela organizace svou činnost v pásmu Gazy, kde se nejúspěšnější regionální odnoží stal Islámský kongres.

⁴⁹ P. Barša, Západ a islamismus, str. 90

⁵⁰ Tamtéž

Jejich pobočky můžeme nalézt i mimo arabský svět např. v USA a v zemích západní Evropy. Chování Bratří se odvíjí od prostředí, ve kterém působí. V zemích s otevřenějším politickým systémem se chovají umírněně. V zemích, v nichž vládne autoritativní represivní režim se Bratři přiklánějí k ozbrojenému boji či terorismu (Sýrie).⁵¹

3. 4. Egyptské Muslimské bratrstvo

(Džam'ijat al-ichwán al-muslimín)

V roce 1922 byla formálně vyhlášena nezávislost Egypta. Velká Británie si přála uchovat vliv na vývoj vnitřních záležitostí v Egyptě tím, že do podmínek, které VB postulovala pro vyhlášení nezávislosti Egypta, byl uveden požadavek na ochranu národnostních a náboženských menšin. Egypťané toto odmítli. Nicméně nový stát se "zrodil" na národní, a tedy sekulární bázi, a především toto bylo Egypťanům, ať křesťanům, či muslimům, cizí.⁵² Nespokojená část egyptské veřejnosti se začala uchýlovat k osvědčenému ideologickému výrazu - islámu. Únikovým prostorem pro ně zůstal súfismus (islámská mystika), který byl zaměřen na individuální prožitek. Ten ale nebyl schopen uspokojit touhu některých sociálních vrstev po aktivní politické činnosti. Za této situace se vytvořil prostor pro sociální hnutí, jež převzalo název Asociace muslimských bratří.⁵³

Dle autora knihy *Islámská výzva* Miloše Mendela v sobě Muslimští bratři integrovali všechny dosavadní myšlenkové proudy. Jejich hnutí bylo kombinací militantní aktivity

⁵¹ T. Raděj, *Islamistické organizace v Egyptě*, Mezinárodní vztahy, 3/2002, str. 99 a J. Bureš, *Muslimské bratrstvo v proměnách času*, Mezinárodní politika, 4/2006, str. 13

⁵² B. L. Carter, *The Copts in Egyptian Politics 1918-1952*, p. 223-230.

⁵³ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 96 a 97

wahhábovců, sanúsíjů a mahdistů a reformistických idejí *salafíje* s antikolonialismem sekulárních nacionalistů.

Muslimští bratři se chopili klasické politické teorie islámu se vším všudy, při čemž hodlali klasickým pojmům navrátit jejich „pravý“ smysl. Chtěli zabránit faktickému rozpadu *ummy* a obnovit ideální model *chalífátu*. Jako protiklad snah modernistů o oddělení náboženství od politiky postavili tezi o návratu k *chalífátu*, *šarí'i* a misijnímu poslání *ummy*. Muslimští bratři se stali prvním novodobým islámským opozičním hnutím, jež oslovilo nejen beduíny a rolníky, ale i obyvatelstvo velkých egyptských měst.⁵⁴

Asociace muslimských bratří v Egyptě byla založena v roce 1928 Hasanem al-Bannou (dále již jen Banná nebo Hasan Banná) v Ismá'ílíji a stala se nejznámějším hnutím bojujícím za vytvoření islámského státu. První tři roky Banná zasvětil agitaci. Osobně hovořil v mešitách, na slavnostech o náboženských svátcích, na shromážděních v továrnách. V roce 1932 mělo již Bratrstvo patnáct velkých poboček a v roce 1936 jich bylo již na padesát. Pro první fázi jejich vývoje byla spíše typická humanitární činnost než předkládání politických ambic a ideologických názorů. Se svými stoupenci zakládali mládežnické kluby. Z náboženských nadací budovali nové nemocnice či sirotčince, veřejné vývařovny a útulky pro chudé. Díky tomu získali podporu mezi nižšími středními vrstvami měst.⁵⁵

Banná navázal na reformní linii M. Rašída Ridá, kterému byl sympatický saúdský wahhábismus a široké uplatňování *šarí'i*.

⁵⁴ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 97

⁵⁵ Tamtéž, str. 98

Sdružení si od svého počátku vytyčovalo sociální a politické cíle. Pro uplatnění svých cílů se snažilo využívat všech dostupných forem. S postupem času se začalo těžiště jejich činnosti stále více posouvat od dobročinnosti k politickému zápasu. Za palestinské války v roce 1948 vyzbrojili a vyslali Bratři do války vlastní zvláštní oddíly. V téže době se bratrstvo rozšířilo do Sýrie, Zajordánska, Iráku, Súdánu.⁵⁶

Základní pilíře Bratrstva byly formulovány v roce 1935. „*Alláh je náš cíl, Prorok je náš vzor, korán je náš zákon, džihád je náš život, mučednictví je naše touha.*“⁵⁷

V roce 1938 politický tlak na *neo-salafíjské* skupiny v Egyptě natolik zesílil, že se postupně začaly měnit v politické organizace. 1939 Muslimští bratři v Káhiře na pátém zasedání Rady vyhlásili, že se od teď budou zapojovat do politických sporů s cílem prosadit svrchovanost Egypta podle islámských zásad. Již v roce 1936 byli proti anglo-egyptské smlouvě z Montreux, která navracela Egyptu suverenitu, zároveň však Velké Británii ponechávala rozhodující práva v oblasti zahraniční politiky a bezpečnosti. Muslimští bratři vystoupili na veřejnost s programem, v němž trvali na prosazení nového islámského kodexu. Kontrole měl podléhat filmový průmysl, měla být posílena segregace obou pohlaví a kavárny se měly začít používat jako střediska islámského vzdělávání. Banná byl zvolen všeobecným vůdcem hnutí.⁵⁸ Jeho první výslovně politickou akcí byl v roce 1936 pamflet s názvem *Ke světlu (Nahw an-núr)* zaslaný králi Fárúkovi, premiéru Nahhásovi a

⁵⁶ L. Kropáček, *Islámský fundamentalismus*, str. 114

⁵⁷ Z. Müller, *Svaté války a civilizační tolerance*, str. 49

⁵⁸ R. Schulze, *Dějiny islámského světa ve 20. století*, str. 124

všem hlavám arabských států. V tomto pamfletu adresáty vyzývá k důslednému návratu do lůna islámu v zájmu záchrany egyptské a islámské *ummy*. Upozorňoval v něm, že vše, co je pozitivní na internacionalismu, bolševismu, nacionalismu, kapitalismu, materialismu či socialismu, už bylo dávno obsaženo v Boží zvěsti a uplatňováno Prorokovou *ummou*. Vyzýval tedy egyptské nacionalistické politiky a palác, aby *ummu* uchránili před vlivem bezvěrecké civilizace. Za jediný lék pro společnost Banná označil model islámského řádu. Pamflet však zůstal bez odezvy a tak Banná začal koncipovat nové pojetí *džihádu* a to ve smyslu svaté války. Toto pojetí *džihádu* vycházelo z ozbrojeného odporu proti cizí nadvládě a jejím přistěhovalcům.⁵⁹ Od roku 1937 si organizace zřídila menší bojové skupiny, tyto skupiny měly dozírat na dodržování společenského kodexu v městských čtvrtích. Mimo to měly fungovat i v politických konfliktech.⁶⁰

Koncem čtyřicátých let bylo Bratrstvo obviněno z teroristických atentátů a rozpuštěno. Jeho zakladatel Banná byl zavražděn. Bratři se však po těchto událostech nerozešli a znovu se na scéně objevili za partyzánských bojů proti Angličanům v oblasti Suezského průplavu, které probíhaly v zimě 1951-52. Mnozí jejich členové pak podpořili červencovou revoluci v roce 1952, která skoncovala s královským režimem.⁶¹ Dne 23. července 1952 převzala moc v zemi armáda. Byla vytvořena Rada revolučního vedení (RRV). Muslimští bratři nejdříve tento převrat uvítali, jelikož měli dobré styky s generálem Nagíbem, Sádátem a dalšími konzervativnějšími členy Rady. Do čela nové, revoluční, republikánské moci však nastoupil Gamál

⁵⁹ M. Mendel, *Islámské výzva*, str. 99 a 100

⁶⁰ R. Schulze, *Dějiny islámského světa ve 20. století*, str. 124

⁶¹ L. Kropáček, *Islámský fundamentalismus*, str. 114 a 115

Abd an-Násir (dále již jen Násir), který se o svou moc nechtěl s nikým dělit. Během roku 1953 RRV zrušila monarchii v sérii autoritářských opatření, vyhlásila republiku a zahájila pozemkovou reformu. Mimo to, byla také zrušena činnost parlamentu a politických stran. Jedinou doposud nepostiženou politickou platformou byli Muslimští bratři. Koncem tohoto roku však došlo k roztržce mezi Násirovým a Nagíbovým pojetím. Nagíb požadoval obnovení parlamentní demokracie a návrat armády do kasáren. Kdežto Násir byl pro zachování vojenské diktatury s neurčitou národněrevoluční orientací. Muslimští bratři podporovali Nágíba a proto 12. ledna 1954 zorganizovali v Káhiře velké protestní shromáždění. Násir toto shromáždění potlačil a následně Bratrstvo postavil mimo zákon. Konflikt mezi Násirem a Nagíbem skončil v dubnu 1954 definitivním upevněním Násirovy pozice a sesazením Nagíba. Muslimští bratři nechtěli Násirovu potlačující a donucující praxi tolerovat a tak na podzim 1954 rozpoutali vlnu individuálního teroru a masových protestů. Ukázalo se však, že popularita Bratrstva u obyvatelstva značně klesla a že proti Násirovi neobstojí. Napětí mezi nimi vyvrcholilo v říjnu, kdy po nezdařeném atentátu zvláštního aparátu na Násira byli členové Bratří zavíráni do internačních táborů a desítky z nich byly dokonce popraveny.⁶² Koncem tohoto roku nabyl Násir dostatečnou jistotu o trvalosti své moci. Díky této nabyté jistotě se mohl zbavit Muslimských bratří, kteří byli jeho jediným politickým konkurentem. Z tohoto důvodu nebylo o Bratřích slyšet až do poloviny šedesátých let. Jejich vůdcové byli totiž buď oběšeni, nebo uvězněni a nebo našli útočiště v naftařských monarchiích Arabského poloostrova.⁶³ Většina členů Muslimského bratrstva byla za

⁶² M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 101 a 102

⁶³ G. Kepel, *Boží pomsta*, str. 25

vlády Násira vězněna v táborech Tura a Abú Za'bal poblíž Káhiry. Zacházení s vězni v těchto táborech bylo velmi tvrdé a přístup k nemocným velmi laxní. V květnu 1957 došlo dokonce i k několika vraždám vězňů. Poměry panující v těchto táborech přivedli vězně k názoru, že je pro ně lepší zemřít při vzpouře proti bezvěrcům, než snášet dále zacházení dozorců. Jednoho rána se tak vrhli na ozbrojené strážce. Tato vzpoura byla okamžitě potlačena. Tato epizoda měla klíčový význam pro formování nové generace Bratří. Poslední iluze o Násirově režimu ztratil i Sajjid Kutb. Ten dospěl k přesvědčení, že represivní složky režimu jsou hlavními nositeli bezvěrectví a morálního úpadku.⁶⁴

Na jaře 1958 napsal Kutb první část svého hlavního díla Milníky na cestě. Pod jejich vlivem došlo k nové mobilizaci členstva. Hlavním koordinátorem ilegální činnosti byla předsedkyně Asociace muslimských sester Zajnab al-Ghazzálí. V konspiračních bytech ve staré Káhiře a v Alexandrii začala organizovat studijní a diskusní kroužky. Cílem těchto kroužků bylo vychovat novou generaci pro ideály Bratří. Mimo pořádání těchto kroužků byla Zajnab spojovacím článkem mezi vězněnými členy a představiteli hnutí v saúdskoarabské emigraci. Další osobností mobilizace byl Abd al-Fattáh Abdo Ismá'íl. Ten začal v roce 1957 v káhirských bytech školení kádrů Bratrstva a později dokonce zakládal nové buňky hnutí po celé zemi. Kritériem přijetí do hnutí byla spolehlivost ověřená osobním přátelstvím nebo rodinnými vazbami. První dva roky byly hledáním spolehlivých vazeb a ryze charitativní činností. Například rodiny uvězněných pořádaly podpůrné sbírky mezi sympatizujícími při mešitách.⁶⁵

⁶⁴ M. Mendel, Islámská výzva, str. 117

⁶⁵ Tamtéž, str. 118

V průběhu let 1958–1962 se síť Muslimských bratří rozšířila na celé území nilské delty a středního Egypta. Scházeli se členové, jež nezasáhly represe, propuštění vězňové, kteří se však již nechtěli angažovat v přímých akcích, a mládež, která odmítala rozvážnost starších členů. V této době se vyčlenily dvě základní strategické linie. Stoupenci umírněného křídla se chtěli vyhnout vyprovokování režimu k druhé „inkviziční kampani“. Domnívali se totiž, že další represivní vlna by mohla znamenat definitivní likvidaci hnutí. Jejich mluvčí prosazovali udržení Bannova odkazu v plné míře a byli pro Hudajbího jako generálního vůdce. Opačný názor zastávala většina mládeže, která vstoupila do hnutí na přelomu 40. a 50. let. Tuto mládež tvořili převážně buď účastníci arabsko-izraelské války (která probíhala v letech 1948–1949), nebo studenti, kteří byli získáni až po roce 1954.⁶⁶

Až do poloviny šedesátých let nebylo o Muslimských bratřích skoro slyšet. Ke změně došlo až v roce 1965, kdy Násir obvinil Muslimské bratry ze spiknutí, jež proti němu měli údajně organizovat. Tímto obviněním se Muslimští bratři znovu objevují na egyptské politické scéně. Toto jejich obvinění bylo záminkou pro novou represivní kampaň, která vyvrcholila popravou Sajjida Kutba (dále již jen Kutb), který byl autorem radikální kritiky násirovnského režimu. Tuto kritiku Kutb napsal za svého věznění v koncentračním táboře.⁶⁷

Tuto dobu také provázely spory uvnitř Bratrstva a to hlavně o *takfír* (obvinění společnosti z bezvěrectví) a rozsah použití násilí. Hudajbí, jež byl rozčarován z nebezpečné

⁶⁶ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 119

⁶⁷ G. Kepel, *Boží pomsta*, str. 25

radikalizace hnutí, se pokusil završit teoretický odkaz Hasana Banná jeho zhodnocením v nových poměrech. V roce 1969 zahájil práci na teoretickém traktátu, který nazval *Kazatelé, ne soudci*. Jeho záměrem bylo odpovědět z pozice umírněné linie Muslimského bratrstva na Kutbovo dílo a zejména na radikalismus mladé generace. Dá se říci, že jde o kritiku Milníků na cestě a radikalismu jeho následovníků. V prvních kapitolách díla Hudajbí vyzývá všechnu věrnou mládež, aby se nezříkala autentického slova Božího a inspiraci k politickému činu hledala jen v tomto Božím slově. *Džihád* vysvětluje především v rovině misie a charitativní činnosti. Hudajbí v tomto díle dále upozorňuje na to, že státní moc může být despotická a bezvěrecká, ale celá společnost za to nenese odpovědnost. Jedinec i celé skupiny mohou žít v bezvěreckém režimu, ale přitom v plném souladu se zásadami islámské moci. Vláda by se měla řídit *šarí'ou* a v souladu s ní uplatňovat politiku. Nečiní-li tak není legitimní. O koncepci *džáhilíje* tvrdí jen to, že tento pojem má v dějinách islámu pevně vymezený obsah a vztahuje se k předislámskému období a není vhodné mu propůjčovat aktualizující obsah. V názoru na boj proti bezvěreckému režimu navazuje na Hasana Banná. Domnívá se, že je třeba utvářet volná společenství pravověrných, odmítajících přísluhování režimu, jež budou šířit autentický islám formou agitace či misie. Jde o to vytvořit podmínky, v nichž nebude mít bezvěrecký režim s postupem času komu vládnout.⁶⁸

Násirova smrt (v roce 1970) a Sádátovo uchopení moci (1971) otevřely znovu dveře nástupu Muslimských bratří. V roce 1971 byli po Sádátově „opravné revoluci“ propuštěni všichni

⁶⁸M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 133 - 135

členové, jež byli uvězněni v roce 1965 a další se vrátili ze saúdského či jiného exilu. Jako strana nebyli ale Bratři stále ještě povoleni, jejich působení bylo však tolerováno. Rok po smrti vůdce Hudajbího, v dubnu 1974, zveřejnilo vedení bratrstva prohlášení, v němž byli Bratři vyzýváni, k podpoře Sádátovy politiky otevřenosti.⁶⁹

Umírněné křídlo se v těchto letech ocitlo na pokraji vážné krize. Vedení Hasana Hudajbího se totiž dostalo pod velký tlak radikálních skupin. Stále šlo o rozdílné interpretace Kutbova díla. Hudajbí a Umar Tilimsání, který byl od roku 1973 vůdcem hnutí, uznávali, že nikdo nepředložil tak detailní a konkrétní analýzu společenské situace a tak přesvědčivý návod k nápravě. Vadilo jim, že stále více mladých radikálů si Kutbovo dílo vykládá po svém a všímá si jen těch pasáží, které se hodí pro ospravedlnění jejich bezprostřední radikální akce. V této době se z hlediska ideového a praktického zaměření vytvořily tři hlavní vzájemně se prolínající proudy:

- 1) Muslimští bratři - ti kladli důraz na agitaci a aktivní spolupráci s režimem. Jejich cílem bylo proniknout do mocenských struktur a získat pozice ve veřejném životě;
- 2) Stoupenci myšlenky izolace od společnosti. Jejich cílem bylo vytvoření vzorových islámských komunit, které by postupně vstřebaly celou společnost;
- 3) Hnutí okamžité násilné akce, jejich cílem se stalo nastolení „Boží vlády“ fyzickou likvidací bezvěrecké moci.

Hudajbí a Tilimsání stáli před rozhodnutím jakou cestou se mají vydat. Jejich možnosti byly: buď budou postupovat

⁶⁹R. Schulze, Dějiny islámského světa ve 20. století, str. 232

v duchu díla Kazatelé, ne soudci, což mohlo mít za následek ztrátu části členské základny, nebo přijmou taktiku politického avanturismu. Oba si vybrali první možnost. Hudajbí v této době byl už jen nestorem hnutí a tak Tilimsání zahájil taktiku aktivního styku s nepřítelem. Požádal Sádáta o audienci, na níž ho vyzval k legalizaci hnutí. Ten si Tilimsáního oblíbil pro jeho pragmatismus a ochotu k vzájemně výhodné spolupráci. Tilimsání nabídl svou pomoc při zbavení se vlivu násirovců a marxistů, na oplátku chtěl svolení k agitační a publikační činnosti. Sádát postupně učinil Muslimské bratry plnohodnotnou součástí své „opravné revoluce“. V roce 1973 (po smrti Hudajbího) se Tilimsání stal vůdcem hnutí a zároveň jedním ze Sádátových poradců a důvěrníků. Léta 1973–1977 se vyznačují stálým i když značně nedůvěřivým dialogem s oboustrannou snahou vytěžit ze situace co nejvíce. Muslimští bratři vyvíjeli na režim tlak, zatímco ten se snažil o nich mít přehled a nutil je k částečným projevům loajality.⁷⁰

Po rozštěpení, ke kterému mezi Bratry došlo, se hlavní proud soustředil kolem měsíčníku *Ad-Da'wa* a jeho vydavatele Tilimsáního. Jeho trpké zkušenosti z věznění a exilu ho vedli k umírněnosti. Tato jeho umírněnost neznamenalala naprostý souhlas se státní politikou. Příkladem je odsouzení *Ad-da'wou* dohod z Camp Davidu, které normalizovaly styky Egypta s Izraelem.⁷¹

⁷⁰ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 136, 137

⁷¹ L. Kropáček, *Islámský fundamentalismus*, str. 117 a 118

3. 4. 1. Hlavní osobnosti Egyptského Muslimského bratrstva

Hasan al-Banná

Egyptský učitel Hasan Banná byl synem přistěhovaleckého hodináře. Narodil se v roce 1906 v dolnoegyptském Damanhúru a vyrůstal v maloměstském prostředí.⁷² Roku 1927 přišel do přístavu Ismá'ílíja vyučovat exegezi koránu a islámské právo. Zde ho velmi šokoval život místní buržoazní smetánky, porušování islámských mravních zásad a arogance britské okupační posádky. Tehdy napsal svůj první pamflet, v němž vyzýval souvěrce k respektování zásad šarí'y. Nabádal je, aby se vyhýbali alkoholu, prostituci a barům, jež představovali islámu cizí civilizační projevy. V roce 1928 založil spolu se šesti stoupenci Asociaci muslimských bratří. Tato skupina se záhy rozrostla a stala se organizací s pevnou vnitřní strukturou těšící se stále větší popularitě.⁷³

Jeho učení dalo základ soudobému radikálnímu islámskému myšlení. Byl přesvědčen, že *chalífát* musí být zachován a z jeho ideálu pak bude vybudována obrozená obec věřících. Tato nová *umma* musí učinit vše pro to, aby se zkažená společnost vrátila k ideálnímu pravzoru Muhammadovy obce. Dle názoru Miloše Mendela bylo jeho cílem vytvořit z reformované politické teorie islámu údernou ideologii, která se stane základem pro odpor proti stávajícím poměrům. Nově rozpracoval představu o šíření reformované víry. Důraz kladl na pojmy *da'wa* a *džihád*, jímž propůjčil spíše politický a mobilizační náboj. Snažil se varovat společnost před pro muslimy hříšnou myšlenkou oddělení státu a náboženství. Jeho ideálem se stal všeislámský *chalífát*,

⁷² R. Schulze, Dějiny islámského světa ve 20. století, str. 115

⁷³ M. Mendel, Islámská výzva, str. 98

jehož prozatímní centrum by se nacházelo v Egyptě. Tento *chalífát* by se měl skládat ze základních vzorových buněk. Tyto obce věřících by žily přesně jako Muhammadova *umma* těsně po hidžře do Medíny. Jeho myšlenky o založení nové společnosti vycházejí z koránu, výroků Muhammada a ověřených příběhů jeho prvních stoupenců.⁷⁴

Banná mimo jiné podněcoval členy Bratrstva k činu. Bratři tak rozvinuli rozsáhlou charitativní činnost, která byla jednou z příčin jejich velkých úspěchů. Zakládali sirotčince, vývařovny pro chudé či poskytovali finanční podporu chudým studentům. V roce 1936 Banná poprvé vstoupil do velké politiky, když egyptské vládě, králi a britským úřadům působícím v Egyptě zaslal prohlášení Vzhůru ke světlu! Tím také změnil svou koncepci *da'wy* směrem od trpělivé agitace k jejímu prosazování silou. Usoudil, že cesta násilné *da'wy* je pro *ummu* užitečnější. Od konce roku 1937 otevřeně používal ve svých projevech a esejích pojem *džihád*. Při tom měl na mysli především *džihád* mečem, neboť bez něj už cesta k nápravě společnosti nebyla možná. Banná byl 12. února 1949 zastřelen.⁷⁵

Miloš Mendel ve své knize *Islámská výzva* uvádí skupiny, jež Banná vyčlenil jako nepřátele *ummy* a *šarí'y*. Vrcholem úpadku pro něj byl současný egyptský systém, který se dopustil bezvěrectví a proto nemá morální oprávnění stát v čele *ummy*. Tato zrada islámských zásad podle něj vedla k průniku kapitalismu do *dár al-islám* a k ožebračování lidu. Sekulární vedení státu bral za nelegitimní, jelikož nebylo zvoleno v souladu se *šarí'ou* a mimo to podle něj ignorovalo blaho *ummy*, odmítalo islám a paktovalo se

⁷⁴ M. Mendel, *Džihád*, str. 172-174

⁷⁵ Tamtéž, str. 175

s okupanty. Druhou kategorií nepřátel tvořilo duchovenstvo univerzity al-Azhar čili sunnitští *ulamá*. Na ně Banná útočil ve svých veřejných projevech. Obviňoval je z toho, že nedokázali hájit ideál *umny* v dobách osmanského chalífátu. Al-Azhar tehdy dle jeho názoru měl a mohl plnit úlohu ochránce čistoty víry a politické praxe, zvláště tehdy, kdy se vládcové dopouštěli odchylek od autentické *šarí'y*. Mimo to měli *ulamá* ochránit společnost před vnějšími vlivy kolonialismu. Třetí skupinou byli egyptští židé a koptové. Tyto dvě skupiny bral Banná jako vyznavače náboženství, které jsou islámu nepřátelská. Také se domníval, že díky nim přicházely do Egypta cizí civilizační vlivy, mimo to byli viní tím, že někteří židé a koptové tvořili nejvlivnější složku egyptské vrstvy kapitalistů.⁷⁶

Hlavními rysy jeho „myšlení“ bylo spíše egyptské vlastenectví a bojovný antikolonialismus. Dá se říci, že *ummu* chápal jako egyptský národ než jako muslimskou obec. To je vidět na jeho zdůrazňování, že obroda islámu musí začít v Egyptě. Jeho kritika kolonialismu a kapitalismu vycházela jen z jeho vlastních zkušeností a ne ze zkušeností muslimů. V jeho často nejasných a nejednostranných formulacích si může každý najít důkazy, jež potřebuje.⁷⁷

Banná se snažil s pomocí islámských pozic a s užitím islámských pojmů odpovědět na všechny otázky související s egyptskou společností a alternativní představou státu, práva, morálky a politiky. Teoretickým základem pro jeho státní zřízení byl islámský řád, který byl však stanoven jen ve velmi nejasných obrysech. Podrobněji ho rozpracoval

⁷⁶ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 104

⁷⁷ Tamtéž, str. 105

až Abd al-Kádir Auda. Základ islámského řádu měly tvořit elitní rodiny přívrženců s vlastnostmi obsaženými v Krédu Muslimských bratří: „Vyznávám, že muslim je odpovědný za zdraví, víru a mravnost své rodiny. Všemi svými silami se budu zasazovat o to, aby se má rodina chovala v souladu s šarí'ou. Své syny nenechám chodit do škol, které se staví proti vzdělání v duchu islámu... Člen asociace je povinen angažovat se ve věci obrody a slávy islámu prací na obrodě a uplatňování šarí'y. Pouze islám může vytvořit stát sociální spravedlnosti, ustanovit vládu na jasně definovaných právních základech a zajistit všem členům společnosti důstojné místo.“⁷⁸

Průkopníkem nového islámského řádu se měl stát Egypt a odtud se měl model dále šířit po celém islámském světě. Banná při tom prezentoval islámský řád jako formu zákonodárství. Šarí'a pro něj znamenala osu islámské společnosti, jež měla určovat její politický profil. Zároveň často zdůrazňoval, že ve svém pojetí šarí'y nehodlá automaticky prosazovat model státu ve smyslu Muhamamdovy *ummy*. Měl v plánu s použitím *idžtihádu* učinit ze šarí'y moderní teorii státu a práva. Je třeba zmínit, že ve svém názoru na *idžtihád* nebyl vždy jednotný. Jindy *idžtihád* zavrhuje jako nepřípustný zásah do autentického slova Božího. Stejně tak měl i nevyhraněný vztah k *chalífátu*. Z jeho vyjádření není zcela jasné, zda mu šlo o vytvoření islámského *chalífátu*, nebo jen o určitou reformu dosavadního egyptského režimu s použitím šarí'y. Banná se totiž několikrát vyjádřil, že jeho nároky by po určité reformě uspokojilo ústavní parlamentní zřízení v Egyptě. Je však možné, že toto vyjádření bylo jen taktickým politickým

⁷⁸ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 103

manévrem. Znamé jsou totiž spíše jeho výroky, v nichž islámské dynastie kritizuje. Jeho kritika byla zaměřena hlavně na Umajjovce a osmanskou říši, jež vinil z úpadku islámské *ummy*. Přestože Banná mluvil neustále o potřebě uplatnění *šarí'y*, nikdy nevyjádřil, co vlastně považuje za tu autentickou *šarí'u*. Ani se sám nepokusil o hlubší rozpracování *šarí'y* v podmínkách moderní společnosti. Všeobecně lze říci, že chápal *šarí'u* velmi rozporuplně a vždy jen v těsné návaznosti na konkrétní kontext nebo konkrétní politickou situaci, k níž se potřeboval vyjádřit.⁷⁹

Sajjid Kutb

Je Milošem Mendelem považován za duchovního otce sunnitského bojovného islamismu. Patří mezi představitele mobilizačního typu *džihádové* literatury, vypracoval komplexní novodobé pojetí *džihádu*. Do dějin moderního islámu se zapsal jako teoretik radikálního islámského reformismu.⁸⁰

Byl spisovatel a novinář. Narodil se roku 1906, pocházel ze vsi Múšá, která ležela poblíž dolnoegyptského města Asjút. Vystudoval vysokou školu pedagogickou v Káhiře. Už jako student zveřejňoval své literárněkritické práce v různých časopisech. Po dokončení studií, v roce 1934, získal práci na ministerstvu kultury.⁸¹ V roce 1948 byl jako zaměstnanec ministerstva školství vyslán na tříletou stáž do USA. Tento pobyt mu pomohl vytvořit si konečný tvar svého vidění světa. Kromě respektu k západním civilizačním vymoženostem si odvážel pocit znechucení z toho, co vnímal jako

⁷⁹ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 103 - 105

⁸⁰ M. Mendel, *Džihád*, str.186

⁸¹ R. Schulze, *Dějiny islámského světa ve 20. století*, str. 115

rasismus, morální nezávaznost a duchovní bankrot Západu. Po svém návratu vstoupil do Bratrstva a v roce 1952 byl zvolen vedoucím výchovné kanceláře a oddělení pro propagaci islámu.⁸²

Během svého věznění (v letech 1954–1964) nabyt přesvědčení, že vládě je třeba čelit násilím. Jeho revoluční traktát *Ma'álim fí t-taríq* popisuje stav islámského světa jako *džáhilíje*, proti níž jsou věřící povoláni bojovat. Korán jim při tom má být nadčasovým kodexem poselství o sociálním řádu, jež má být nastolen. Kutb požaduje islámský způsob vlády. Ospravedlňuje také vzpouru proti režimům založeným na jakémkoliv jiné legitimitě než Koránu. Jeho monografie ovlivnila myšlení mladší generace muslimů. Jeho pojetí sociální spravedlnosti vychází od jednotlivce nadaného svobodou svědomí, který je zároveň odpovědný vůči obci a ta je odpovědna za materiální dostatek všech svých členů. Tito členové jsou si rovnoprávní, jedinec má právo na majetek, zároveň je však stavěn výše zájem obce.⁸³

Demokracii považoval za zřízení států, které se stavějí nepřátelsky vůči arabským a muslimským záležitostem. Kvůli tomuto postoji ji odmítal.⁸⁴ Mimo to prohlásil muslimské režimy za neislámské a to z důvodu, že se dle jeho názoru nacházejí ve stavu pohanské nevědomosti (*džáhilíja*). Povinností muslimů je vést *džihád* za jejich opětovnou reislamizaci. Ve své knize *Milníky* zastává názor, že jen islámské hnutí může překonat *džáhilíji* a tak nastolit světový mír pod prapory islámu.⁸⁵

⁸² L. Kropáček, *Islámský fundamentalismus*, str. 115 a M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 122

⁸³ L. Kropáček, *Islámský fundamentalismus*, str. 116

⁸⁴ L. Kropáček, *Islám a Západ*, str. 94

⁸⁵ J. Bureš, *Státoprávní koncepce...*, *Mezinárodní vztahy*, 3/2002, str. 9

Formuloval představu islámského řádu, v jejímž rámci rozpracoval a konkretizoval názory Hasana Banná a dal jim formu moderně formulovaného politického programu. Při svých úvahách o *džihádu* se držel základních textů, tedy koránu a *sunny*. Vyzýval k nastolení autentického islámského řádu a upozorňoval na to, že musí přijít trvalý *džihád* plný obětí. Tento *džihád* bude veden proti vlastním odpadlíkům za znovunastolení přirozeného řádu. Kutb byl za své názory vězněn a po té 29. srpna 1966 popraven revolučním režimem prezidenta Gamála Abdu an-Násira.⁸⁶

Jeho nejznámějším dílem byly *Milníky na cestě*. Jimi však nehodlal mobilizovat Bratrstvo k nové rebelii, jak by se mohlo zdát. Své pojetí bezvěrectví společnosti chápal rozhodně podstatně kultivovaněji a filozofičtěji, než jak to bylo interpretováno ideology ultraradikálních odštěpeneckých skupin v 70. letech.⁸⁷ *Milníky* jsou poměrně hutnou analýzou stavu egyptské společnosti. Jejich základní metodou je srovnávání ideálu *ummy* se znepokojivým stavem společnosti. Podle Kutba je lidstvo na prahu totálního morálního a duchovního krachu, který by mohl vést až k jeho zničení. Jediným způsobem, jak je možné člověka pozdvihnout z duchovního úpadku je nastolení modelu islámské *ummy*. Ústředním pojmem tohoto díla je *džáhilíja* (nevědomost). V současné době jde však o vědomě prožívanou *džáhilíji*, pěstovanou bezvěreckým režimem. Jelikož se jedná o vědomou *džáhilíji*, nemůže být omluvena. *Džáhilíja* je podle něj tak zakořeněna v dnešní společnosti, že misie či výzva (jež byly základem práce Muslimských bratří ve 40. a 50. letech) není již účinná. Nyní ji představuje domácí diktátorský režim ovládaný člověkem, který sám sebe učinil předmětem

⁸⁶ J. Bureš, *Státoprávní koncepce...*, Mezinárodní vztahy, 3/2002, str. 9

⁸⁷ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 119 - 126

uctívání. Milníky jsou nejen teoretickou rozpravou ale i praktickým návodem, jak změnit stav společnosti. Ve druhé části tohoto díla se Kutb zabývá modelem a hodnotami islámské společnosti. Říká se zde, že k obnovení ideálního stavu mohou muslimové dospět jen revoluční očištěnou nynějšího života od nánosů zkaženosti. Jeho nastolení Boží vlády lze shrnout do následujících etap:

„1) Talí'a (předvoj) nevelká skupina pravověrných si plně osvojí ideály šarí'y a žije v souladu s ní.

2) Předvoj začne organizovat model ummy v malém měřítku, ale veřejně - i za cenu perzekucí ze strany orgánů džáhilíje.

3) Čím větší jsou perzekuce, tím silnější je důvod k opuštění zkažené společnosti. Předvoj odchází do ústraní (hidžra), kde dále prohlubuje a prosazuje ideál ummy a střetává se s džáhilíjí nebo s tyrany v různých formách převážně ideologického boje.

4) Jednotlivé komunity či malé vzorové ummy posílí své pozice, ozbrojeným bojem převezmou moc, nebo - chce-li Bůh - jsou poraženy.“⁸⁸

Kutb v Milnících chápe džihád jako všestrannou mobilizaci člověka a společnosti v zájmu obrody ummy. Jeho džihád zahrnuje chování v souladu se šarí'ou, odpor k novotám, šíření víry misií, nebo ozbrojeným bojem. Nelze ho chápat výslovně jako válku, ale zároveň je nesprávné myslet si, že spočívá jen v agitaci a přesvědčování.⁸⁹

Jeho dílo, které mu vyneslo proslulost v dnešním islámském světě, je dodnes předmětem sporů. Z části bývá uctíváno

⁸⁸ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 129

⁸⁹ Tamtéž, str. 130

jako inspirační zdroj a z části kritizováno pro přílišný radikalismus nebo naopak kompromisnictví.⁹⁰

Umar Tilimsání

Umar Tilimsání vedl Muslimské bratrstvo od roku 1973 až do roku 1986. Zanechal poměrně rozsáhlé dílo, které se skládalo ze stovek esejů, článků, projevů a publikací. Byl stoupencem idejí Hasana Banná a Hasana Hudajbího v nových podmínkách. Manévroval mezi věrností zásadám Bratrstva a pozitivním vztahem k režimu. Svou kritiku a šíření výzvy vždy mistrně volil tak, aby vše bylo v souladu s platnými zákony. Jeho formulace se vyznačují mnohoznačností, vágností a jazykovou vytríbeností. Vždy si nechával prostor, aby své názory mohl dále zpřesňovat ve shodě s tím, ke komu právě hovoří. Podle svých slov se snažil dbát na blaho muslimské *ummy* v Egyptě a to cestou výzvy, v níž se zračí láska k Bohu a vlasti.⁹¹

Kolem jeho osobnosti se shromáždili všichni veteráni hnutí i nemalá část mládeže, která sice znala nazpaměť Kutbovy spisky, ale v praxi pro ně byl přitažlivější umírněný program Bratrstva a intelektuálně náročnější názory Hudajbího a Tilimsáního. Jejich základním východiskem taktiky se stalo plošné šíření výzvy formou výchovy v rodině, ve škole, na veřejnosti, ve správě i v mocenských strukturách.⁹²

Tilimsání často polemizoval s Kutbovými názory. Proti jeho výrazu *džáhilíja* stavěl výraz milovaná vlast, proti akci zase trpělivost a toleranci. Klíčovým pojmem jeho prací je

⁹⁰ G. Kepel, *Boží pomsta*, str. 26

⁹¹ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 137

⁹² Tamtéž, str. 138

šarí'a (Boží zákon). Chápe ji jako pružný a komplexní model státoprávního uspořádání. Má-li být uskutečněna v celém společenském systému musí se tak dít postupně a v souladu se skutečnými podmínkami. Vyslovuje se pro plné uplatnění principu *idžtihádu*. Trvá však na tom, že tak smí činit pouze skupiny kvalifikovaných kazatelů, kteří prokáží hlubokou znalost svatých textů. Kritizuje vrstvu provládních *ulamá*, jež nazývá „otroky bezvěreckých režimů“. Mimo jiné upozorňuje na to, že pokud se budou muslimové navzájem obviňovat z bezvěrectví, nebo používat nepřiměřeného násilí, nesetká se to s úspěchem, neboť bezvěrecká moc má dostatečný represivní aparát. Síla islámu je v šíření myšlenky, nikoli teroru a netolerance. Tilimsání se nesnaží společnost obrodit mechanickým návratem na počátek. Říká, že je třeba se vzorovým stavem *ummy* jen inspirovat a zbavit se novot a kulturního kolonialismu. Zvěstování je však třeba chápat s ohledem na nynější podmínky.⁹³

Také se věnuje rozpracování pojetí *džihádu*. *Džihád* je podle něj komplexním úsilím. *Džihád* se zbraní v ruce doporučuje jen proti vnějšímu bezvěreckému nepříteli, nikdy však ne proti muslimovi.⁹⁴

V roce 1979 označil Tilimsání režim za sílu, která se přiči šíření výzvy a brání rovnosti. Režim podle něj nepřeje uplatnění dobra a nebrání zakázanému. To považuje za základní porušení legitimacy islámské vlády. V Posledních letech Sádátovy vlády Tilimsání vystupuje ostřeji proti režimu. V žádném případě se však nejednalo o přechod na pozici radikálů. V této době se z jeho textů vytrácejí

⁹³ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 139

⁹⁴ Tamtéž, str. 140

pojmy jako je trpělivost a tolerance k zbloudilým. Stále častěji reagují na politickou situaci. Více než dříve zdůrazňuje, že korán je „věčné a neměnné slovo Boží“.⁹⁵

Za jeho vedení se Muslimské bratrstvo snažilo vytvořit taktické koalice s nově založenými stranami, neboť samo nebylo ještě oficiálně povoleno. Nejdříve spolupracovali se stranou Wafd, která bojovala za hospodářský liberalismus a proti pozůstatkům násirovské vlády. Tato spolupráci trvala jen krátce. Již při volbách v roce 1987 vytvořilo Bratrstvo koalici s městskými stranami, Socialistickou stranou práce a Stranou socialistických liberálů.⁹⁶

V době, kdy Sádát zahájil mírová jednání s Izraelem napsal Tilimsání do *ad-Da'wy* několik úvodníků, v nichž označil Izrael za nejbližší území *dár al-harb*. Vyzval v nich režim, aby jednání zrušil, má-li být považován za legitimní a muslimský. Na tyto úvodníky režim reagoval podrážděně a na pomoc si povolal *ulamá* z al-Azharu. Ti vydali *fatwu* založenou na podobnosti mezi dohodami z Camp Davidu a smlouvami proroka Muhammada s původně nepřátelskými Kurajšovci v Hudajbíji a dalšími nemuslimskými kmeny.⁹⁷

3. 4. 2. Muslimští bratři za vlády prezidenta Násira

Jedním z hlavních mezníků v moderních dějinách Egypta byl převrat, ke kterému došlo 23. července 1952. Nová politická garnitura se pokusila vnutit islámu (jeho institucím, rodinnému životu, zvyklostem, právnímu a etickému kodexu) vlastní ideologické zásady arabského socialismu. Tyto

⁹⁵ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 141

⁹⁶ R. Schulze, *Dějiny islámského světa ve 20. století*, str. 267

⁹⁷ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 145

zásady byly vymezeny představou sekularizovaného a politicky centralizovaného státu. Ústřední postavou egyptského vývoje 50. a 60. let se stal nový prezident Gamál Abd an-Násir (dále již jen Násir).⁹⁸

Násir byl věřící muslim, náboženství však chápal spíše jako pozitivní kulturní a morální odkaz, který má mobilizovat lid pro vytyčené národní a sociální cíle. V národním kontextu mluvil o jednotě a v islámském už pouze o solidaritě a spolupráci. Pro podporu socialistických opatření, přijímaných od roku 1961, označoval Muhammadovu medínskou obec za první vzor socialistického státu. Intenzita využívání náboženství se v jeho projevech měnila podle politických potřeb. Za jeho vlády ztrácely nezávislost dobročinné spolky a podrobovaly se úřadům. Luboš Kropáček v knize Islámský fundamentalismus shrnuje jeho politiku do několika typů opatření: rušení, reorganizací, usměrňování a zakládání nových institucí.⁹⁹

Násir byl členem Svobodných důstojníků, kteří byli tajnou vojenskou organizací. Do roku 1952 tato organizace měla kontakty s Muslimskými bratry. Z Násirovy strany šlo však jen o taktiku v době, kdy jejich společným cílem bylo svržení monarchie a odchod Britů. Muslimské bratry chápal jako své nejvážnější mocenské soupeře a jako jedinou překážku na cestě k samovládě. Důvodem byla jejich poměrně velká oblíbenost mezi obyvatelstvem a dokonale vybudovaná horizontální struktura. Krize mezi novým revolučním vedením a Muslimskými bratry vyvrcholila pokusem o atentát na

⁹⁸ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 109

⁹⁹ L. Kropáček, *Islámský fundamentalismus*, str. 117

Násira v Alexandrii a rozuzlením tohoto napětí se staly tvrdé postihy proti Bratrstvu.¹⁰⁰

Násir si za své vlády nemohl dovolit přímý ideologický útok na islám a ani radikálnější odluku náboženství od státu. Jeho vztah k islámu Miloš Mendel nazývá takticky pozitivním. V první fázi své politické dráhy přiznal islámu výrazné místo. Tomu i odpovídalo vyhlášení republiky v roce 1953, které bylo obestřeno islámskou rétorikou a argumentací. Avšak jeho pragmatismus a sekularismus se začaly projevovat již v roce 1956. Nová ústava sice praví, že islám je státní náboženství, ale ještě téhož roku byly zrušeny šarí'atské soudy a celá legislativa přešla do sekulární sféry. Dále následovala reforma univerzity al-Azhar a zavedení státní kontroly nad činností *ulamá*. Většina *ulamá* byla i přes svůj servilní postoj ke státní moci nahrazena mladou generací loajálnějších duchovních. Těmto mladým duchovním imponoval Násir svými kroky: znárodněním Suezského průplavu, diplomatickou iniciativou, posílením pozic ve světě. Novým šéfem univerzity se stal Mahmúd Šaltút. S pomocí jeho *fatew*, pátečních promluv a statím uveřejňovaným ve sdělovacích prostředcích Násir uváděl do života některá nepopulární, dalo by se říci až antiislámská opatření: plánování rodiny, znárodnování drobných a středních živnostníků. I proto se stali *ulamá* během 60. let terčem kritik opozice.¹⁰¹

V 60. letech byl v Egyptě systematicky potlačován politický život. Násir dával prostor spíše marxistické intelektuální levici než islámským politickým hnutím. V letech 1964-1965 dal jasně najevo, že není ochoten tolerovat islámskou

¹⁰⁰ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 110 a G. Kepel, *Boží pomsta*, str. 16

¹⁰¹ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 111

opozici a že se jí obává více než komunistů. Přestože Kutb neměl v úmyslu svým dílem mobilizovat Bratrstvo k rebelii. Jeho ideje se staly nejen zdrojem rozkolu v důsledku svévolných výkladů radikálů, ale i zdrojem neklidu v mocenských špičkách. Násira nezajímalo, že se jádro Bratří včetně Kutba staví k radikálním odnožím odmítavě, pro něj bylo důležité, že se Milníky šíří po celé zemi a často jsou chápány jako teoretické zdůvodnění *džihádu* pojatého jako boj proti režimu.¹⁰²

Na jaře roku 1965 vyvrcholilo napětí mezi režimem a Bratrstvem. O tomto vyvrcholení existují dva výkladové názory, které se od sebe značně liší. „Násirovská“ interpretace se opírala o přesvědčení, že Bratři chtěli zavraždit prezidenta, spáchat sérii sabotáží a získat část armády pro puč. Podle „opoziční“ interpretace bylo spiknutí Bratří zcela vykonstruováno režimem a propuštění Kutba bylo pastí, aby mohl být usvědčen z podvratné činnosti. O tom jak to bylo doopravdy nemáme spolehlivé informace.¹⁰³ 9. 8. 1965 bylo zatčeno celé vedení Bratrstva čili Sajjid Kutb, Alí Ašmáwí, Umar Tilimsání plus další. 30. 8. Násir informoval veřejnost, že bylo odhaleno spiknutí proti lidu a revoluci. Následovaly razie, při nichž byli zatýkáni všichni potencionální oponenti režimu. Duchovní z al-Azharu byli vyzváni, aby ve svých *fatwách* odsoudili rozvratníky. Byl ustanoven revoluční tribunál, který za hlavní organizátory vzpoury označil bratry Kutbovy a bratrance Hasana Banná Sa'ída Ramadána, u něhož byla údajně prokázána vazba na Saúdskou Arábii a Jordánsko. Zatčení byli podrobeni mučení, při kterém Ašmáwí prozradil členy ilegálního vedení a celou strukturu hnutí. Sajjid Kutb,

¹⁰² M. Mendel, Islámská výzva, str. 120

¹⁰³ Tamtéž

Muhammad Júsuf Hawwáš a Abd al-Fattáh Abdo Ismá'íl byli odsouzeni k trestu smrti. Muhammad Kutb, Zajnab al-Ghazzálí a další byli odsouzeni k dvaceti letům nucených prací. I přes vlnu přímluv státníků byli 29. 8. 1966 Sajjid Kutb a jeho dva společníci oběšeni.¹⁰⁴ Kutbova poprava bývá považována za jednu z největších chyb, kterých se Násir za své vlády dopustil. I porážka ve válce s Izraelem, v červnu 1967, je považována za menší chybu.¹⁰⁵

3. 4. 4. Muslimští bratři za vlády prezidenta Sádáta

Násir zemřel dne 28. 8. 1970 a na jeho místo nastoupil v roce 1971 Anwar as-Sádát (dále již jen Sádát). Sádát byl vždy považován za stoupence konzervativního křídla. Zavázal se k ústupkům vůči Muslimským bratřím a islámským institucím vůbec. Za své politické kariéry našel odvahu využít Muslimských bratří k odstranění levice z politického života a k vyvrácení Násirova arabského socialismu ve prospěch hospodářského liberalismu. Jeho heslem bylo „žádné náboženství v politice a žádná politika v náboženství“. Tato teze se měla stát výstrahou pro aktivisty Bratrstva, jimž nehodlal dát volnou ruku ve společenském životě. Druhá jeho teze zněla „věda a víra“. V ní se měla odrážet jeho ochota vpustit islám do veřejného života, ale to jen za předpokladu, že islámská hnutí a instituce budou respektovat vědeckou racionalitu a vzdělání.¹⁰⁶

Prostřednictvím médií se Sádát stylizoval do role „prezidenta věřících“. Tím chtěl vyjádřit svou negaci vůči

¹⁰⁴ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 121

¹⁰⁵ L. Kropáček, *Islámský fundamentalismus*, str. 116

¹⁰⁶ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 113

Násirově revolučnímu sekularismu a dát najevo, že považuje egyptský národ za „pilíř islámské obce“.¹⁰⁷

Sádát záměrně legalizoval činnost islámských institucí a to i Muslimských bratří. Při tomto svém kroku však netušil, jak bude těžké udržet islámskou opozici v mezích, v nichž nebudou ohroženy základy sekulárního státu. Jeho pokusy o demonstraci možnosti sepětí mezi nacionalismem a islámem, byly přijímány jen jako úleva po Násirově období přísné sekularizace. Taktické ústupky státní moci byly nahlíženy Bratrstvem jako příležitost k jejich vystoupení z ilegality a k zahájení nové kampaně.¹⁰⁸

Až do roku 1971 zůstával Sádát věrný Násirově panarabské linii. Byl ochoten uskutečnit sjednocení s Libyí, kde Mu'ammad al-Kaddáfí hodlal prosadit revolučně pojatý islám. Kaddáfího politická nezkušenost však přiměla Sádáta změnit směr své politické činnosti. A tak se opřel o podnikatele, kteří byli odstaveni revolucí a o část střední vrstvy. Zahájil koncepční sbližování se Saúdskou Arábií a naopak omezil styk se Sovětským svazem. V atmosféře příprav na válku proti Izraeli nechal vyhostit v roce 1972 z Egypta na čtrnáct tisíc sovětských vojenských odborníků. Tyto jeho kroky vyhovovaly všem, jak islámské opozici tak i sekulární pravici. Společnost žila v relativně liberálním klimatu prosyceném téměř úplnou náboženskou svobodou.¹⁰⁹

Legitimita moci byla pro Sádáta klíčovou otázkou. Podle jeho koncepce ji mohly zajistit jen dvě věci - kontrolovaná islamizace politického života a příprava na válku s

¹⁰⁷ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 113

¹⁰⁸ Tamtéž

¹⁰⁹ Tamtéž

Izraelem. Svou pozici upevnil po relativním úspěchu v říjnové válce. V tomto období byly posíleny vazby na USA a na Saúdskou Arábii. K definitivnímu sblížení mezi Egyptem a Saúdskou Arábií došlo v průběhu let 1974-1975. Úlohu prostředníka v tom sehrálo i vedení umírněného křídla Muslimských bratří. V roce 1974 dostal Sádát důkaz, že se nemusí obávat nebezpečí ze strany Muslimských bratří. O tom ho přesvědčil jejich loajální postoj, který zaujali po nezdařilém dubnovém puči, o který se pokusili radikálové z Organizace islámského osvobození. Na oplátku jejich loajality Bratrstvo v červenci 1976 plně legalizoval a povolil vydávání jejich doposud ilegálně tištěných časopisů *ad-Da'wa* (Výzva) a *al-I'tisám* (Semknutost). Mimo to se stal vůdce Muslimských bratří Tilimsání jedním z nejbližších Sádátových poradců. Z jeho iniciativy byla v zemi zahájena diskuse o zavedení *šarí'y* jako hlavního (později i jediného) zdroje zákonodárství.¹¹⁰

Sádátův vztah k Bratrstvu se změnil až v roce 1977. V lednu vláda na nátlak Mezinárodního měnového fondu zrušila státní podporu na základní potraviny. To mělo za následek revoltu obyvatelstva proti nové ekonomice, kterou nazývali „hiltonovskou“. Sádát musel zakročit proti obyvatelstvu a to Muslimští bratři neschvalovali. Na umírněnější vedení začali tlačit radikální stoupenci. Aby tento tlak Tilimsání zmírnil zahájil kritiku *infitáhu*, jehož podstata spočívala v pokusu integrovat vyspělou západní technologii s arabským naftovým kapitálem a levnou egyptskou pracovní silou. Kritizoval ho jako nezodpovědnost režimu vůči průniku západních hodnot do autentického, egyptsko-islámského prostředí, jež se snaží o obrodu hodnot islámské *ummy*.

¹¹⁰ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 114 a R. Schulze, *Dějiny islámského světa ve 20. století*, str. 229

Dalším momentem jejich rozchodu byl únos a vražda šejcha az-Zahábího. Tohoto bývalého ministra náboženských záležitostí unesla radikální Asociace muslimů. Tilimsání tento jejich čin odsoudil, ale jeho politické názory předpokládající trpělivou dlouhodobou činnost neoslovili všechny stoupence hnutí. Sádát na oplátku za zavraždění Zahábího dal pokyn k rozsáhlé kampani proti radikálům. Třetím a zásadním momentem, který stvrdil roztržku mezi režimem a Muslimskými bratry byla Sádátova listopadová cesta do Jeruzaléma, kde následně podepsal dohodu v Camp Davidu. Za tento krok byl odsouzen nejen Bratry ale i arabskými zeměmi. Tento jeho krok se stal pro Bratry důkazem bezbožnosti a tedy i nelegitimnosti režimu.¹¹¹

V následujících letech vybuchla demokratická exploze, která měla za následek zahlcování měst venkovským obyvatelstvem. S ní rostla arogance nové milionářské vrstvy, která byla plodem „hiltonovské ekonomiky“. Tímto současným stavem byla znepokojena značná část Egyptanů. Jejich znepokojenost přivedla do řad Bratrstva a jeho radikálních odnoží mnoho mladých stoupců. V roce 1978 Sádát obvinil Muslimské bratry z negativního postoje vůči spolupráci a z kladení nereálných požadavků. Napětí mezi státem a Muslimskými bratry, které vypuklo po podpisu dohod v Camp Davidu v březnu 1979, vyvrcholilo v září 1981, kdy režim zasáhl proti všem opozičním islámským silám. Vláda prezidenta Sádáta skončila jeho zavražděním. 6. října 1981 na něj spáchal atentát člen organizace al-Džihád.¹¹²

¹¹¹ M. Mendel, Islámská výzva, str.115

¹¹² Tamtéž

3. 4. 4. Muslimští bratři za vlády prezidenta Mubáraka

6. října 1981 byl prezident Anwar Sádát zavražděn poručíkem Chálidem al-Islámbulím. V souladu s egyptskou ústavou na jeho místo okamžitě nastoupil viceprezident Husní Mubárak (dále již jen Mubárak). Ač byl jednou ze Sádátových opor, nemohl v jeho linii pokračovat.¹¹³

Bývá označován za trpělivého, umírněného a pragmatického politika. Svými nenápadnými tahy dokázal udržet v 80. letech Egypt v rovnováze. Věděl totiž, že pokud si má upevnit vlastní pozici, musí vyvážit nepopulární kroky svého předchůdce něčím, co se bude líbit. Dal tedy zlikvidovat nejnápadnější symboly západní kultury, jako byly nevěstince, bary, či prodejny s alkoholem. V přímém televizním přenosu nechal strhnout noční bary v okolí pyramid v Gíze. Před soud postavil řadu osob obviněných z finančních machinací a z obchodu s narkotiky. V procesech s rebely býval zdrženlivý. Nechal popravit jen vedení radikální organizace al-Džihád.¹¹⁴

Běžnou praxí jeho vlády se stal dialog s umírněnými Muslimskými bratry. Miloš Mendel uvádí jako hybnou páku Mubárakovi politiky střídavé používání represí, rozhovoru s vybranými hosty, korumpování některých předáků Muslimského bratrstva, uvolňování otěží v rovině sdělovacích prostředků a politické agitace před volbami. Represe vůči strůjcům hospodářské sabotáže a individuálního teroru mu procházejí. Radikální mládež už nemá tak velkou podporu obyvatel, jako tomu bylo kdysi. K první hromadné popravě po letech došlo v říjnu 1993 ve věznici Tura. Pět

¹¹³ M. Mendel, Islámská výzva, str. 172

¹¹⁴ Tamtéž

mladým radikálům bylo prokázáno několik útoků na autobusy se zahraničními turisty a vraždy policejních důstojníků.¹¹⁵

V Mubáarakově „řízené demokracii“ zůstávají Muslimští bratři a jim podobná seskupení mimo zákon. Ma'mún Hudajbí, vnuk nestora Muslimských bratří a vůdce jejich káhirské pobočky, se pozastavuje nad touto Mubáarakovou demokracií. Ptá se, co je to za demokracii, když masová politická strana nemůže působit bez povolení vlády. Jsou věci, které by Hudajbí a jeho stoupenci chtěli v Egyptě zrušit, například vystoupení břišních tanečnic v nočních klubech. Mimo to by chtěli omezit turistický průmysl a sním spojené užívání alkoholu a striptýz. Domnívají se, že jsou jiné způsoby jak získávat příjmy do státní pokladny. Zároveň však Hudajbí odsuzuje sabotáže a prolévání krve nevinných lidí, jichž se radikálové dopouštějí. Zdůrazňuje, že takovéto praktiky nejsou způsobem jejich boje. Naopak se chtějí dostat k moci po vítězství ve svobodných demokratických volbách. Dle jeho názoru, totiž není demokracie v rozporu s islámem. Naopak byla jeho niternou součástí už dávno před tím, než si ji přisvojil evropský kapitalismus. Jako příklad uvádí islámský princip *šúrá* - což jsou konzultativní rady *ulamá*, kteří jsou volenými zástupci *ummy*. Mimo jiné je zastáncem plného využití *idžtihádu* tedy svobodné interpretace *šarí'y*. Tu chápe jako volný inspirační zdroj zákonodárství.¹¹⁶

Přestože Muslimští bratři nemají postavení oficiálně uznané strany, mají možnost si zajistit ve volbách poslanecká křesla a to uzavíráním polotajných koalic s jinými stranami. Mohou stát v čele zaměstnaneckých organizací, dělnických odborů a společenských sdružení, jež byly dříve

¹¹⁵ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 175, 176

¹¹⁶ *Tamtéž*, str. 175

vyhrazeny jen vládnoucí Národní demokratické straně. Muslimští bratři nadále zůstávají věrni praxi poskytování služeb a zakládání charitativních spolků.¹¹⁷

Politická otevřenost Bratrstva a finanční převody ze států Zálivu vyvolaly vznik nové podnikatelské vrstvy. Tato vrstva byla oddaná islámským ideálům. V mnoha městech založili obchodníci islámské hospodářské podniky a islámské banky.¹¹⁸ Důležitým aspektem, jež měl vliv na postavení Muslimských bratří v dnešní době, bylo řetězové odhalení korupce v investiční společnosti ar-Rajján a řadě bank, u nichž se ve druhé polovině 80. let v souvislosti s nezákonnými finančními machinacemi odhalila přímá vazba na špičky Muslimského bratrstva. Tehdy přišly o své životní úspory tisíce Egyptanů. V roce 1992 se potácelo na hranici nezákonnosti několik dalších úvěrových bank propojených s kapitálem Bratrstva. Tyto skandály Bratrstvu hodně ubraly na jejich prestiži.¹¹⁹

3. 5. Zvláštní aparát

V předvečer druhé světové války se začaly množit sabotážní akce, vraždy britských vojáků, sekulárních intelektuálů a židovských obchodníků. Tento praktický pokus o vedení totální svaté války vedl v roce 1942 ke vzniku tzv. „zvláštního aparátu“.¹²⁰

Zvláštní aparát se vytvořil spontánně v rámci hnutí Muslimských bratří. Skládal se z malých záškodnických

¹¹⁷ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 176

¹¹⁸ R. Schulze, *Dějiny islámského světa ve 20. století*, str. 267

¹¹⁹ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 177

¹²⁰ Tamtéž, str. 100

skupin, jejichž členy byli převážně mladí lidé. Tyto ozbrojené skupiny byly odhodlány k násilným činům na cestě Boží, což zahrnuje i ochotu k sebevražedným akcím. Hasan Banná nebyl nakloněn jejich individuálnímu teroru, který probíhal bez koncepční přípravy. Velmi ho znepokojovalo, že tyto ozbrojené skupiny nemá plně pod svým dohledem. Aparát byl ovládán lidmi, jež mimo jiné ztráceli trpělivost i s umírněným křídlem Bratrstva.¹²¹

Po druhé světové válce došlo v hnutí Bratří k jednoznačnému rozkolu. Charismatickou osobnost Hasana Banná, ve smyslu ideologického vůdce, sice nikdo nezpochybňoval, ale začal panovat rozkol ohledně taktiky organizace. Zvláštní aparát po porážce nacistů v severní Africe zesílil svou nekoordinovanou sabotážní činnost. 24. února 1945 byl zastřelen probritský premiér Ahmad Máhir a v prosinci 1948 zahynul při atentátu premiér Mahmúd Nukráší. Dle názoru Banná podmínky pro vedení ozbrojeného *džihádu* již pominuly a proto se snažil zabránit dalšímu krveprolití. Nezbylo mu nic jiného, než vydávat nová prohlášení, v nichž vyzýval k používání politických způsobů boje. Ve svých prohlášeních z roku 1949 kritizoval teror, který páchali radikálové. V posledních letech svého života mohl už jen bezmocně sledovat, jak radikální křídlo v jeho hnutí nabývá vrcholu a z jeho myšlenek si vybírá jen ty nejjednodušší návody k tomu, jak změnit svět. Banná byl v této době ve styku s novou egyptskou vládou a dokonce s ní byl ochoten do jisté míry spolupracovat. Přes tuto svou ochotu byl v roce 1949 zastřelen. Tento atentát bývá připisován egyptské tajné službě. Jeho smrt vyvolala odvetné akce zvláštního aparátu a následující represe státní moci.¹²²

¹²¹ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 100 a M. Mendel, *Džihád*, str. 177

¹²² M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 101 a M. Mendel, *Džihád*, str. 177

Pro radikály byli nejodpornějšími zrádci a pokrytci prorežimní *ulamá*. Ti se snažili přizpůsobit islám představám svých sekulárních nacionalistických režimů. Tím se stali cílem *džihádu* za obrodu *ummy*.¹²³

Na zvláštní aparát byla napojena radikální osobnost z teoretiků hnutí Abd al-Kádir Auda. Ten byl roku 1954 popraven. Jeho poprava byla odpovědí na situaci rozpoutanou hnutím, kdy po individuálním teroru, který neměl jakékoliv politické ospravedlnění, zaútočili 26. října 1954 na Násira při jeho projevu na shromáždění v Alexandrii.¹²⁴

Pro mladé radikály se věznění Muslimských bratří v létě 1965 stalo potvrzením jejich názoru, že s Násirovým režimem už není o čem hovořit. Jeho režim byl pro ně bezvěreckým a kdo se zdráhá proti němu vystoupit, sám se podílí na přežívání stavu *džáhilíje*. Mladí radikálové se nezamýšleli nad Kutbovými názory v celku, všímali si jen těch částí, které nejvíce vyhovovaly jejich politické netrpělivosti. Jejich ústřední tezí se stalo odmítnutí *idžtihádu* tedy svobodné interpretace svatých textů. Jediným zdrojem zákonodárství a ideologie pro ně byl korán a autentická *sunna*. Podle radikálů má člověk právo nazývat se muslimem pouze tehdy, odmítne-li se pokořit bezvěreckému režimu a žít v *džáhilíji*. Chce-li zůstat věrným muslimem, má dvě možnosti: odejít ze společnosti na izolované místo nebo se okamžitým činem pokusit o změnu stavu.¹²⁵

Ze zvláštního aparátu se vyčlenily tyto skupiny: Islámské sdružení (*Džamá'át islámíja*), Svatá válka (*al-Džihád*),

¹²³ M. Mendel, *Džihád*, str. 178 a 205

¹²⁴ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 102

¹²⁵ Tamtéž, str. 132

Společenství muslimů (*Džamá'át al-muslimín*) a Organizace islámského osvobození (*Munazzamat at-tahrír al-islámí*).

3. 5. 1. Islámské sdružení

(*Džamá'át islámíja*)

Šlo o nábožensky orientované studentské hnutí, jež nikdy nedosáhlo jednotného vedení či koordinované činnosti. Stoupencům tohoto hnutí byla společná myšlenka návratu k islámskému způsobu života. *Džamá'át* se nejdříve sdružovali do rodin. Jednalo se o buňky, v nichž studenti budovali prototypy vzorových islámských obcí. Postupem času se tyto rodiny začaly sdružovat do *džamá'át*, které se vyznačovaly polovojenskou organizací. Pěstoval se v nich odpor vůči všem cizorodým hodnotám.¹²⁶

V květnu 1971 po Sádátově opravné revoluci se pustili *Džamá'át* do čistek na univerzitách, na nichž měla silné postavení egyptská levice. Tyto akce Sádátovi vyhovovaly, jelikož díky nim mohl společnosti dokázat chyby bývalého režimu. Sádát tehdy v organizaci neviděl žádné riziko a její mnohé požadavky mu vyhovovaly, jelikož se shodovaly s jeho tehdejšími politickými záměry. Požadovala totiž odchod sovětských odborníků z armády a průmyslu, očistu školství, armády a státního aparátu od komunistů a socialistů a v neposlední řadě rehabilitaci všech popravených a uvězněných osob. Zejména členů Muslimského bratrstva. Dalšími požadavky bylo: zavedení tradičních islámských vědních disciplín na vysokých školách, uvolnění finančních prostředků na výstavbu dobročinných zařízení

¹²⁶ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 146, 147

pro chudší studenty, povolení vydávat studentská periodika, která budou islámsky orientována.¹²⁷

Až do roku 1977 byl Sádát s touto mládeží spřízněný. To se však změnilo, když odcestoval do Izraele. *Džamá'át* chtěli povolat režim k zodpovědnosti za jednání s Izraelem. Pomocí letáků začali vyzývat k fyzické likvidaci komunistů, koptů a židů, požadovali zákaz turistického ruchu. V případě nevyhovění jejich požadavkům byli odhodláni převzít zákon do svých rukou. Na vzniklou situaci Sádát zareagoval tím, že je v roce 1979 prohlásil za skupiny extremistů a jejich násilné akce snadno potlačoval jako kriminální činnost. Vyvrcholením vztahu *Džamá'át* a Sádáta se staly represe proti *džamá'át*. Ty byly odpovědní na jejich násilnosti proti koptům v az-Zawiji al-Hamrá.¹²⁸

V druhé polovině osmdesátých let, po té co upadla represivní vlna po vraždě prezidenta Sádáta, začalo hnutí opět rozvíjet svůj násilný politický boj. *Džamá'át* se stále držela svého kázání, ke kterému přidala i osvobození „zdola“. Šlo jí o vyproštění sociálních vztahů z moci státního aparátu a její podřizování islámským normám. *Džamá'át* začala násilím zavírat video-shopy, kadeřnictví, prodejny s alkoholem a kina. Mimo to také začala nutit platit kopty zvláštní daň za jejich ochranu.¹²⁹

V letech 1992–1996 přešlo hnutí k „totální válce“. Přistoupili k vraždám známých osobností z laického prostředí a k vraždám turistů. V tomto období *džamá'át* útočily ve dvou frontách. První frontu představoval boj

¹²⁷ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 147

¹²⁸ Tamtéž, str. 148, 149

¹²⁹ P. Barša, *Západ a islamismus*, str. 124

proti vládě, k němuž připojily atentáty na cizí turisty. Cílem bylo ochromit cestovní ruch a pokořit vládu. Druhou frontu otevřeli proti křesťanským spoluobčanům. Útoky proti Koptům měly za cíl zastrašit je a zapudit. Tyto útoky bývají zosnovány převážně v Horním Egyptě.¹³⁰ Jeden z jejich atentátů málem zabil prezidenta Mubáraka při jeho návštěvě v Abeby v červnu 1995. Na tyto jejich stále odvážnější útoky začal státní aparát odpovídat nelítostnou represí. Koncem této teroristické vlny se staly bombové útoky v egyptském Luxoru 17. listopadu 1997. Po tomto útoku bylo hnutí definitivně rozprášeno represí.¹³¹

3. 5. 2. Společenství muslimů

(*Džamá'át al-muslimín*)

Tomuto proudu dal pevnou organizační strukturu Šukrí Mustafá (dále již jen Šukrí). Podstatou jeho obvinění společnosti z bezvěrectví se stala úplná izolace, která se projevovala odchodem ze společnosti. Tento odchod musí být provázen zakládáním malých, postupně sílících pospolitostí. Tyto vzniklé „ummy“ měly otevřeně a bez použití konspirativních zásad zatratit společnost. Dle jeho názoru je ve stavu bezvěrectví celá společnost a zejména státní moc. Největším nebezpečím však pro *džamá'u* není režim, ale duchovní. Šukrí kolem sebe shromáždil skupinu stoupenců převážně z Horního Egypta. Od nich vyžadoval pochopení své osobnosti jako neomylného *mahdího* (jakéhosi spasitele). Velký důraz kladl na ideovou přípravu a semknutost hnutí kolem své osoby. Roku 1976 došlo k odchodu. První skupiny se začaly usazovat v pouštních údolích a jeskyních kolem

¹³⁰ L. Kropáček, *Islámský fundamentalismus*, str. 119

¹³¹ P. Barša, *Západ a islamismus*, str. 125, 127

Asjútu. V roce 1973 došlo ke stěhování vzorových *umm* do měst. Toto stěhování umožnil příliv finančních prostředků. K členům se totiž začala přidávat tzv. zlatá mládež. Od tohoto roku byl Šukrí stále více zesměšňován médií a duchovními z al-Azharu. Na toto zesměšňování své osoby zareagoval vyhlášením otevřeného nepřátelství vůči režimu, duchovenstvu a Muslimským bratřím Tilimsáního. Všechny zmíněné nazval odpadlíky a vyžadoval jejich fyzickou likvidaci. Tu měly provést malé eskadry smrti. Plán byl odhalen státní bezpečností a ozbrojenci byli zatčeni ještě před uskutečněním akce v listopadu 1976.¹³²

Posledním Šukrího krokem se stal 3. července 1977 únos šejcha Zahabího. Šukrí režimu předložil ultimátum, ten mu však odmítl vyhovět a tak byl Zahabí zavražděn. Tento čin následoval zákrok bezpečnosti, při kterém bylo zatčeno několik stovek lidí. Šukrí a čtyři vrahové Zahabího byli v březnu 1978 popraveni.¹³³

3. 5. 3. Organizace islámského osvobození

(Munazzamat at-tahrír al-islámí)

V čele této skupiny stál Palestinec Sálih Siríja, který kolem sebe shromažďoval studenty a mladé dělníky z Káhiry a Alexandrie. Siríja neusiloval o složitější odůvodnění své činnosti, nehlásal trpělivou agitaci a ani odchod do izolace. Jeho vedení se vyznačovalo kolektivními a demokratickými rysy, touhou bylo svrhnout Sádátův režim a nastolit islámský řád. Při tom prosazoval zásadu předstírané loajality, tím chtěl zmást egyptskou

¹³² M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 152 - 154, 156

¹³³ Tamtéž, str. 154

zpravodajskou službu a v pravý čas udeřit. Fyzické odstranění bezvěreckého režimu považoval za dostatečný krok vedoucí k nastolení islámského řádu. Siríja odmítal Kutbovu a Šukrího diagnózu *džáhilíje*. Nemravný je pro něj jen režim a lidé, kteří na něm vědomě parazitují. Společnost se stala jen obětí arogantní moci a to neznámá, že má být obviněna z *džáhilíje*. Siríja vyzýval své stoupence k trpělivosti a pečlivé přípravě, byl však svými rozhořčenými stoupenci přehlasován. Díky tomuto přehlasování byl vypracován jen nespolehlivý plán. Podle něj měla skupina ozbrojenců ve spolupráci s mladými důstojníky obsadit Vojenskou technickou akademii v Káhiře, tam se vyzbrojit a po té zaútočit na sídlo Arabského socialistického svazu. Dne 18. dubna 1974 k plánované akci došlo, ta však ztroskotala, když se nepovedlo obsazení akademie. Siríja a velitel útoku byli následně popraveni a další členové byli uvězněni. Ilegální struktura skupiny se tak rozpadla a mnozí její členové začali pronikat do Společenství muslimů.¹³⁴

3. 5. 4. Svatá válka

(*Al-Džihád*)

Organizace Svatá válka je představitelkou hnutí radikální akce. Vznikla v 90. letech 20. století a násilně vystupovala proti režimu. Představuje historické spojení čtyř konspiračních skupin. O těchto skupinách víme jen velmi málo. Ví se, že se v řadách první skupiny soustřeďovaly zbytky členů Siríjova hnutí a nejradikálnější studentští aktivisté z *Džamá'át islámíja*. Jedním z vůdců této skupiny byl Sálím ar-Rahhál (dále již jen Rahhál). On a další členové Organizace islámského osvobození utekli

¹³⁴ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 163 - 165

z vězení a roku 1975 založili *al-Džihád*. Rahhál považoval za jedinou možnou cestu vojenský převrat. V roce 1980 existovaly, kromě skupiny soustředěné kolem Rahhála, další tři na sobě nezávislé skupiny používající název *al-Džihád*. První bylo káhirské centrum v jehož čele stál Abd as-Salám Farag, kolem něj se soustředili studenti z univerzity Ajn Šams, Káhirské univerzity a radikálové z Káhiry a jejího okolí. Druhé armádní centrum, v jehož čele stál Abbúd az-Zumr, kolem nějž se soustředila skupina mladých důstojníků. Třetí asjútské centrum, v jehož čele stál Karam Zuhdí a kolem něj se soustředili studenti a radikálové z Horního Egypta.¹³⁵

Výše zmíněným frakcím se nepodařilo vytvořit fungující koordinační centrum a roku 1981 došlo k rozkolu v otázce budoucnosti Sádátova režimu. Farag byl proti ukvapeným akcím, Rahhál vydal *fatwu*, v níž odsuzoval Sádáta k trestu smrti a az-Zumr navázal styky s poručíkem dělostřelectva Chálidem al-Islámbúlim, který měl velet skupině, jež měla ve vhodnou chvíli provést rozsudek nad Sádátem. Atentát na něj byl uskutečněn 6. října 1981. Dva dny po tomto útoku se neúspěšně pokusil *al-Džihád* o povstání v Asjútu a al-Minjá. Farag a Islámbúlí byli do půl roku od atentátu popraveni, Zumr a další byli odsouzeni na doživotí. Většina členů *al-Džihádu* byla však z taktických důvodů prezidenta Mubáraka propuštěna.¹³⁶

Ideologickými představami této skupiny bylo nastolení islámského řádu a to bez pomoci hlouběji propracované náboženskoprávní argumentace. Teorie dlouhodobější

¹³⁵ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 166-167

¹³⁶ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 168 a L. Kropáček, *Islámský fundamentalismus*, str. 119

strategie, jako měl Tilimsání, jsou pro ně naprosto bezúčelné. Trpělivá agitace dle jejich názoru totiž umožňuje nepřátelskému režimu připravit se na ně a zasáhnout proti nim. Tyto představy jsou zaznamenány ve Faragově díle *Skrytá povinnost*. Je však důležité zmínit, že ne všichni členové *al-Džihádu* se s těmito názory ztotožnili. Farag bere *džihád* jako šestý pilíř víry a z jeho formulací vyplývá, že jde především o násilný čin. Po vítězném *džihádu* mají jeho *mudžáhidové* (bojovníci *džihádu*) nastolit islámský řád. Největším nepřítelem pro něj je vládnoucí elita a *ulamá*, kteří se propůjčili k zneužívání slova Božího.¹³⁷

¹³⁷ M. Mendel, *Islámská výzva*, str. 168-170

4. Závěr

V této bakalářské práci jsem se snažila sledovat historický, politický a společenský vývoj organizace Muslimských bratří. Jak se ukázalo, tato organizace měla značný vliv na společenský život i na egyptskou politickou scénu.

Všechny generace Muslimských bratří měly společný cíl, změnit stávající politickou scénu, podmínky života a egyptskou společnost. Tato společnost jim připadala zkažená západním myšlením, které do Egypta proniklo spolu s anglickou okupací. Hlavním proudem hnutí bylo, po celou dobu jeho působnosti, umírněné křídlo. Tito umírnění kladli hlavní důraz na trpělivou agitaci. Z nich se s postupem času vyvinula radikální odnož tzv. Zvláštní aparát. Ten pro splnění svého cíle volil hlavně násilné činy.

Na základě prostudované literatury jsem se snažila seskupit informace týkající se organizace Muslimských bratří v Egyptě a její odnože tzv. Zvláštního aparátu. Domnívám se, že tento vytyčený cíl se mi podařilo splnit a práce obsahuje užitečné informace a náhled do tohoto hnutí.

5. Použitá literatura

Primární:

BAHBOUH, Charif, FLEISSIG, Jiří, RACZYŃSKI Roman. *Encyklopedie islámu*. 1. vyd. Brandýs nad Labem: Dar Ibn Rushd, 2008. 366 s. ISBN 978-80-86149-48-6.

BARŠA, Pavel. *Západ a islamismus, střet civilizací nebo dialog kultur?*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001. 187 s. ISBN 80-85959-96-8.

BRZYBOHATÝ, Marian. *Úvod do problematiky terorismu a antiterorismu*. 1. vyd. Praha: Policejní akademie, 1995. 102 s. ISBN 80-85981-13-0.

CARTER, L. Barbara. *Copts in egyptian politics 1918-1952*. 1. vyd. Cairo, 1988. 256 s. ISBN 07-0993-417-3.

DANICS, Štefan. *Extremismus - hrozba demokracie*. 1. vyd. Praha: Police History, 2002. 128 s. ISBN 80-86447-07-X.

EICHLER, Jan. *Terorismus a války na počátku 21. století*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2007. 352 s. ISBN 978-80-246-1317-8.

CHMELÍK, Jan. *Extremismus a jeho právní a sociologické aspekty*. 1. vyd. Praha: Linde, 2001. 172 s. ISBN 80-7201-265-7.

KEPEL, Gilles. *Boží pomsta, křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. 1. vyd. Brno: Atlantis, 1996. 182 s. ISBN 80-7108-120-5.

KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 1998. 292 s. ISBN 80-7021-287-X.

KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2002. 197 s. ISBN 80-7021-540-2.

KROPÁČEK, Luboš. *Islámský fundamentalismus*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1996. 263 s. ISBN 80-7021-168-7.

LEWIS, Bernard. *Dějiny Blízkého východu*. 1. vyd. Praha: Lidové noviny, 1997. 383 s. ISBN 80-7106-191-3.

LOUŽEK, Marek. *Mezinárodní terorismus - nový nebo starý fenomén*. 1. vyd. Praha: Centrum pro ekonomiku a politiku, 2004. 91 s. ISBN 80-86547-33-7.

MENDEL, Miloš. *Džihád*. 1. vyd. Brno: Atlantis, 1997. 231 s. ISBN 80-7108-088-8.

MENDEL, Miloš. *Islámská výzva*. 1. vyd. Brno: Atlantis, 1994. 230 s. ISBN 80-7108-088-8.

MENDEL, Miloš. *S puškou a Koránem: pojmy a argumenty soudobého islámského fundamentalismu*. 1. vyd. Praha: Orientální ústav AV ČR, 2008. 241 s. ISBN 80-85425-63-5.

MÜLLER, Zdeněk. *Svaté války a civilizační tolerance*. 1. vyd. Praha: Academia, 2005. 131 s. ISBN 80-200-1355-5.

SCHULZE, Reinhard. *Dějiny islámského světa ve 20. století*. 1. vyd. Brno: Atlantis, 2007. 447 s. ISBN 978-80-7108-284-2.

ZEMAN, Jan. *Terorismus: historicko-psychologická studie*. 1. vyd. Praha: Triton, 2002. 166 s. ISBN 80-7254-305-9.

Sekundární:

BÍLKOVÁ, Veronika. *Islám a terorismus na Blízkém východě*. *Mezinárodní vztahy*, 37. ročník, 3/2002, s. 27-44.

RADĚJ, Tomáš. *Islamistické organizace v Egyptě*. *Mezinárodní vztahy*, 37. ročník, 3/2002, s. 98-113.

BUREŠ, Jaroslav. *Muslimské bratrstvo v proměnách času*. *Mezinárodní politika*, 30. ročník, 4/2006, s. 13-15.

BUREŠ, Jaroslav. *Státoprávní koncepce v programech islamistických hnutí na Blízkém východě*. *Mezinárodní vztahy*, 37. ročník, 3/2002, s. 5-26.