

Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Michaela Patková

**Islámský extremismus z pohledu psychologie
náboženství**

Bakalářská práce

2013

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2011/2012

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Michaela Patková**
Osobní číslo: **H10234**
Studijní program: **B6101 Filozofie**
Studijní obor: **Religionistika**
Název tématu: **"Islámský extremismus" z pohledu psychologie náboženství**
Zadávající katedra: **Katedra religionistiky**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Úkolem bude psychologická analýza "islámského extremismu" se zaměřením na teroristy hlásící se k islámu. V práci podá vymezení extremismu a pojedná o jeho psychologických kořenech. Načrtne dějiny extremismu v novodobém muslimském světě a s využitím vybraných psychologických konceptů rozebere způsob myšlení jeho představitelů, přičemž se zaměří především na teroristy z al-Qáidy.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

- Allport, Gordon W. *The Individual and His Religion*. New York: Macmillan, 1950.
- Burke, Jason. *Al-Qaeda: The True Story of Radical Islam*. London: Penguin Books, 2004.
- Čermák, Ivo. *Lidská agrese a její souvislosti*. Žďár nad Sázavou: Fakta, 1998.
- Juergensmeyer, Mark. *Teror v mysli Boží: Globální vzestup náboženského násilí*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007.
- Holm, Niels G. *Úvod do psychologie náboženství*. Praha: Portál, 1998.
- Hübsch, Hadayatullah. *Fanatičtí bojovníci ve jménu Alláha: Kořeny islámského teroru*. Praha: Naše vojsko, 2002.
- Kropáček, Luboš. *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad, 1996.
- Kropáček, Luboš. *Islám a Západ: Historická paměť a současná krize*. Praha: Vyšehrad, 2002.
- Machálek, Vít. "Interdisciplinary Approach to 'Islamic Extremism'". *Pantheon*, 2009, roč. 4, č. 4, s. 127-138.
- Mendel, Miloš. *Džihád: Islámské koncepce šíření víry*. 2. vyd. Brno: Atlantis, 2010.
- Mendel, Miloš. *S puškou a Koránem: Pojmy a argumenty soudobého islámského fundamentalismu*. Praha: Orientální ústav AV ČR, 2008.
- Merari, Ariel. *Driven to Death: Psychological and Social Aspects of Suicide Terrorism*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Reich, Walter (ed.). *Origins of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*. Washington: The Woodrow Wilson Center Press, 1998.
- Říčan, Pavel. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007.
- Zeman, Jan. *Terorismus: Historicko-psychologická studie*. Praha: Triton, 2002.

Vedoucí bakalářské práce:

Mgr. Vít Machálek, Ph.D.

Katedra religionistiky

Datum zadání bakalářské práce:

30. dubna 2012

Termín odevzdání bakalářské práce:

31. března 2013


prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.
děkan

L.S.
 **Univerzita Pardubice**
Fakulta filozofická
532 10 Pardubice, Studentská 84


Mgr. Martin Fárek, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2012

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 20. března 2013.

Michaela Patková

Poděkování:

Tímto bych chtěla vyjádřit poděkování Mgr. Vítu Machálkovi, Dr. za odborné vedení, připomínky, cenné rady a především za trpělivost a ochotu při pomoci vypracování této bakalářské práce.

Souhrn

Práce je zaměřena na islámský extremismus, který je v moderním světě přítomen v podobě globálního džihádismu, ale také v dalších formách, které se zde vyskytovaly již dříve. V práci je pojednáno o těchto nejrůznějších podobách islámského extremismu v muslimském světě, přičemž se zaměřuje právě na globální džihádismus v podobě al-Qá'idy.

Na příkladu dvou islámských extremistů, kteří mají spojitost s al-Qá'idou, Usámy bin Ládina a Mahmúda Abouhalima je provedena psychologická analýza s užitím vybraných teorií z oblasti psychologie náboženství. Práce se snaží na základě prostudované literatury přiblížit jaké psychologické procesy vedou islámské extremisty k tak násilným a bezohledným jednáním.

Klíčová slova

- Islám
- Extremismus
- Terorismus
- Al-Qá'ida
- Fanatismus
- Psychologická teorie
- Psychologická analýza

Summary

The bachelor work is focused on the islamic extremism which exist in modern world like global jihadism but in other forms too. These forms were in our world previously. This work is about various forms of islamic extremism in muslim world and is concentrated on global jihadism in the form of al-Qáida.

In this work are two examples of islamic extremism Usáma bin Ládina and Mahmúd Abouhalima which are connected on al-Qáida. With help of the examples of this extremism is performed psychological analysis using selected theories in the field of psychology of religion. This work attempts to use scientific literature to look which psychological processes lead islamic extremism to so violent and inconsiderate behavior.

Keywords

- Islam
- Extremism
- Terrorism
- Al-Qaeda
- Fanaticism
- Psychological theory
- Psychological analysis

Obsah

Úvod	9
1. Základní pojmy	11
1.1 Islám a jeho politické teorie	12
1.2 Fundamentalismus, neofundamentalismus, reformismus	14
1.3 Terorismus v novodobém muslimském světě	17
1.3.1 Nacionalistický terorismus	17
1.3.2 Islamistický terorismus	19
2. Podoby extremismu v novodobém muslimském světě	24
2.1 Wahhábismus v Saúdské Arábii	24
2.2 Subsaharská Afrika, Súdán a Maghribské země	25
2.3 Muslimské bratrstvo v Egyptě a Sýrii	28
2.5 Irák a Írán	30
2.6 Afgánistán a Pákistán	33
3. Globální džihádismus	35
4. Psychologická analýza extremismu	40
4.1 Psychologické teorie týkající se extremismu	40
4.1.1 Teorie Sigmunda Freuda a Melanie Kleinové	41
4.1.2 Teorie Carla Gustava Junga	43
4.1.3 Teorie Gordona Allporta	45
4.1.4 Teorie Ericha Fromma	46
4.1.5 Teorie Güntera Holeho	50
4.2 Psychologická analýza islámských extremistů	57
4.2.1 Rozhovor s Mahmúdem Abouhalimou	59
4.2.2 Usáma bin Ládín	62
4.2.3 Způsob ospravedlňování násilí	64
4.2.4 Aplikace psychologických teorií na postavu Usáma bin Ládina a Mahmúda Abouhalima	65
Závěr	72
Použitá literatura	74

Úvod

Islámský extremismus se stal jednou z největších hrozeb současného světa. Na to, že islámský extremismus představuje obrovský problém bylo nejvíce upozorněno teroristickým útokem 11. září 2001 v New Yorku a Washingtonu. Celý svět tehdy sledoval tuhle děsivou událost, která zasadila západní společnosti obrovskou ránu. Právě tehdy se islámský extremismus přeměnil na globální problém, kdy se oběťmi začali stávat lidé celého světa. Důraz zde začal být kladen na co největší počet mrtvých, čímž se zcela odlišil od extremismu, který zde působil doposud. Islámský extremismus zde tedy existoval již dříve, nepohyboval se sice v globálním měřítku jako v podání al-Qá'idy, ale byl tady. Lidé byli také zabíjeni, ale cílem bylo především vyvolat co největší pozornost. V této práci se pokusím zodpovědět, čím tedy islámský extremismus skutečně je, v jakých podobách se vyskytuje a především jaké psychologické procesy vedou islámské extremisty k těmto jednáním a zdali jsou vůbec těmito psychologickými teoriemi vysvětlitelné. Případně zda existuje nějaká jednotná psychologická teorie, která by byla schopna takovýto způsob chování osvětlit a zároveň by byla aplikovatelná na celé spektrum projevů islámských extremistů.

Práce bude rozdělena do čtyř základních kapitol, přičemž nejdůležitější z nich bude kapitola čtvrtá, která bude psychologickou analýzou islámského extremismu. První tři kapitoly budou mít povahu spíše historicko-politologickou, čtvrtá kapitola pak bude povahy psychologicko-náboženské. První kapitola stanoví definici islámského extremismu a pojedná o základních pojmech, jejichž objasnění je předpokladem pro porozumnění tomuto fenoménu. Budu zde řešit témata politické teorie islámu, islámského fundamentalismu, neofundamentalismu, reformismu a terorismu. V podkapitole týkající se terorismu popíši jeho podobu v novodobém muslimském světě, přičemž ho budu dělit na terorismus nacionalistický a islamistický, pod islamistický pak zařadím ještě sebevražedný terorismus. V případě nacionalistického terorismu pojednám o jeho projevech na příkladu Palestiny, Izraele a Libanonu. V této první kapitole bude čerpáno především z knih Miloše Mendela: S puškou a s Koránem a Džihád a z knih Luboše Kropáčka: Islámský fundamentalismus, Duchovní cesty islámu a Islám a západ.

Druhá kapitola pojedná o podobách islámského extremismu v novodobém muslimském světě. Zabývat se zde budu wahhábismem v Saúdské Arábii, Subsaharskou

Afrikou, Súdánem, Maghribskými zeměmi, Muslimským bratrstvem v Egyptě a Sýrii, Irákem, Íránem, Afghánistánem a Pákistánem. Pro tuto část mi poslouží především kniha Luboše Kropáčka: Islámský fundamentalismus, dále pak encyklopedie Světový terorismus. Nejnovější podobě islámského extremismu se bude věnovat samostatná třetí kapitola, jež pojedná o globálním džihádismu, který je reprezentován al-Qá'idou. Zde bude čerpáno především z knihy Jasona Burkeho: Al-Qaeda. The true story of radical islam a z knihy Emila Souleimanov a kol.: Terorismus válka proti státu.

Poslední kapitolu, která bude psychologickou analýzou islámského extremismu, rozdělím do dvou částí. První pojedná o psychologických teroriích týkajících se extremismu. Zde budu volit teorie G. Holeho, G. Allporta, E. Fromma, S. Freuda, M. Kleinové a C. G. Junga. Druhá část pak bude obsahovat rozhovor s Mahmúdem Abouhalimou, jež se podílel na útoku na Světové obchodní centru roku 1993 a základní údaje u Usáma bin Ládinovi, jež stojí za působením al-Qá'idy. Údaje o těchto islámských extremistech budou důležité pro to, abych mohla provést aplikaci psychologických terorií na jejich osobnosti. V této čtvrté kapitole bude čerpáno především z prací jednotlivých psychologů s výjimkou Melanie Kleinové, kde budu její teorii čerpat z knihy Pavla Říčana: Psychologie náboženství a spirituality. Rozhovor z Muhmúdem Abouhalimou použiji z knihy Marka Juergensmeyera: Teror v mysli boží: globální vzestup náboženského násilí a údaje o Usáma bin Ládinovi budou užity z knihy od Petera L. Bergena: Svatá válka: autentické svědectví o tajemném světě Usámy bin Ládina a z práce Jasona Burkeho: Al-Qaeda. The true story of radical islam. V této kapitole budu také pracovat s fatwou, která byla vydána Usámou bin Ládinem proti židům a křesťanům, jež je zveřejněna na internetovém odkazu: <http://www.fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm> .

Transkripce arabských slov a vlastních jmen se v této práci bude řídit knihou Luboše Kropáčka: Duchovní cesty islámu.

1. Základní pojmy

Extremismus je mnohohrstevný fenomén, který je vyvoláván mnoha příčinami sociálního, ekonomického, ideologického, náboženského, etnického a ekologického charakteru nebo kombinací těchto příčin. Pojem vychází z latinského slova „extremus“, tento termín označuje nejdále ležící pozici. Z hlediska uvažování a jednání člověka se jedná o nejzazší, krajní, přemrštěný a výstřední postoj.¹ Nicméně toto vymezení pojmu, v kontextu islámu, je velice široké a vyžaduje interdisciplinární přístup. To ovšem není úlohou mé práce, ta bude pracovat především s psychologickou perspektivou. Je však nutné vyjasnit, čeho se bude islámský extremismus týkat, lépe řečeno, co vše pod tento termín budeme řadit.

Pod téma islámského extremismu budeme řadit: islámský fundamentalismus, proud politického islámu, islámský neofundamentalismus a bojovná reformační hnutí. Všechny již jmenované směry ovšem nemůžeme souhrně označit jako islámsky extremistické, protože bychom naráželi na rozpory. Z tohoto důvodu je nutno si pro tuto práci stanovit jasnou definici. V této práci budeme islámský extremismus chápat jako násilnou obranu proti západní nadvládě a sekularismu, jež způsobují nabourání původních hodnot muslimské společnosti. Tato skutečnost, pak vede k silnému vnitřnímu přesvědčení o obrovské nespravedlnosti a křivdách, hlubokému pocitu ponížení a bezmoci. Aby došlo k zahánění těchto negativních pocitů je nezbytné uspokojit potřebu bezpečí, zakotvení a autority, jež je nacházena v islámu. Islám je však v islámském extremismu zneužíván k tomu, že pudí k násilnému boji proti bezvěrcům a nepřátelům islámu. Mezi bezvěrce a nepřátele islámu je řazena celá západní společnost, reprezentována Spojenými státy, dále pak Izrael a všichni, kdo jsou s těmito nepřáteli ochotni spolupracovat či ti, kdo jsou ochotni k zavedení nejrůznějších novot, tedy vládní představitelé muslimských států, kteří se islámským extremistům z nejrůznějších důvodů znelíbí. Z Koránu jsou účelově vytrhávány určité pasáže, které pak legitimizují násilná konání daných skupin, případně jsou tato násilná jednání klasifikována jako nezbytná povinnost každého „správného muslima“.

¹ Dancis, Štefan: Extremismus, s. 9-10.

1.1 Islám a jeho politické teorie

Kořeny politického islámu jsou v počátcích islámu samotného. Při jeho utváření hráli roli dvě skutečnosti. První z nich byla ta, že se obec muslimů (umma) utvářela jako společenství vyznavačů. Neustále se musela sebit o přežití a jejím záměrem bylo šířit svou víru do okolí, což se v dalších desetiletích po Muhammadově smrti dařilo uskutečnit. Druhou skutečností bylo to, že obec vedla občanskou válku kvůli tomu, kdo povede islámskou obec. Vzhledem k tomu, že Muhammad nezanechal žádného mužského potomka, protože jeho synové zemřeli v dětském věku a sám nejmenoval žádného náměstka, po jeho smrti se stává klíčovou otázkou legitimacy moci. Vznikají tři základní koncepty: a) primitivní koncepce vyzdvižení chalífy v souladu s beduínskou demokracií cháridžovců, b) výběr chalífy z vlivných představitelů kmene Qurajš (sunnité), c) ambice Alího a jeho potomků vzešlých ze sňatku s Prorokovou dcerou Fátimou (šiiité). Tak byly od samého počátku založeny tři koncepty legitimacy a výkonu moci, jež výrazně ovlivnily celé středověké dějiny islámu a promítly se rovněž do reformistického myšlení 19. a zejména 20. století. Vzor jednoty obce byl však od samého počátku znesvěcován politickou praxí, například bojem o moc 632-661, opozicí ší'ity a cháridži vůči modelu moci nastolené Umajjovci a rozpadem chalífátu na provincie.²

Vítězným konceptem legitimacy a výkonu moci se stala sunnitská teorie státu. Její vítězství bylo ovlivněno krátkou krizí, která byla vyvolána Muhammadovou smrtí. Tato krize byla kurajšovským předáky vyřešena tak, že po staroarabském způsobu složili hold Prorokovu tchánu Abú Bakrovi.³ Podle této teorie má moc nad ummou Bůh, který ji deleguje na chalífu jako nástupce Proroka. Jeho povinností je uplatňovat a rozvíjet šarí'cu, zajišťovat všestrannou obranu ummy, chránit ji proti odpadlictví, herezi, hříchu a sklonům k polyteismu a vnitřnímu rozvratu, bránit muslimy proti vnějšímu ohrožení ze strany nevěřících a mocenskými prostředky zajišťovat schopnost obce žít v souladu se šarí'cou, což je základním předpokladem zajištění všeobecného blaha obce. Muslimové se mají podříditi chalífově moci, ale pouze tehdy, je-li jeho exekutivní praxe

² Mendel, Miloš: S puškou a s Koránem, s. 42.

³ Kropáček, Luboš: Duchovní cesty islámu, s. 25.

v souladu se Zákonem a etickým kodexem. Není-li tomu tak, může obec tohoto panovníka svrhnout ve jménu udržení ideálu původní obce.⁴

V opozici k sunnitské teorii státu stojí ší'ca, což byl soubor sekt vzniklých z politického seskupení, které se po smrti Muhammada domáhalo nejvyššího úřadu pro Alího, což byl Prorokův nejbližší příbuzný, byl manželem jeho dcery Fátimy. Svými stoupenci byl pokládán za přímého vyvolence Božího.⁵

Na sunnitskou myšlenku, že pokud není exekutivní praxe chalífy v souladu se zákonem a etickým kodexem, je možno ho sesadit, navazuje na přelomu 13. a 14. století Ahmad Ibn Tajmíji, který poukazuje na to, že společenskopolitická realita je v rozporu s islámským etickým a politickým pravzorem. Nabádá muslimy, že není hřích, když se se zbraní v ruce postaví proti nehodnému vládci, který znevažuje šarí'u. Ke zhodnocení jeho názorů dochází v době reformismu a fundamentalismu v 18.-20. století.

V této souvislosti je nutno vysvětlit význam slova šarí'ca, kterým je v islámu označováno náboženské právo. Toto právo ztělesňuje souhrn Božského řádu, který je přikázán lidstvu. Právní systém u muslimů prostupuje celý způsob života, protože postihuje celou oblast vztahů člověka k Bohu i k druhým lidem. Vědní obor zabývající se islámským právem se nazývá fiqh a vyložil a utřídil soustavu Božího zákona na základě čtyř zdrojů, kterými jsou Korán, sunna, qijás (analogie) a souhlasný názor autorit (idžmá'c).⁶

Nejznámější ideologickou tezí politického islámu je odsouzení režimů současných muslimských zemí jako džáhilíje⁷. Tato teze byla formulována Sajjidem Qutbem (Muslimské bratrstvo), o němž bude ještě řeč. Použití tohoto termínu znamená výzvu napodobení Muhammada, islamizovat cestou boje. Lidé usilující o vzpouru proti stávajícím poměrům, pak nacházejí v pojmu džáhilíje jednoznačnou referenci.⁸

⁴ Mendel, Miloš: S puškou a s Koránem, s. 41.

⁵ Kropáček, Luboš: Duchovní cesty islámu, s. 26.

⁶ Tamtéž, s. 117-118.

⁷ Islám je považován za přirozenou monoteistickou cestu a řád daný Bohem již prvnímu člověku. Ovšem až do vystoupení posledního a největšího proroka Muhammada zůstává úroveň tohoto poznání velice nízká, proto je tato doba označována jako džáhilíje neboli „doba nevědomosti“. Pojem džáhilíje se vztahuje především k předislámské Arábii, kde velká část obyvatel vedla kočovný život. Po působení proroka Muhammada dochází k události známé jako hidžra neboli „emigrace“, kdy dochází k odchodu Proroka a jeho stoupců z Mekky do Jathribu, který je na počest Muhammada přejmenován na Madínu (Madánat an-Nabí), tedy „Město Prorokovo“.

⁸ Kropáček, Luboš: Islámský fundamentalismus, s. 40-41.

1.2 Fundamentalismus, neofundamentalismus, reformismus

Islámský fundamentalismus

Podle Luboše Kropáčka se:

„Fundamentalismus zakládá na strohém přesvědčení o majetnictví pravdy. Vyznačuje se neústupností, nesnášenlivostí a tvrdostí srdce. Z Koránu si účelově vybírá jen některá témata a symboly. Od morálně-právních úvah, zaměřených silně kriticky zvláště proti západním kulturním vlivům, přechází k tvrdému jednání proti jinak smýšlejícím. Kolísá mezi skutečnou religiozitou a radikálními kulturními projevy a tendencí ke zpolitizování. V jeho ideologickém poli se formuje užší proud politického islámu, islamismu, s celospolečenskými cíli ustanovení totalitního islámského řádu. V krajních polohách islamismus sahá k násilí a projevuje se jako extremismus či terorismus. Z hlediska islámu jde o heretické vybočení o novodobé, násilně orientované sektářství.“⁹

Pojem fundamentalismus se používá jako označení seskupení, která se ve své základní orientaci a svém světě přesvědčení víry odvolávají na definovaný a deklarovaný fundament.¹⁰ Tento termín se ujal pro jevy v nejrůznějších souvislostech, a to jak náboženských, tak civilních: fundamentalismus islámský, hinduistický, teologický, vegetariánský. Výrazem fundamentalismus se původně hrdě označovali křesťané, kteří se chtěli v době náboženského relativismu a mravního úpadku vrátit k fundamentům, tedy základům zdravého biblického učení. Fundamentalistické hnutí má původ ve Spojených státech, kde bylo v letech 1910-1915 vydáno 80 brožur reagujících na kritické studium Bible. Základní tezí křesťanských fundamentalistů je, že Bible je slovo Boží, o Koránu se dokonce tvrdí, že byl stvořen dříve než svět.¹¹

Termín islámského fundamentalismu poprvé použil egyptský sociolog Anouar Abdel-Malek v šedesátých letech 20. století, kdy ovšem nebyl islámský fundamentalismus ještě chápán jako reálná hrozba. To se ovšem změnilo v 70. a 80. letech, kdy začínají růst bojové výzvy ve jméno islámu. Euroamerický svět je svědkem krvavých událostí, atentátů a únosů letadel. Zde můžeme zmínit Palestinsko-Izraelský spor nebo Libanonské občanské války. V devadesátých letech pak nastává Irácká okupace Kuvajtu, teroristické atentáty v Egyptě či protiizraelské akce Hamásu a

⁹ Kropáček, Luboš: Islámský fundamentalismus, s. 31-32.

¹⁰ Hole, Günter: Fanatismus, s.19.

¹¹ Říčan, Pavel: Psychologie náboženství a spirituality, s. 272.

Hizballáhu nebo boj proti Sovětským okupantům v Afghánistánu. Po pádu komunismu na Západě je tedy viděna jednoznačná hrozba v „militantním islámu“.¹²

Islámský fundamentalismus má, dle Miloše Mendela, následující charakteristické rysy:¹³

- Sdružuje aktivistické skupiny, hnutí nebo politické strany v rámci nábožensky formulovaných programů.
- Cílem je mravní obroda zkažené společnosti, ochrana před režimy, které jsou ve skutečnosti ateistické a mravně zkažené.
- Vlastní režimy spatřují jako neislámské, neboť jsou podporovány Západem.
- Nápravu provádí pomocí různých forem odporu: agitace v kombinaci s infiltrací do režimní struktury (Muslimští bratři), odchod do ústraní a návrat ve slavném džihádu (At-Takfír wa Al-Hidžra v Egyptě), radikální akce (teror, atentáty), sebevražedné atentáty (Hamás, al-Džihád al-Islámí, al-Qá'ida)
- Hnutí a struktury spjaté s formami odporu jsou obvykle reprezentovány laiky, kteří mají charismatický vliv na omezenou část veřejnosti a využívají vulgární interpretace vybraných islámských symbolů, aby zmobilizovali, co největší část veřejnosti. Jejich znalost islámské teologie a práva bývá velmi slabá.
- Islámsky motivovaná hnutí v sunnitském prostředí obvykle nemají vazbu na š'ulamá daného teritoria.
- Naopak islámsky motivovaná hnutí v oblastech s převažujícím šíitským vyznáním mají ve svém čele právě náboženské autority.

V souvislosti s islámským fundamentalismem se často hovoří o fanatismu, například tak, že fanatismus je chápán jako vystupňování fundamentalismu. Obecně ho můžeme definovat tak, že se jedná o způsob myšlení, cítění a jednání, které se vyznačuje mimořádnou horlivostí v zastávání a uskutečňování přijatých myšlenek. Fanatik buďto prosazuje nerozumný nebo nicotný cíl, nebo věc sama sice zaslouží uznání, ale způsob jejího zastávání je nepřiměřený.¹⁴

¹² Kropáček, Luboš: Islámský fundamentalismus, s.20-23.

¹³ Mendel, Miloš: S puškou a Koránem, s. 66-67.

¹⁴ Říčan, Pavel: Psychologie náboženství a spirituality, s.272.

Hlavním rozdílem mezi islámským fundamentalismem a radikálním islamismem je ten, že fundamentalisté usilují o úpravu způsobů života návratem ke Koránu. Kdežto islamisté jejich snahy politizují a dotvářejí organizovanou akcí.¹⁵

Neofundamentalismus

Nástupcem islámského fundamentalismu v 90. letech se stává tzv. neofundamentalismus. Mezi muslimskou mládeží na Západě a mezi příslušníky zklamaných vrstev v islámských zemích přestává být populární fundamentalismus 70. a 80. let, protože vyžaduje míru náboženských znalostí. V 90. letech získává fundamentalismus novou formu radikalizace. Vzdůstá masová agresivita a vnějškové projevy religiozity. S novými formami argumentace přichází: Hamás, Táliban, Al-Qá'ida, Svaz islámských soudů v Somálsku, Bojovníci za sunnu, šíitská Mahdího armáda a další organizace v Iráku. Neofundamentalisté mají stálou finanční a materiální podporu například ze Saudské Arábie. Problém neofundamentalismu se komplikuje také existencí soukromých náboženských škol po celém islámském světě, jež se opírají o tradici sa'údovského wahhábismu.¹⁶

Co se týče teroristických skupin: „Jejich ideologie se v naprosté většině opírají o zvludgarizovanou interpretaci islámské věrouky a práva, respektive z kontextu vytržené teze prací Sajjida Qutba a jiných teoretiků islámského politického aktivismu.“¹⁷ Vůdci těchto skupin používají základní schématická klišé: Bůh versus Satan, Pravda versus Bezvěrecká zákeřnost a lež, Dobro versus Zlo.

Islámský reformismus

Islámský reformismus je reakcí na konfrontaci světa islámu s evropským kapitalismem. Jedná se o snahu napravit islám pomocí návratu k ideálu původní obce věřících. V případě reformismu se však původně nejednalo jen o do minulosti zahleděné úsilí o negaci modernizace. Neodmítal moderní západní vědu a naopak pokládal za prospěšné se některým novinkám přizpůsobit. Reformismus 20. století se však propojuje s fundamentalismem, který dochází k názoru, že emancipace islámu neuspěje bez použití násilí. „Fundamentalistická tendence tak namnoze změnila ideál klasického

¹⁵ Kropáček, Luboš: Islámský fundamentalismus, s. 26.

¹⁶ Mendel, Miloš: S puškou a Koránem, s. 69-70.

¹⁷ Tamtéž, s. 72.

reformismu v jeho vulgarizovanou, politicky aktivistickou variantu, jež v některých ohledech přestala mít s vlastním islámem mnoho společného.¹⁸

Ideologie islámského reformismu prošla, dle Miloše Mendela, v posledních 150-200 letech třemi fázemi. První fáze měla podobu bojovných reformačních hnutí, jejichž cílem bylo vytvoření islámské obce nové kvality. Vzorem měla být Muhammadova umma v Medíně a společnost za prvních čtyř chalífů. Za obrodu prvotní obce byla reformační hnutí připravena vést ozbrojenou formu džihádu. Představitelem tohoto směru bylo například wahhábovské hnutí¹⁹ (1745). V druhé fázi je možno hovořit o intelektuálním reformismu, který probíhal v 19. a 20. století. Zahrnuje koncepce muslimských učenců, kteří se snažili zpružnit a obohatit strnulou islámskou doktrínu. Poslední fázi je pak islámský fundamentalismus, který je charakteristický vytvářením hnutí a aktivistických skupin od sedmdesátých let 20. století. Tyto skupiny pak ideologicky navázaly na tradici Asociace muslimských bratří v Egyptě a učení jejich teoretiků Hasana Al-Banná a Sajjida Qutba.

1.3 Terorismus v novodobém muslimském světě

Terorismus v novodobém muslimské světě je tvořen dvěma proudy: terorismem nacionalistickým (1920-1980) a terorismem islamistickým (po roce 1980).

1.3.1 Nacionalistický terorismus

Nacionalistický terorismus zahrnuje násilná jednání, která směřují proti symbolickým nebo náhodným obětem a jsou motivována snahou o realizaci práva určitého národa na sebeurčení. Jde o krajní prostředek, který využívají národněosvobozenká hnutí v těch případech, kdy jiné nástroje chybějí, nebo se ukážou jako neefektivní, pouze vyjimečně se k němu některé radikální skupiny uchylují prvotně. Nacionalistický terorismus nevychází a to ani v muslimském světě - z náboženství, ale z ideologie nacionalismu. Na první místo klade národnostní faktory a

¹⁸ Mendel, Miloš: S puškou a s Koránem, s. 47.

¹⁹ Viz.: 2.1 Wahhábiismus v Saúdské Arábii.

víra má pro něj význam jen do té míry, do jaké tvoří součást společné identity skupiny usilující o seberealizaci.²⁰

Nacionalistický terorismus se orientuje na konkrétní osoby (například vedoucí politik druhé strany), nebo na specifické kategorie osob (ozbrojené síly nepřítele), nebo útočí způsoby, které mohou připoutat pozornost a pomoci k vyřešení primárního problému. Počátky tohoto typu terorismu se datují do 20. let 20. století, jeho ideová východiska jsou však starší, protože vznikají v muslimských zemích již v 19. století. Časem se dělí do dvou proudů. Prvním z nich je **wataníja**, k němuž patřil Mustafa Kemal (Ataturk v Turecku) či Habíb Burgiba v Tunisku, jež prosazovali zřízení samostatných národních států. Druhý proud se nazývá **qawmíja** neboli **panarabismus**, jež požadoval sjednocení všeho arabského obyvatelstva v rámci jednoho státu (například egyptský násirismus).²¹

V rámci nacionalistického terorismu se pozornost soustřeďuje především na otázku Palestiny – k prvním útokům namířeným proti židovským přistěhovalcům a britské koloniální správě došlo ve 20. letech 20. století a od té doby jsou téměř nepřetržité. V Palestině se rozšířilo Muslimské bratrstvo, které se zabydlo v pásnu Gazy. Bylo to v době po vyhlášení Izraele a Palestinské válce (1948-49). Pásmo Gazy bylo do roku 1967 sponzorováno Egyptem. Roku 1964 byla založena Organizace pro osvobození Palestiny (OOP). Jejím prvotním cílem bylo ustanovení Palestinského státu, kde budou žít křesťané, židé a muslimové. Nejsilnější složkou OOP byl pak Fatah. Předákem Muslimských bratří byl Ahmad Jásin, který roku 1988 založil organizaci Hamás (Islámské hnutí odporu). Od roku 1988 si navzájem tyto dvě hnutí Hamás a OOP konkurují. Ovšem nejradikálněji začíná vystupovat organizace Islámský džihád, pro kterou je zničení Izraele náboženským imperativem. Tato organizace se také formuje v pásnu Gazy s podporou Íránu a Hizballáhu. „Teroristickým útokům islámských extrémistů skundovaly z opačné strany stejnou mincí extrémisté židovští s tímž cílem zmařit mírový proces. Nejhrůzněji zapůsobily Goldsteinův masakr muslimů modlicích se v mešitě v Hebronu v únoru 1994 a dále pak v listopadu 1995 vražda premiéra Jicchaka Rabina, který spolu s Peresem a Arafátem dokázal nalézt a nastoupit reálně schůdnou cestu k míru.“²²

²⁰ Encyklopedie Světový terorismus, Praha:Svojtka 2001, s. 304.

²¹ Bílková, Veronika: Islám a terorismus na Blízkém východě, s. 31.

²² Kropáček, Luboš: Islámská fundamentalismus, s. 166.

Po izraelském vpádu roku 1982 do Libanonu se ustavuje militantní šíitská organizace Hizballáh. Cílem Izraelského vpádu do Libanonské občanské války bylo zničení základen z nichž OOP ostřelovala raketami Izrael. Prioritou dnešního Hizballáhu je boj proti Izraeli a jeho vytlačení z pohraničního pásma. Dále je to snaha proti úsilí o mírové urovnání mezi Araby a Izraelem.²³ Roku 2006 začala 2. libanonská válka, která znamenala bombardování libanonských cílů izraelskou armádou a ostřelování Izraele libanonským Hizballáhem. Konflikt trval několik týdnů.

1.3.2 Islamistický terorismus

„Islamistický terorismus zahrnuje násilná jednání proti symbolickým nebo náhodným obětem, která se inspiruje ideologií islamismu. Termín islamismus bývá interpretován různě, nejčastěji se jím ale rozumí myšlenkový směr, který na rozdíl od nacionalismu odkazuje prvotně k náboženství a ostatní faktory (národnost, jazyk apod.) považuje za méně významné. Islamismus navázal na wahhábismus, konzervativní islámské hnutí, založené v polovině 18. století Ibn Abd-Wahhábem na území dnešní Saúdské Arábie, které usilovalo o obnovu původní čistoty islámu a o odstranění veškerých modernizačních prvků. Nikdy nevytvořil jednotné hnutí a kromě důrazu kladeného na náboženství a přesvědčení, že islamizace společnosti a zavedení šaría automaticky vyřeší veškeré politické, ekonomické a sociální problémy, mají jeho jednotlivé směry málo společného.“²⁴

Islamistický terorismus se liší od nacionalistického terorismu, i když hranice mezi těmito směry není pevná. Islámský terorismus nemá jasně definovaný konečný cíl, jeho projevy často postrádají racionální základ. Útočí proti všem osobám, které jsou podle něj spjaté s nepřítelem a je mu jedno kolik padne obětí. Násilí je prioritním prostředkem, neexistuje zde ochota ke kompromisům. Skupiny islámistických radikálů začaly využívat teroristických prostředků již v prvních desetiletích 20. století. Učení některých skupin se později ještě dále vyhranilo a přijalo za svou myšlenku všeobecného džihádu. Nacionalisté se s takovouto myšlenkou ztotožnit nemohli, obraceli se tedy mnohdy proti islámistům. K vzestupu islamismu napomohla sedmidenní válka roku 1967, v níž arabské státy vedené nacionalisty (násirovský Egypt) utrpěly porážku. Pozice islamistů byla posílena také na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let 20. století, když se islamisté vedení Chomejním dostali k moci v Íránu a začali podporovat a zakládat skupiny stejného smýšlení. Po vzoru Íránu se stejnou

²³ Kropáček, Luboš: Islámský fundamentalismus, s. 162.

²⁴ Bílková, Veronika: Islám a terorismus na Blízkém východě, s. 32.

cestou vydal Súdán, Afgánistán a Saúdská Arábie.²⁵ V první polovině devadesátých let 20. století je přechod od nacionalistického terorismu k islamistickému dokončen:

„Někdejší symbol terorismu Blízkého východu, palestinský bojovník (fidajín)... byl vystřídán islámským radikálem, spěchajícím vstříc dobrovolné smrti s náloží připevněnou na svém těle. Odešla generace levicových a nacionalistických, obvykle nenáboženských teroristů a nastal čas náboženských teroristů“.²⁶

Na konci 20. a počátkem 21. století začíná nová fáze vývoje, islamistický terorismus překračuje hranice Blízkého východu a promítá se do činnosti mezinárodních teroristických organizací (například: Al-Qá'ida).

Sebevražedný terorismus

„S opravdovými sebevražednými útoky, a to vojenského i teroristického rázu, se setkáváme v 80. letech. Občanská válka v Libanonu přinesla množství příkladů velice efektivních sebevražedných útoků, jejichž aktéry byli zpočátku příslušníci šíitských hnutí Hizballáh a Amal.“²⁷

Mezinárodní terorismus islámských radikálů, arabsko-izraelský konflikt a dnešní Irák jsou nejaktuálnějšími pokračovateli taktiky, kterou používaly libanonské šíitské milice v 80. letech 20. století.²⁸ Nicméně sebevražedné zabíjení k islámu náboženskoprávně a historicky nepatří. Korán sebevraždu odmítá: „Nepřivozujte si smrt!“ (4:29) nebo v kontextu veršů o bojovném úsilí na stezce Boží: „Nevrhejte se do zkázy vlastníma rukama!“ (2:195) Na druhou stranu ovšem, islámské právní a obecně kulturní povědomí chová ve velké úctě bojovníky padlé za víru, což souvisí s „konceptí mučednické smrti“, o které bude ještě řeč.

Sebevražedné útoky se v muslimské společnosti objevují teprve v naší době. Nejvhodnější prostředí našly v šíitském prostředí, kde mesianisticky orientovaná zbožnost, jitřená každoroční připomínkou mučednické smrti Alího syna Husajna u Kerbelá (680), vyvolává spíše ochotu k utrpení a oběti než střízlivější náboženská orientace v sunnitském islámu.²⁹

Poté co sebevražedné útoky začali používat Íránci, za islámské revoluce roku 1978, je začíná využívat také šíitská organizace Hizballáh v Libanonu, které se dostává íránské pomoci. Techniku sebevražedných útoků mezitím převzaly i palestinské

²⁵ Bilková, Veronika: Islám a terorismus na Blízkém východě, s. 32-33.

²⁶ Encyklopedie Světový terorismus, Praha:Svojtka 2001, s. 320.

²⁷ Souleimanov, Emil a kol.: Terorismus válka proti státu, s. 251.

²⁸ Tamtéž, s. 251.

²⁹ Kropáček, Luboš: Islám a západ, s. 104.

islamistické organizace Islámský džihád a sunnitský Hamás. Dalším zlomovým okamžikem se pak stal mírový proces mezi Palestinci a Izraelci zahájený dohodami z Oslo (1993) a postupné rozšiřování palestinské samosprávy, které posílilo prestiž Jásira Arafata, jeho legitimitu stvrdily volby 1996. Hamás se tehdy naúspěšně snažil bojkotovat volby. Někteří členové Hamásu se rozhodli vzít iniciativu do vlastních rukou, opásali se výbušninami a sebevražděně explodovali v izraelských autobusech. Od jara 1996 se díky extrémistům na obou stranách konfliktu, mírové urovnání mezi Izraelem a Palestinou fakticky zastavilo. Novou vlnu sebevražděných útoků pak přináší od podzimu 2000, po ztroskotání mírových jednání mezi Arafátem a Barakem, nová intifáda. Do února 2002 přesáhly sebevražděné útoky v Izraelských městech třicítku. Atentátníci se se obvykle dávali před sebevražděným útokem vyfotografovat před palestinskou vlajkou a islámskými symboly. Zatímco útok na USA v září 2001 je muslimskými státníky a náboženskými představiteli ve většině případů odsuzován, na palestinský extremismus pohlížení s uznáním. Teroristé z 11. září jsou totiž skuteční sebevrazi a spáchali činy, které islám zakazuje, totiž zabití nevinných lidí i sebe samých. Palestínští atentátníci naopak umírají za svou zemi a na její půdě a jako bombu používají vlastní tělo. Protože bojují za věc práva proti okupantům nejednají jako sebevrazi, ale jako mučedníci.³⁰

Některé islámské směry a duchovní autority sebevražděný džihád a martyrium ve jménu islámu nicméně odmítají a předkládají hojnost citací z Koránu i hadísů, které dokazují, že věřící má především konat dobré skutky na tomto světě.³¹

Koncepce mučednické smrti (ištihád)

Ištihád je významným legitimizačním a podpůrným faktorem sebevražděného terorismu. Jak již bylo řečeno, islám odsuzuje sebevraždu. Sebevražděné útoky však nejsou chápány jako sebevražda, ale jako smrt při obraně víry, smrt která je nejvyšší formou mučednictví. Muslim, který zemře za víru je považován za mučedníka (šahíd) a těší se účtě. Každý šahíd má zaručeno místo v islámském ráji (džanna). Představa ráje je spojena s úrodností a plodností, se zelení a dostatkem vody. Nejvyšší výsadou šahída je pak možnost spatřit tvář Boha, dále přítomnost půvabných rajských panenských dívek. U silně věřících útočníků je pak představa posmrtného života jedním z přesvědčivých

³⁰ Kropáček, Luboš: Islám a západ, s. 107.

³¹ Hübsch, Hadayatullah: Fanatičtí bojovníci ve jménu Alláha, s.83-97.

argumentů pro sebevražednou misi. „Magické slovo, které protkává celou námi diskutovanou problematiku a o něž se rovněž vedou již po staletí rozhořčené diskuze, je slovo džihád, jeden z nejkontroverznějších termínů islámské víry.“³²

Džihád

Jedná se o jeden ze základních nařízení a povinností, jejichž plnění je nezbytným předpokladem, aby se člověk nezbavil přirozeného a Bohem daného stavu muslim. Základní povinností je odevzdávat se do vůle Boží, zmiňovat Jeho krásná jména a chvalořečit mu, postit se ve stanovených časech, dávat almužnu potřebným, vykonat pouť ke Kábě, konat dobro v souladu s islámským etickým kodexem a potírat zlo v sobě samém i zlo přicházející zvnějšku. To vše v sobě skrývá pojem džihád.³³ Ovšem také předpokládá aktivní šíření islámu, a to třeba i silou. Přísná hanbalovská škola dokonce uvádí džihád jako šestý pilíř víry, toto se ovšem ujalo jen u cháridžovské sekty, umírněnější výklady spíše poukazují na to, že džihád je všechno, co posiluje zbožnost.³⁴

Zmínky o džihádu v koránském textu jsou velmi nejednoznačné. V 1. mekkánském období se zmínky o úsilí na stezce Boží soustředily výhradně na otázku individuální zbožnosti a džihád ve smyslu násilného šíření zvěsti se dokonce zakazoval. Po odchodu muslimů do Medíny roku 622 se džihád za šíření víry stal jedním z klíčových nařízení. V Koránu stojí: „A bojujte na stezce Boží proti těm, kdož bojují proti vám, avšak nečiňte bezpráví, neboť Bůh nemiluje ty, kdož se bezpráví dopouštějí.“ (2:190) „A bojujte proti nim, dokud nebude konec svádění od víry a dokud nebude všechno náboženství patřit Bohu. Jestliže však přestanou, pak skončete nepřátelství, ale ne proti nespravedlivým.“ (2:193) Ale ani pak nebyl jeho výklad ve všech verších jednoznačný. Ve 2. století islámského letopočtu se stává pojetí džihádu závažným právním a ideologickým problémem, proto muselo dojít ke sjednocení výkladů o džihádu ze strany islámské exegetiky a právní vědy.³⁵

Pojem džihád v konkrétním islámském smyslu znamená všestranné úsilí jedince nebo obce, o co nejúspěšnější rozvoj, upevnění a rozšíření islámu. Nejvyšším cílem

³² Souleimanov, Emil a kol.: Terorismus válka proti státu, s. 256.

³³ Mendel, Miloš: Džihád, s. 24.

³⁴ Kropáček, Luboš: Duchovní cesty islámu, s. 114.

³⁵ Mendel, Miloš: Džihád, s. 25.

islámské obce je Boží vláda. Tohoto stavu by mělo lidstvo dosáhnout v procesu všestranného džihádu, při kterém lze volit mírové i násilné prostředky. Zahrnuje v sobě nejen válku na území šíření islámu, ale je pojat i jako cesta ke spáse, očištění duše nebo jako trpělivé přesvědčování nevěřících.³⁶ Proto právní znalci rozlišují čtyři roviny, v nichž se může věřící účastnit džihádu:

- **Džihád srdcem** (prohlubování osobní zbožnosti)
- **Džihád jazykem** (podpora a šíření Pravdy misijní činností)
- **Džihád rukou** (obecně záslužná a charitativní činnost)
- **Džihád mečem** (prosazování islámu různými podobami násilí)

V Sunně a Koránu je jako „velký džihád“ nazýván věčný boj věřícího s pokušením, zatímco všechny ostatní varianty jsou pouze „malým džihádem“. Pokud má džihád podobu války, pak se jedná o válku za Boha, za šíření Jeho zjevení a získávání území, na němž má být nastolena Boží vláda. Válka s jinými záměry je bezbožný a trestuhodný čin. Pojetí džihádu jako skutečné války mělo dvakrát v dějinách islámské civilizace jasnou převahu nad ostatními. Bylo to v počátcích islámu, tedy v 1. století hidžry a během reformačních hnutí a odporu proti kolonialismu v 19 století.³⁷

³⁶ Mendel, Miloš: Džihád, s.25.

³⁷ Tamtéž , s. 28.

2. Podoby islámského extremismu v novodobém muslimském světě

Islámský svět je tvořen z 90% sunnity a z 10% šíity, jejichž vyznání převládá v Íránu, Bahrajnu, Iráku a významné menšiny se nachází v Libanonu, Pákistánu a Indii. Můžeme zde nazřít širokou škálu typů osobní religiozity.

„Lze rozlišit bohatou škálu typů osobní religiozity: od fundamentalistů a tradicionalistů, k reformě, nebo silně sekulárně smýšlejícím muslimům a nakonec i k muslimům matrikovaným, tedy pouze evidovaným podle rodinného původu, který je na středním východě primárním kritériem náboženské identity.“³⁸

V muslimském světě se vytvořila Organizace islámské konfederace, která sdružuje více než 50 členských států. Byla založena na islámském summitu v Rabatu 1969 a oficiálně byla vyhlášena roku 1971. Podstatné pro naše téma je, že na 7. summitu v Casablance roku 1994 byl mnohými členy odmítnut extremismus halící se do náboženského hávu, který škodí obrazu islámu ve světě.³⁹

Nejprve se v této kapitole zcele obecně podíváme na obraz islámského extremismu v novodobém muslimském světě, kde vynecháme Palestinu, Izrael a Libanon, o kterých již byla řeč v kapitole pojednávající o nacionalistickém terorismu, a pak se v následující kapitole zaměříme na organizaci al-Qá'ídy představující globální džihádismus.

2.1 Wahhábismus v Saúdské Arábii

Vůbec prvním reformním islámským hnutím sunnitské větve islámu se stal na Arabském poloostrově wahhábismus. Toto hnutí založil Muhammad bin Abdalwahháb. Sám věřil, že žije stejně jako prorok Muhammad, v době úpadku muslimské společnosti *džáhilíja*, kdy převládalo modlářství a neislámské praktiky. Cílem jeho hnutí bylo znovuoobnovení uctívání jednoho Boha, tedy znovuzrození islámu a vymýcení všech praktik odporujících praxi islámu ze sedmého století. Všichni ostatní lidé byli odsouzeni jako odpadlíci od islámu. Toto odpadlictví se vztahovalo jak na bezvěrce, tak na jinověrce, jako ší'ity, súfisty a odlišné sunnitské směry.⁴⁰

³⁸ Kropáček, Luboš: Islámský fundamentalismus, s. 111.

³⁹ Tamtéž, s. 112

⁴⁰ Tamtéž, s. 151.

Wahhábismus se ujal v Saúdské Arábii, kde došlo k založení zcela nejstaršího fundamentalistického státu. Došlo zde ke spolenectví, práce mezi reformním, puritánským hnutím Muhammada ibn Abdalwahhába (r. 1792) a vojenskou mocí beduínského rodu Saúd. Muhammad ibn Saúd totiž nabídl wahhábovcům pomoc v boji proti „nevěřícím“, výměnou za to, že Abdalwahháb bude vládu Saúdu i nadále podporovat. Spolu založili dynastii al-Šajch, která dodnes ovládá nejvýznamnější posty v monarchii. Saúd měl titul amír a Abdalwahháb imám, aby mohl Arábii přetvořit v zemi islámu pod zákonem šari'í. Wahhábovci byli ve svém tažení a obrácení na víru velmi fanatičtí a radikální. Roku 1773 byl vyhlášen džihád proti všem, kdo odmítli wahhábismus. Roku 1818 byl první saúdský stát definitivně zničen.⁴¹

Roku 1901 se stal v exilu amírem Ibn Saúd, který se rozhodl znovu dobýt území Arábie. Využil k tomu beduínské pouštní kmeny, které již wahhábismus přijaly. Tito wahhábští extremisté, kteří si říkali ichwáni, Ibn Saúdovo velení přijali. Byl uznán za legitimního vládce území. Ovšem fanatismus ichwánů, který překračoval hranice Arábie se nedařil zastavit. Hnutí se zcela vymklo kontrole, a tak muselo být poraženo. Roku 1932 byl konečně prohlášen vznik Království Saúdské Arábie. Saúdské Arábii jsou často adresovány výtky z porušování lidských práv. Roku 1948 odmítají podepsat Všeobecnou deklaraci, jsou zde zavedeny tělesné tresty a ženy mají nízké postavení. Také je zde nedostatek náboženské svobody, nejsou povoleny bohoslužby jiných náboženství. Od šedesátých let se do čela opozice dostávají islámští radikálové kritizující přibývající novoty. Je zde zjevný vliv egyptských Muslimských bratří, kteří sem přišli hledat azyl. Dále v sedmdesátých letech přichází nová generace ichwánů. Roku 1979 obsazují Velkou mešitu v Mekce ve snaze svrhnout monarchii. Král Chálid proti nim zasáhl ozbrojenou silou na nejposvátnějším místě islámu. Dnes jsou nejtvrďší formou opozice Islámští radikálové, na jejichž činnost reagují úřady nejpřísnějšími tresty. Tato opozice bojuje i v exilu v Anglii, USA a dalších západních státech.⁴²

2.2 Subsaharská Afrika, Súdán a Maghribské země

Ve stejné době, kdy vznikal wahhábismus, se i v jiných místech muslimského světa začínají objevovat podobná reformní hnutí. V 19. století se tyto hnutí stávají

⁴¹ Hourani, Albert: Dějiny arabského světa, s. 257-258.

⁴² Kropáček, Luboš: Islámský fundamentalismus, s. 152-156.

výrazem odporu proti koloniálním mocnostem. Několik fundamentalistických hnutí vzniklo v subsaharské Africe, kde propukla v 18. století islámská revoluce. Stejně jako v arabském wahhábismu se jednalo o obrodné snahy na prahu moderní doby ještě před evropským zásahem.

"Na tyto islámské revoluce časově i obsahově navázala některá džihádová hnutí odporu proti evropskému koloniálnímu pronikání, jaké vedli například v Senegalu a Mali al-Hadž Omar (r. 1864), v Súdánu Mahdí (r. 1885), nebo v Somálsku "Mad Mullah" Muhammad Abdulle Hasan (r. 1920)."⁴³

Později zde začínají vyvstávat militantní proudy fundamentalisticky zaměřené jako byl kazatel Maitatsine (r. 1980 v severní Nigérii), Súfijské bratrstvo Tidžáníja, které znemožnilo papežovu návštěvu v Senegalu pomocí výhružek. Dále podpořilo Chomejního fetvu roku 1989. V Zarii zase působil studentský vůdce Ibrahim al-Zakzaki, který v osmdesátých letech vyzýval k džihádu za celonárodní zavedení šari'yy a celou ústavu označil za neislámskou. Hlavním ohniskem šíření radikálního politického islámu v Africe je však Súdán, který dosáhl nezávislosti roku 1956. V zemi proti sobě stály dvě uskupení, Muslimští bratři (Národní islámská fronta) a Intelektuálové, kteří se snažili prosadit islámskou ústavu, proti nim pak stála Umma (Ansárovci). Muslimské bratrstvo bylo v zemi založeno roku 1954. V čele stál Hasan at-Turábí. Roku 1969 došlo k dohodě mezi Ummou a Turábím, o prosazení islámské ústavy. Ale v tomto roce také nastává vojenský převrat a nastupuje v moci Nimajrí (1969-85). Dochází k posunu k radikální islamizaci. Roku 1983 jsou přijaty islámské zákony a roku 1985 se islamizace ještě více vyostřuje. Ve stejném roce je Nimajrí svržen a k moci se dostává Umma v podobě parlamentní demokracie, která ihned zakazuje šari'atské tělesné tresty. Ovšem roku 1989 dochází k převratu generála Umara H. al-Bašíra sympatizujícího s Muslimskými bratry. Jsou rozpuštěny všechny strany kromě Turábího Národní islámské fronty. Postupně je zaveden islámský stát.⁴⁴

Mimo to byl od samého počátku veden spor mezi vládnoucím severem a jihem, které vedly k sedmnáct let trvající občanské válce. Ta skončila v roce 1972 dohodou v Addis Abeby, která jižním oblastem poskytovala větší míru autonomie. Pro nedodržování smlouvy a násilné vyvlastňování půdy na jihu země se ovšem opět započaly boje v roce 1983.⁴⁵ Tato občanská válka s jihem skončila až roku 2005

⁴³ Kropáček, Luboš: Islámský fundamentalismus, s. 146.

⁴⁴ Tamtéž, s. 147-150.

⁴⁵ Záhořík, Jan: Severovýchovní Súdán: „Zapomenutý konflikt“ v širší perspektivě, s. 50.

podepsáním nové mírové smlouvy, která zajistila autonomii pro Jižní Súdán⁴⁶. Dále od roku 2003 probíhá na západě Súdánu v oblasti Dárfúr povstání, které trvá do dnes.

Mezi další státy v Africe, ve kterých se projevil islámský extremismus, jsou Tunisko a Alžír. Tyto země byly původně pod nadvládou Francie, přičemž nejvíce byla touto skutečností poznamenána krize v Alžírsku. V sedmdesátých letech se rozvíjí vlna radikálního islamismu. Tunisko je charakteristické tím, že se zde roku 1981 vytváří Hnutí islámského směru (MTI). Toto hnutí velmi připomíná egyptské Muslimské bratrstvo. Hlásí se k idejím Sajjida Qutba, ale odmítá násilí a chce svých cílů dosáhnout pozvolným kulturním vývojem. V osmdesátých letech se však objevují radikálnější organizace jako Islámský džihád a Strana islámského osvobození. Roku 1987 dochází k sérii atentátů v Tunisku a Paříži. Členové MTI jsou pozatýkáni v čele s vůdcem Ghanúšim. O dva roky později se konají volby, ve kterých je povolena účast pouze stranám, jejichž název se nevztahuje k rase, jazyku a náboženství. MTI se tedy přejmenovává na Stranu obrody. Tato strana byla od roku 1991 až do revoluce 2012 zakázána, nyní je ovšem nejsilnější parlamentní stranou. V Alžírsku byla roku 1954 zahájena Alžírská válka o nezávislost. Po deseti letech války se podařilo roku 1962 vyhnat Francouze ze země. K moci se dostala Fronta národního obrození (FLN), v opozici jí stála Islámská fronta spásy (FIS). FIS organizuje sociální pomoc a klade veliký tlak na zahalování a pokornou segregaci žen. Roku 1989 umožňuje nová ústava podíl na vládě i opozičním stranám, což vede k tomu, že je FIS uznána jako politická strana. Roku 1991 vyhrává FIS volby, ale následující rok dochází k vojenskému převratu a moci se ujímá armáda a FIS je postavena mimo zákon. Začínají se formovat také Islámské ozbrojené hnutí (MIA). Mezi roky 1994-98 dochází k vrcholu násilností islámistických skupin. Nejčastějšími cíli byli novináři, cizinci a intelektuálové. Mimo Islámské ozbrojené hnutí zde působí také Islámské ozbrojené skupiny (GIA), které měly vliv na venkově, kde prosazovali specifickou formu islamu. Tyto skupiny v devadesátých letech prováděly útoky i na území Francie.⁴⁷

Roku 1994 se stal prezidentem Liamín Ziruál, který byl podporován armádou. Od roku 1995 vyjednával s částí islamistů a roku 1997 bylo vyhlášeno příměří. Roku 1996 byla schválena ústavní reforma, která zakazuje náboženské strany a posiluje úlohu prezidenta. V současnosti je prezidentem Alžírsko Abdelariz Bouteflik.

⁴⁶ V lednu 2011 proběhlo referendum o nezávislosti.

⁴⁷ Kropáček, Luboš: Islámský fundamentalismus, s. 132-136.

2.3 Muslimské bratrstvo v Egyptě a Sýrii

Dalším státem, který bývá často označován za kolébku islámského fundamentalismu je Egypt. Zde působí asociace Muslimských bratří, která se mimo místo svého vzniku (Egypt) rozšířila také do Jordánska, Palestiny a Sýrie. Heslo organizace Muslimského bratrstva vytyčené roku 1949 zní: „Korán je naše ústava, Prorok je náš vůdce, smrt na stezce Boží je naší největší ctností.“ Asociace byla založena v roce 1928 v Ismáíliji Hasanem al-Bannou. Hasan al-Banná navázal na reformní linii M. Rašída Ridá, který sympatizoval se Saúdským wahhábismem a širokým uplatňováním šarí^cy. Zpočátku si Muslimské bratrstvo vytyčovalo sociální i politické cíle. „Těžiště činnosti se přitom postupně stále více posouvalo od dobročinnosti k politickému zápasu za islámskou reformu společnosti a v původních podobách i za arabské národní cíle.“⁴⁸

Roku 1948 za Palestinské války Muslimští bratři vyslali do války vlastní oddíly. Dále se pak rozšířili do Sýrie, Iráku a Súdánu. Koncem čtyřicátých let bylo však Bratrstvo obviněno z teroristických atentátů v Egyptě a rozpuštěno, ale nerozchází se. Roku 1952 proběhla červencová revoluce, která skoncovala s královským režimem, následně převzala moc v zemi armáda.⁴⁹ Muslimští bratři nejdříve tento převrat uvítali, protože udržovali dobré styky s generálem Nagíbem a Sadátem. Do čela nové moci však nastoupil Gamál Abd an-Násir. Násir zrušil činnost parlamentu a politických stran, čímž se dostal do sporu s Nagíbem. Muslimští bratři, kteří podporovali Nagíba, tak roku 1954 zorganizovali velké protestní shromáždění. Násir je potlačil, a poté Bratrstvo postavil mimo zákon. Muslimští bratři rozpoutávají vlnu individuálního teroru a masových protestů. Po nezdařeném atentátu na Násira roku 1954 byli členové Bratří uvězněni nebo popraveni.⁵⁰ Až do poloviny šedesátých let nebylo o Muslimských bratřích skoro slyšet. Roku 1965 Násir obvinil Muslimské bratry ze spiknutí, jež proti němu měli organizovat. Toto jejich obvinění vyvrcholilo popravou Sajjida Qutba, který byl autorem kritiky násirovského režimu.⁵¹

Sajjid Qutb (1906-66) strávil tři roky v USA. Cítil pocit znechucení z rasismu, morální nevázanosti a duchovního bankrotu Západu. To vedlo k tomu, že vstoupil do

⁴⁸ Kropáček, Luboš: Islámský fundamentalismus, s. 114.

⁴⁹ Tamtéž, s. 114-115.

⁵⁰ Mendel, Miloš: Islámský výzva, s.101-102.

⁵¹ Kepel, G: Boží pomsta, s. 25.

Bratrstva. V letech 1954-64, kdy byl vězněn, dospěl k názoru, že nespravedlivé vládě je třeba čelit i násilím. Je znám svým popisem stavu islámského světa jako džáhilije, proti níž by měli věřící povstat. Korán je pak kodexem nadčasového poselství sociálního řádu, jež má být nastolen.⁵²

Po Násirově smrti roku 1970 a Sadátově uchopení moci (1971) se opět otevřely dveře nástupu Muslimských bratří, kteří nejsou úředně povoleni, ale jsou tolerováni. V této době dochází k jejich rozštěpení a násilnými akcemi na sebe upozorňují tři extrémistické skupiny. *Islámské osvobození*, jež bylo přeneseno do Egypta palestincem Saláhem Sirríja. Roku 1974 stojí tato organizace za útokem na vojenskou akademii s představou, že se zmocní zbraní, zavraždí Sadáta a provede převrat. Další extrémistická skupina byla založena *Mustafou Šukrím*, což byl zemědělský inženýr, který vyzýval své stoupence, aby odešli z domovů a uchýlili se do středisek, jež tato sekta vybuďovala v Hornoegyptských horách. Myšlenka hidžry tu navazovala na tradici islámského sektářství. Tato organizace je proslulá tím, že unesla a zavraždila ministra pro náboženské záležitosti. Třetí extrémistickou skupinou je *Organizace Džihád*, která vznikla na konci sedmdesátých let dvacátého století. Dokázala proniknout do armády a zpravodajských služeb. Pracuje s ideologickým materiálem od Abd as-Saláma Faradže „Džihád, opomíjená povinnost“, jež hlásá, že šestou pilířovou povinností je boj za islámský řád. Jedná se o boj proti řádu džáhilije, proti muslimským vůdcům, kteří se odvrátili od šarícy.⁵³ Členem Islámského džihádu se stal také Ajmán Zawáhirí, který se podílel na vraždě prezidenta Sadáta roku 1981. Byl zatčen a uvězněn, ale pro nedostatek důkazů byl propuštěn. V osmdesátých letech odcestoval do Afgánistánu, kde se účastnil bojů proti sovětským okupačním vojskům. Tam se setkal s Usámou bin Ládinem, kterému pomáhal se založením al-Qáidy. Roku 1996 byl zatčen v Rusku pro podezření, že byl zapojen do odboje čečenských muslimských separatistů proti ruské federaci. Roku 1997 byl obviněn ze zodpovědnosti za masakr turistů v egyptském městě Luxor. Roku 2001 na něj byl vydán zatykač v souvislosti s teroristickými útoky z 11. září.⁵⁴

Smrt ministra pro náboženské záležitosti vedla k rozsáhlé kampani proti radikálům ze strany Sadáta. Mimo to podnikl Sadát cestu do Jeruzaléma, kde podepsal dohodu z Camp Davidu. Za tento krok byl odsouzen Muslimskými bratry i arabskými

⁵² Mendel, Miloš: *Islámská výzva*, str.122 a Kropáček, Luboš: *Islámský fundamentalismus*, s. 116.

⁵³ Kropáček, Luboš: *islámský fundamentalismus*, s. 118-119.

⁵⁴ Burke, Jason: *Al-Qaeda*, s.150-151, 248.

zeměmi.⁵⁵ Sadát byl prohlášen za nevěřícího, který zasluhuje smrt, což se událo roku 1981. Nástupcem Sadáta se stal prezident Mubáarak, za jehož vlády zůstávají Muslimští bratři a jimi podobná sekupení mimo zákon.⁵⁶ Po demonstracích v Egyptě roku 2011 prezident Mubáarak rezignoval a ve volbách roku 2012 byl zvolen islamista Muhammad Mursí.

Jak již bylo řečeno organizace Muslimských bratří nezůstala jen u svého působení v Egyptě a rozšířila se do dalších států islámského světa, jedním z nich pak byla Sýrie. Zde byl od roku 1970 v čele státu prezident Hafíz Asad. Roku 1976 se objevují rozpory mezi režimem a ichwánskou opozicí, protože syrská armáda pomohla za občanské války v Libanonu křesťanům proti muslimsko-palestinské alianci. Dále ichwáni kratizovali Asadovu závislost na sovětech. Ichwáni (Muslimští bratři) se v Sýrii rozštěpují na Damašské křídlo a Bojovné radikály z Halabu a Hamá, kteří vyhlásují režimu ozbrojený džihád a roku 1980 se pokouší o atentát na prezidenta Asada. Syrským radikálům se podařilo na čas sjednotit všechny islámské militantní organizace v Islámskou frontu Sýrie jako reakci na protiteroristický zákon. Podpora se syrským extrémistům dostávala z Iráku a do roku 1985 z Jordánska.⁵⁷

Roku 2000 umírá Hafíz al-Asad a vedoucí místo ve státě přebírá jeho syn Bašár Asad. V březnu 2011 vypukly v Sýrii demonstrace inspirované obdobnými projevy odporu vůči vládnoucím režimům v dalších arabských zemích. Protesty neustávaly, a tak syrské ozbrojené síly začaly ve velké míře užívat násilí.

2.4 Irák a Írán

V Iráku převažují šíité, kteří tvoří 60-65% obyvatelstva, dále pak sunnité, kteří představují 37%. V sunnitském prostředí se po druhé světové válce ustavilo místní Muslimské bratrstvo, které ovšem nemělo dlouhé trvání a roku 1951 bylo potlačeno. Roku 1958 byl v zemi proveden vojenský převrat vedený Abdalem Karinem Kásimem, při němž byl zastřelen král Fajsál II. Nová vláda v čele s Kásimem zrušila monarchii, nastolila republiku a prohlásila islám za státní náboženství. Roku 1963 ovšem probíhá další státní převrat v čele s arabskou socialistickou stranou BAAS. V roce 1968 se tato strana ujímá moci. Na státním převratu v roce 1963 se podílel také Saddám Husajn,

⁵⁵ Mendel, Miloš: Islámská výzva, s. 115.

⁵⁶ Tamtéž, s. 175.

⁵⁷ Kropáček, Luboš: Islámský fundamentalismus, s. 159.

který získával stále větší moc a roku 1979 se stal prezidentem Iráku. Šiitští duchovní jsou od samého počátku proti komunistické propagandě. V čele stojí Muhammad Báqir as-Sadr (1935-80), který shrnuje islámské argumenty proti materialismu. Vydává dvě fetvy, které exkomunikují muslimy, kteří by se přidali ke komunismu. Od roku 1964, pak Sadr spolupracuje s Chomejním. V šedesátých letech se také ustavila militantní organizace Ad-Da^ʿwa, která si kladla za cíl nahradit sekulární stát islámským politickým a sociálním zřízením. Vedl jí Muhammad Báqir as-Sadr a synové ajatolláha Muhsina al-Hákima, kteří se postavili do čela šiitského odboje proti Husajnovi. Organizace Da^ʿwa byla financována ze strany Íránu. Teheránská média dokonce podněcovala irácké šiity k povstání proti straně BAAS. To vedlo k tomu, že se zvýšila nedůvěra vůči šiitům a Saddámův režim proti nim postupoval velmi tvrdě. Militantní organizace Da^ʿwa zase organizuje atentáty na státní představitele. Sadr dále vydává dvě fetvy, které zatracují věřící, kteří vstoupí do strany BAAS a legitimizuje násilí proti režimu. Roku 1980 je Sadr popraven po nezdařeném atentátu na místopředsedu vlády.⁵⁸

Po svržení starého režimu v Íránu a nástupu šiitské diktatury roku 1979 se dlouhodobé špatné vztahy mezi Irákem a Íránem ještě zhoršily a Husajn zahájil roku 1980 irácko-iránskou válku. Tato válka trvala osm let a byla charakteristická tím, že obě strany používaly náboženské argumenty. V prvních letech války uprchl do Íránu velký počet iráckých šiitů, mezi nimi Muhammad Bakr al-Hakím a Sadrův žák Mahmúd al-Hášimí, kteří v exilu ustavili Nejvyšší shromáždění islámské revoluce v Iráku. Podařilo se jim zmobilizovat dobrovolníky do války po boku iránské armády. Roku 1987 se neúspěšně pokusili o atentát na Saddáma Husajna. Válka nakonec končí uzavřením příměří, ovšem Irák je značně finančně zruinován. Poslední rok války začala také genocida kurdského obyvatelstva ze strany irácké vlády. V roce 1990 Husajn zaútočil na Kuvajt a prohlásil ho za svou další provincii, čímž započala válka v Zálivu⁵⁹. Irácká armáda byla vyhnána z okupovaného území. Porážka podnítila šiity a Kurdy k povstání proti režimu, které bylo ovšem násilně potlačeno.⁶⁰

⁵⁸ Kropáček, Luboš: Islámský fundamentalismus, s. 170-171.

⁵⁹ Válka v Zálivu se odehrála v letech 1990-91 mezi Irákem a koalicí 28 států v čele s USA, kterým OSN poskytla mandát k provedení vojenské operace za účelem osvobození Kuvajtu.

⁶⁰ Kropáček, Luboš: Islámský fundamentalismus, s. 171-172.

Po teroristických útocích 11. září 2001 označil George Bush Irák za součást „osy zla“⁶¹. V roce 2003 provedly Spojené státy a jejich spojenci invazi, která započala válku v Iráku. V tomto roce byl dopaden i Husajn. Roku 2005 byl v Iráku přijata nová ústava a prezidentem byl zvolen Džalál Talabání. V únoru 2011 zasáhla Irák vlna protestů známá jako arabské jaro.

V Íránu si šíitští duchovní na rozdíl od sunnitských uchovali svobodu interpretace základů víry a menší míru závislosti na státě a nyní stojí v čele islámských radikálních hnutí. Roku 1925 se ujímá šáhovské moci plukovník Rezá Chán, který nastupuje sekularizační a evropeizační kurs, zakazuje zahalování a podobně. Rezův syn Muhammad se snaží naklonit si duchovenstvo nějakými ústupky, povoluje pouť do Mekky a navštěvuje šíitské svatyně. V letech 1962-63 dochází k roztržce, protože duchovní nesouhlasí s volebním právem žen a dožadují se omezení šáhových pravomocí. Nejvíce pak šáha napadá duchovní Chomejní. Roku 1964 je za to Chomejní vypovězen z Íránu a uchyluje se do iráckého Nedžefu, kde se zaměřuje na otázky práva a islámského projektu pro Írán. Chomejní přednáší o tom, že politická moc má být podrobena islámským normám, jedinými povolenými vykladači pak jsou islámští právníci, tzv. faqíhové. Má jít o nedědičné, prolidové a republikánské zřízení. V letech 1977-78 začínají přibývat revoluční vystoupení proti šáhovi a v mešitách se přehrávají kazety s Chomejního projevy. Roku 1979 musí šáh odejít do exilu a naopak Chomejní se z exilu vrací do Teheránu a přeměňuje stát na Islámskou republiku. Nový režim se téměř ihned dostává do konfliktu s USA a se sousedním Irákem (irácko-iránská válka).⁶² Konflikt s USA spočíval v tom, že íránští šíitští fundamentalisté obviňovali USA ze snahy znovunastolit v zemi světskou prozápadní monarchii a opět dosadit šáha Rezu Páhlaviho. Roku 1979 několik íránských studentů obsadilo velvyslanectví USA v Teheránu, kde zajali 66 amerických rukojmích. Za jejich propuštění žádali sebekritiku USA a vydání šáha do Íránu. Pokusy o osvobození ze strany USA selhaly, dále byly

⁶¹ Bush, George: State of the Union Adress, 2002, URL: <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html>

⁶² Kropáček, Luboš: Islámský fundamentalismus, s. 185-188.

ukončeny dodávky íránské ropy do USA. Nakonec byli američtí rukojmí osvobozeni díky mediační roli alžírské vlády, která vstoupila do vyjednávání o propuštění.⁶³

Dále se v Qomu ustavuje Světová organizace islámských osvobozenecých hnutí, kde se sdružují islámské revoluční organizace z Arabského poloostrova, Bahrajnu, Iráku, Kuvajtu, Libanonu a Afgánistánu. Dále Chomejní vydává roku 1989 fetvu, kterou odsuzuje k smrti R. Rushdieho za rouhačské satanské verše. Ve stejném roce pak Chomejní umírá a novým vůdcem se stává Alí Chameneí, který ovšem nemá takovou autoritu jako Chomejní, což umožňuje růst moci prezidenta jako hlavy státu.⁶⁴ Roku 1997 byl zvolen prezidentem duchovní Muhammad Chatámí, pod jehož vedením započal pokus o liberalizaci. Dochází ke zmírnění cenzury v tisku. Konzervativní kruhy kladly tomuto vývoji od počátku odpor. Roku 2005 ovšem získaly spojení v konzervativním prezidentu Mahmúdu Ahmadínedžádovi, který je známý svými výpady proti Izraeli. Poslední dobou také vzrůstá napětí se Spojenými státy, kvůli podezření, že Írán usiluje o získání jaderné zbraně.

2.5 Afgánistán a Pákistán

V letech 1979-1989 proběhla Sovětská válka v Afgánistánu. Konflikt probíhal jako součást občanské války mezi afgánskými komunisty podporovanými Sovětským svazem a mudžáhidy. Od roku 1979 zahájila americká vláda financování protivládních mudžáhidů. Afgánistán se stal ideologickým bojištěm, kde SSSR bojoval za komunismus, USA za svobodu a demokracii a mudžáhidé za islám. Významnou roli ve válce tedy sehrál islamismus. Důležitou postavou byl Burhánuddín Rabbání, který překládal Sajjida Qutba a přednášel v jeho duchu a hlavně proti komunismu. Později přechá do exilu do Pákistánu, kde stojí v čele vojensko-politického seskupení Islámského společenství, které udržuje styky s Íránem. V Pákistánu stál u moci od roku 1977 Muhammad Zijául Hak, který ze země udělal autoritářský islámský stát. Po začátku sovětské okupace se rozhodl podporovat různé islámské skupiny mudžáhidů. Jednou z nich byla Hezb-e Islámí (Islámská strana) založená inženýrem Gulbuddínem Hekmatjárem. Tato skupina měla blízko k ideologii Muslimského bratrstva a z

⁶³ Česká televize/ČT 24 : Režim ajjatolláha Chomejního zadržoval americká rukojmí 444 dní, URL: <http://www.ceskatelevize.cz/ct24/svet/34614-rezim-ajatollaha-chomejního-zadržoval-americká-rukojmi-444-dni/>

⁶⁴ Kropáček, Luboš: Islámský fundamentalismus, s. 190-191.

Afgánistánu chtěla vytvořit islámský stát, odporovala liberalizaci a emancipaci žen. Islámská strana byla dlouhou dobu nejefektivnější silou džihádu proto, že dostávala podporu z pákistánských tajných služeb. Další významnou skupinou mudžáhidů byl Ittihád-e Islámí (Islámský svaz), který vedl Abd Arrasúl Sajjáf. Tato skupina byla podporována Saúdskou Arábií, se kterou byla spjata i myšlenkově. Afgánistán a Pákistán byly živnou půdou pro šíření islámských ideologií. Dobrovolníci byli přes Pákistán a radikální vůdce posíláni na vojenský výcvik a boj s některou ze skupin.⁶⁵

Velmi důležitou postavou byl také Abdulláh Azzam, který roku 1979 vydal fetvu "Obrana muslimských zemí", ve které vyzýval k povinnému džihádu proti bezvěrcům a nepřátelům, kteří okupují země bývalého chalífátu. Po začátku války v Afgánistánu odešel Azzam do Pákistánu, kde pomáhal dobrovolníkům účastnit se džihádu. Další postavou, která se podílela na vzniku nadnárodního džihádistického hnutí, byl pak Usáma bin Ládín. V prvních letech války cestoval mezi Saúdskou Arábií a Pákistánem, kde hledal sponzory pro mudžáhidy a pomáhal jim s tranzitem do Afgánistánu.⁶⁶ Jeho vzorem byl právě Azzam, se kterým roku 1984 zakládá organizaci "Úřad pro podporu mudžáhidů". V této době byl v Afgánistánu jednoznačný vzestup radikalismu a příliv arabských bojovníků. Roku 1989 dochází k odchodu sovětských vojáků a Azzam se chce orientovat již jen na osvobození Palestiny. Ládín však usiluje o globální působení džihádistů.⁶⁷

Po odchodu sovětských vojsk přestaly místní mudžáhidy podporovat i Spojené státy. Začaly mezi sebou bojovat jednotlivé mudžáhedínské frakce, což vedlo k občanské válce, která trvala ještě dalších sedm let. Poslední posovětský prezident Muhammad Nadžíbulláh abdikoval a utekl do Kábulu. V bezpečí byl však jen do té doby, kdy se k moci dostal Táliban.⁶⁸ Tito radikální islámští bojovníci Nadžíbulláha roku 1996 veřejně popravili. Táliban, který byl podporován Pákistánem, roku 1996 převzal moc v zemi. USA a spojenci ve spolupráci s afgánskou opozicí svrhli po teroristických útocích 11. září 2001 Táliban. Roku 2001 byl jmenován Hamíd Karzái předsedou prozatímní vlády a roku 2004 vyhrál v prezidentských volbách. Zatím se stal objektem již pěti atentátů, poslední se uskutečnil roku 2008.

⁶⁵ Kropáček, Luboš: Islámský fundamentalismus, s. 192-194.

⁶⁶ Burke, Jason: Al-Qaeda, s. 58.

⁶⁷ Podrobněji v kapitole "Globální džihádismus".

⁶⁸ Kropáček, Luboš: Islámský fundamentalismus, s. 195-196.

3. Globální džihádismus

(Al-Qá'ida)

Al-Qá'ida je prvním teroristickým seskupením, jehož jménem byly provedeny sebevražedné teroristické útoky na zemi (útoky na ambasády USA v Nairobi a Dar es-Salam v roce 1998), na moři (proti křižníku USS Cole, Jemen 2000) a ve vzduchu (New York a Washington D.C., 11. září 2001). V kolektivním psyché stoupenců al-Qá'idy našel své místo kult mučedníka (šáhíd) a teroristy sebevraha. Al-Qá'ida zastřešuje svou činnost konceptem globálního džihádu a hlásí se k sunnitské větvi islámu. Revoluční džihádismus se vymezuje vůči dalším dvěma typům islamistických hnutí: politickým hnutím a sociálně reformním hnutím. Všechny tři typy poukazují na nutnost skloubit muslimskou identitu a obec věřících s modernitou. Sunnitská islamistická hnutí se shodují na přijetí aspektů modernity a západní civilizace, které mohou využít k prosazování svých cílů. Obecně lze říci, že džihádismus hlásá džihád ve smyslu bojového úsilí proti vnitřním i vnějším nepřítelům islámské obce jako šestý právně závazný pilíř muslimské víry. Kolébkou kultury džihádu se stal Afghánistán. Hlavním teoretikem mezinárodního džihádistického hnutí v Afghánistánu se na počátku 80. let stal palestinský učenec Abdalláh Azzam (1941-89). Azzam navázal na středověkou interpretaci džihádu, kterou ve svých textech ztělesnil Ibn Tajmíja (1263-1338). „V ideologickém propojení afghánského a palestinského džihádu spočívá hlavní Azzamův přínos pro teorii i praxi džihádu: obsahuje předobraz ideologického rámce apokalyptického globálního džihádu, který hlásá tvrdé jádro al-Qá'idy.“⁶⁹

Afghánistán poskytl prostor, kde se džihádistické ideologie mohly realizovat. Zrodila se zde nová generace mudžáhídů, kteří po návratu z afghánských bojišť přenesli bojový džihád do svých domovských zemí. Prestiž afghánských bojovníků posílilo vítězství, které jim bylo přirknuto po stažení sovětských jednotek z Afghánistánu v roce 1989 a pán Nadžíbuláhova režimu v Kábulu o tři roky později. Azzam působil od roku 1981 v Pákistánu a díky svým konexím na Blízkém východě pronikl do afghánských frakcí, jejichž velitelé se hlásili k wahhabijské doktríně. Azzamova snaha mobilizovat arabské mudžáhidy se zpočátku nesetkávala s velkou odezvou. Začíná však spolupracovat s Usámou bin Ládinem, ze kterého se stává v Saúdské Arábii jeden

⁶⁹ Souleimanov, Emil a kol.: Terorismus válka proti státu, s. 280.

z neaktivnějších koordinátorů afghánského džihádu. Roku 1984 spolu zakládají koordináční kancelář pro arabské mudžáhidy působící v Afghánistánu (MAK). Dále zahajují publikaci bulletinu al-Jihad. Azzam také získává povolení zřídit na území frakce Rasúla Sajjáfa v Afghánistánu první výcvikový tábor, vyhrazený arabským bojovníkům. Je nutné poznamenat, že MAK byl pouze jedním z mnoha seskupení mudžáhidů působících v Afghánistánu. Jeho členové sami sebe nikdy nenazývali al-Qá'idou. Pokud tento termín používali, pak jen ve významu taktiky či společenství džihádistů v Afghánistánu a dalších zemích.⁷⁰

Mezi Azzamem a bin Ládinem se však objevují rozepře. Usámovi jde o větší centralizaci mudžáhidů a menší závislost na mezinárodních mocnostech. Azzam zase preferoval zavedenou spolupráci s arabskými vládami v čele se Saúdy, muslimskými nadacemi a vládními i nevládními organizacemi. Usáma se snažil o vytvoření nezávislého celku arabských mudžáhidů. Azzam nepovažoval teroristické metody za přípustný způsob vedení války, naopak Usáma hledal inspiraci u egyptských radikálů. Od roku 1987 se s nimi sblíží. Zaměřuje se ideově k revolučnímu radikalismu.⁷¹

Na přelomu 80. a 90. let začíná MAK fungovat jako ucelená organizační struktura, která kolem sebe utváří síť spřízněných islámistických seskupení. Velení MAK zajišťovalo vojenské i materiální zdroje, podílelo se i na plánování vojenských operací. Centrála MAK se nacházela v Pěšávaru, odkud koordinovala síť poboček v 35 zemích světa. Po odchodu sovětů z Afghánistánu se MAK proměňuje na strukturu globálního rozsahu. Na počátku devadesátých let již byla struktura MAK hojně používána k organizaci guerillových i teroristických misí mimo Afghánistán. Bin Ládin zajistil přesun financí a bojovníků z Afghánistánu do lokálních konfliktů v Kašmíru, Čechně, Gruzii, Azerbajdžánu a Náhorním Karabachu, Tádžikistánu, Uzbekistánu, Malajsii, Indonésii, Alžírsku, Jemenu a Egyptě. Po irácké invazi do Kuvajtu se Usáma snažil přesvědčit Saúdkou vládu, aby na osvobození Kuvajtu poslala jeho armádu. Narazil na neúspěch v jednání se Saúdy a tuto událost ještě dovršil vstup amerických vojáků na území Saúdské Arábie. Což vedlo k jeho příklonu k džihádu proti Saúdům a jejich spojencům. Bin Ládinovi stoupenci pronikli do islámských neziskových a charitativních organizací a také do evropské muslimské diaspory. Založil výcvikové

⁷⁰ Burke, Jason: Al-Qaeda, 1.kap.

⁷¹ Souleimanov, Emil a kol.: Terorismus válka proti státu, s. 282.

tábory v Afghánistánu, na Filipínách, další centra měl v Čečensku, Tádžikistánu, Saúdské Arábii (do r. 1993-4), Jemenu a v Pákistánu. V Evropě své aktivity koordinoval přes Londýn. Skupina kolem něho vždy disponovala teritoriální základnou. Bin Ládín se na konci roku 1991 přesouvá do Súdánu a v roce 1996 se opět navrácí do Afghánistánu. Na Súdán je v roce 1996 stupňován nátlak ze strany USA, aby vyhostil bin Ládína, po jeho neúspěšném atentátu na prezidenta Mubáraka. Po příchodu do Afghánistánu jeho sláva ovšem opět stoupá. Získává si důvěru tálibského vedení a zapojuje své džihádisty do vojenských operací proti centrům odporu vůči tálibskému režimu, dále podporuje táliby finančně. V 2. polovině 90. let se epicentrum teroristických aktivit přesouvá do Afghánistánu.⁷²

„Usáma postupně konsolidoval globální džihádistickou síť: v období od bin Ládínova příchodu do Afghánistánu až do roku 2001 je tedy možné hovořit o al-Qá'ida jako o konkrétní organizaci, ačkoliv samotný termín al-Qá'ida byl samotnými džihádisty nadále používán především ve smyslu taktiky či teritoriální základny. Džihádisté tento termín nikdy nepoužili k pojmenování bin Ládínovy teroristické sítě.“⁷³

Bin Ládín je však jen jedním z mnoha vůdčích osobností islamistických radikálů. Jeho vliv vzrostl až po provedení a medializaci atentátů ve východní Africe 1998, na které USA odpovědělo útoky na strategické cíle v Súdánu a Afghánistánu. Ikonou globálního džihádismu se bin Ládín stal plně až v souvislosti s válkou proti terorismu. V 2. polovině 90. let se globální džihádisté začínají orientovat na sebevražedné teroristické útoky. Přípravy atentátu byly charakteristické dokonalým materiálním i technickým zázemím. V případech, kdy bylo z taktického hlediska riskantní plánovat evakuaci či záchranu teroristických skupin, byli nasazeni sebevražední atentátníci. Po návratu do Afghánistánu se ideologické vedení al-Káidy přiklonilo ke globální vizi. Původním cílem al-Zawahíriho⁷⁴ byl džihád vnitřní, jehož primární úkol představoval Mubárakův egyptský režim. Na druhé straně Usámovou vizí byl globální džihád. Až roku 1998 dochází k přiklonu al-Zawahíriho k bin Ládínově vizi. Tohoto roku bin Ládín zakládá Světovou islámskou frontu pro džihád proti Židům a křesťákům (WIF). Al-Qá'ida při této příležitosti zároveň zveřejňuje deklaraci, která

⁷² Souleimanov, Emil a kol.: Terorismus válka proti státu, s. 285-286.

⁷³ Tamtéž, s. 286.

⁷⁴ Ajmán Zawáhírí, se podílel na vraždě prezidenta Sadáta roku 1981. Byl zatčen a uvězněn, ale pro nedostatek důkazů byl propuštěn. V osmdesátých letech odcestoval do Afgánistánu, kde se účastnil bojů proti sovětským okupačním vojskům. Tam se setkal s Usámou bin Ládínem, kterému pomáhal se založením al-Qáidy.

obsahuje závazek: „kdekoliv na světě zabíjet Američany a jejich spojence-civilní i vojenské-jako individuální povinnost každého muslima.“⁷⁵ Pod deklarací se podepsali vůdci pákistánských džihádistických organizací Laškar-e Tajba, Harakat-ul Mudžáhidín a Sipáh-e Sahaba Pákistán⁷⁶, vůdce pákistánského Sdružení islámských ěulámů (JUI) a představitel Bangladéšského džihádu.⁷⁷

Nová strategická vize zaměřená na nepřítele zosobněného Spojenými státy ovšem vyžadovala propracovanou organizační strukturu. Vznikly 4 organizační celky: 1. pyramidálně organizované strategické a taktické vedení al-Qáċidy, 2. globální síť vlastních teroristických organizací a buněk, 3. hlavní vojenská síla a infrastruktura v Afghánistánu, 4. mezinárodní koalice teroristických a guerillových skupin. Bin Ládin předsedal hlavnímu vedení. Nižší vedení se dále členilo na čtyři hlavní výbory: vojenský, náboženský, finanční a komunikační. Bin Ládinova skupina disponovala teritoriální základnou, kterou využívala k výcviku profesionálních džihádistů a globální komunikační a finanční síti. Globální rozměr al-Qáċidy byl doložen koordinací atentátů v New Yorku a Washingtonu. Členové útočných komand se rekrutovali z arabského světa, zvláště ze Saúdské Arábie, Egypta, Jemenu a Alžírsku, z jihovýchodní Asie a muslimských komunit v Evropě. Po výcviku v Afghánistánu jim spící buňky v Evropě a jihovýchodní Asii poskytly logistickou základnu, aby pronikli na území Spojených států. Vedení místních celků ovšem neznalo konkrétní detaily a místní skupiny znaly jen svůj článek v řetězci na sebe navazujících operací.⁷⁸

V letech 2001-2003 utrpěla al-Qáċida těžké ztráty. Při vojenské intervenci v Afghánistánu zničila vojska základní teritoriální infrastrukturu bin Ládinovy organizace, síť výcvikových táborů a pozemní armádu, tzv. Brigádu 055. Na konci roku 2003 se ovšem al-Qáċida opět vrací na scénu s novou strategií a taktikou. Al-Qáċida dnes nemá ani teritoriální ani institucionální základnu. Přežívá jako společná vize seskupení jednotlivých organizací. Nový způsob činnosti se vyznačuje především důrazem na mediální účinek a působivost akce. Al-Qáċida nyní stále více využívá stoupence jiných organizací k provedení akcí pod svým jménem. Jednotlivé atentáty

⁷⁵ World Islamic Front Statement. Jihad against Jews and Crusaders. February 23. 1998, URL: <http://www.fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm>

⁷⁶ Pákistánské sunnitské extremistické organizace aktivní v Pákistánu, Afghánistánu a Kašmíru.

⁷⁷ Souleimanov, Emil a kol.: Terorismus válka proti státu, s. 287.

⁷⁸ Tamtéž, s. 288.

obvykle koordinuje omezený okruh odborníků, kteří prošli výcvikovými tábory v Afghánistánu a rozhodnou se provést útok z vlastní iniciativy. Dnešní al-Qá'ida je více kolektivní ideologickou vizí než ustálenou teroristickou sítí.⁷⁹

⁷⁹ Souleimanov, Emil: Terorismus válka proti státu, s. 288-289.

4. Psychologická analýza extremismu

4.1. Psychologické teorie týkající se extremismu

Psychologických teorií, které bychom mohli využít v této části práce je celá řada a domnívám se, že by nebylo možno je v rámci bakalářské práce zařadit všechny. Proto jsem zvolila jen některé a samozřejmě nelze předpokládat, že bychom mohli islámský extremismus vysvětlit každou z nich. Všechny tyto teorie mě ovšem zaujaly, protože jsou různorodé a je možno v nich vidět určité užitečné prvky, které se dají aplikovat na danou problematiku. V závěru této části práce, kdy provedu analýzu islámských extremistů, se pokusím využít myšlenky všech těchto teorií, abych osvětlila způsob jednání a smýšlení daných extremistů. Lze předpokládat, že některé psychologické prvky, které tyto teorie nabízejí budou méně pravděpodobné než jiné, ale na základě toho bude možno stanovit, které do osobnostního profilu extremistů nejlépe zapadají.

V psychologické analýze budu tedy využívat prvky psychologických teorií G. Holeho, G. Allporta, E. Fromma, S. Freuda, M. Kleinové a C. G. Junga, dále zmíním jen okrajově A. Banduru. V případě G. Holeho bude popis prvků z jeho teorie asi nejobsáhlejší z toho důvodu, že vydal knihu s názvem „Fanatismus“, která vcelku podrobně pojednává o dané problematice. U G. Allporta budu pracovat především s knihou „The individual and his religion“, tato část bude v porovnání s tou předcházející velice málo obsáhlá, protože budu využívat jen jeho koncept vnitřní a vnější religiozity. Dále budu pracovat s teoriemi E. Fromma, které budu čerpat z knih „Psychoanalýza a náboženství“ a „Anatomie lidské destruktivity“. U S Freuda budu vycházet z titulů „Masová psychologie a analýza Já“, „Mimo princip slasti a jiné práce z let 1920-1924“ a s esejí „Budoucnost jedné iluze“. Teorii M. Kleinové budu čerpat pouze z knihy P. Říčana „Psychologie náboženství a spirituality“. V případě C. G. Junga budu pracovat s knihami „Výbor z díla- archetypy a nevědomí“ a „Výbor z díla- osobnost a přenos“.

4.1.1 Teorie Sigmunda Freuda a Melanie Kleinové

Sigmund Freud se narodil v roce 1856 v židovské rodině a zemřel roku 1939. Byl to neurolog, psycholog a zakladatel psychoanalýzy. Freudův přístup byl přelomový především proto, že začal hledat smysl v tom, co pro jeho kolegy byly jen výplody chorých mozků. Nacházel příběhy vedoucí hluboko do dětství, v nichž hrály roli nenávisť, útlak a tabuizované touhy-zejména sexuálního rázu.⁸⁰ Z hlediska následné psychologické analýzy islámských extrémistů nás bude zajímat především Freudova teorie mechanismu projekce, dále pak Freudovo učení o pudu smrti. Na Freuda dále navázala Melanie Kleinová, která je pro nás důležitá především proto, že rozpracovala jako jedna z mála Freudovu teorii o pudu smrti.

Freud hovoří o vzniku náboženství, jež nastává v ranném stádiu vývoje. Člověk se nemůže vyrovnat s vnějšími a vnitřními silami rozumem, a tak používá protiafekty neboli citové síly. Dochází k utvoření iluze, která je budována na základě zkušenosti z dětství. Vytvoření iluze vede k tomu, že pokud člověk čelí nebezpečí vrací se do stavu, kdy se jako dítě cítil hráněný otcem, jehož ochranu mohl získat poslušností a plněním jeho příkazů. Náboženství je tedy opakováním dětské zkušenosti.⁸¹ V případě extrémistů může plnit funkci „otce ochránáře“ daná skupina či vůdce ke kterému se hlásí.

Jádrem neurózy, kterou Freud myslí náboženství, je oidipovský komplex. Pokud nedojde u dítěte k překonání fixace na rodiče opačného pohlaví, započne rozvoj duševní nemoci. Veškerá duševní a citová činnost dospělého člověka se pak orientuje na autoritu jeho primární skupiny, což brání rozvoji vlastních přesvědčení. Člověk si nedokáže vytvářet blízký vztah s „cizím“ člověkem. Freud hovoří o incestní osobě, která se v dětství nedokázala vymanit z incestních pout. Připoutanost k rodičům je ovšem jen jedním typem incestu, nahradily jej i jiné vazby, na kmen, národ, rasu, stát, což jsou kořeny nacionalismu, rasismu...atd. To vše je výsledkem lidské neschopnosti prožívat sebe i druhé jako svobodné bytosti. Freud mluví o tom, že náboženství a národy

⁸⁰ Říčan, Pavel: Psychologie náboženství a spirituality, s. 151.

⁸¹ Freud, S.: Budoucnost jedné iluze, s. 30 a dále.

používají incestní vazby, aby utvořili v lidech morální pouta ke skupině. Lidé, pak nekritizují svou skupinu za porušování mravních zásad.⁸²

Dále Freud přichází s popisem tzv. obranných mechanismů, jimiž se Ego brání uvědomění myšlenek a citů, jež jsou pro člověka zahanbující a ponižující. Hovoří o tom, že mimořádně nebezpečný je mechanismus projekce, jímž se subjekt brání uvědomění nenávistných myšlenek tím, že je promítne do druhého člověka, nejčastěji do takového, kterého sám nenávidí a vnímá ho jako ohružujícího. Projekce může nabýt kolektivní formy a vést k eskalaci nepřítelství mezi skupinami, například náboženskými.⁸³

Freud také dochází ke stanovení dichotomie pudu života (eros) a pudu smrti (thanatos). Pud smrti je ten, který míří proti existenci daného organismu a je pudem sebezničujícím nebo je namířen navenek a má tendenci ničit jiné organismy. Freud dochází k závěru, že člověk je ovládán impulsy k ničení sebe sama nebo druhých a tomuto osudu se nemůže nijak bránit. Agresivita tedy, z hlediska teorie pudu smrti, není reakcí na nějaké podráždění, ale je trvale působící silou, zakořeněnou v lidském organismu. Zatímco sexuální pud (pud života) má za cíl uchování života a usiluje pouze o zrušení sexuálního napětí, hledá pud smrti zrušení všech napětí, tedy i napětí života samého. Pod vlivem pudu života se obrací od svého sebezničení a zaměřuje se proti vnějšímu světu, kde působí jako agrese a destrukce. Další Freudovou myšlenkou je pak to, že eros, který je přítomen v každé živé buňce tíhne ke sjednocování všech buněk a k integraci menších jednotek v jednotné lidstvo. Pud života nazývá také „pudem lásky“, v případě lásky dochází k identifikaci se životem a růstem a boj lásky proti pudu smrti, pak určuje lidskou existenci.⁸⁴

Na Freudovu teorii o pudu smrti, jako jedna z mála, navázala Melanie Kleinová. Dle Kleinové, se vrozený pud smrti, který se projevuje přáním po sebezničení, uplatňuje od samého počátku života. Dítě se mu brání tak, že matku vnímá jako dvojici špatná matka-dobrá matka, neboli špatný prs-dobrá prs. Matka je v daném okamžiku buď totálně dobrá nebo totálně špatná. Kleinová hovoří o první etapě psychického vývoje jako o „paranoidně-schizoidní pozici“, ve které dítě do zlého prsu mechanismem projekce přemísťuje většinu nenávisti, kterou by jinak cítilo k sobě samému. Proti

⁸² Freud, S.: Budoucnost jedné iluze, s. 48, 49.

⁸³ Říčan, Pavel: Psychologie náboženství a spirituality, s. 154.

⁸⁴ Freud, Sigmund: Mimo princip slasti a jiné práce z let 1920-1924, s. 211-217.

zlému prsu dítě ve fantazii bojuje a odvrací tak část autoagresivity, které se nezbavilo projekcí. Dále se v této fázi objevuje závist kojence, kterou cítí k dobrému prsu, protože přísun slasti není pod jeho kontrolou. Závisti lze uniknout pouze zničením dobrého prsu, což dítě ve své fantazii realizuje. Psychický vývoj postupně překonává paranoidně-schizoidní pozici. Dochází k poznání, že dobrá a zlá matka tvoří jednotu. Toto poznání ovšem vede k další, tedy druhé fázi psychického vývoje, která je Kleinovou nazvána jako „depresivní pozice“. Depresivní úzkost zde vzniká, protože si dítě uvědomuje, že jeho nenávisť ke zlé matce se současně obrací také k milované „dobré matce“. Depresivní úzkost se dle Kleinové stává centrálním rysem lidské existence. Zápas s touto úzkostí je naším celoživotním údělem, jedná se o zápas mezi láskou a nenávisť. Důležité je, aby pudy života, které se od počátku projikují do „dobrého prsu“, převážili nad pudem smrti. Depresivní pozice je sice vývojově vyšší, ale ve chvílích tísně bývá opouštěna ve prospěch paranoidně-schizoidní pozice, která je jednodušší a bezpečnější. Návrat, ulpění nebo nepřekonání této pozice vede k obtížím ve vztazích s druhými lidmi. Postižený má sklon lidi idealizovat nebo naopak demonizovat, podle toho zda je řadí mezi totálně dobré nebo totálně špatné.⁸⁵

4.1.2 Teorie C. G. Junga

Carl Gustav Jung se narodil roku 1875 ve Švýcarsku a zemřel v roce 1961. Byl lékařem, psychoterapeutem a zakladatelem analytické psychologie. Jung se snažil pochopit lidskou psychiku na pozadí světa snů, mytologie a náboženství. Do roku 1912 spolupracoval se Sigmundem Freudem, poté se ale rozešli z důvodu Jungova nesouhlasu s Freudovým materialismem, který se projevoval zejména přílišným zdůrazňováním sexuality jako etiologického faktoru v psychopatologii a její úlohy v lidském životě.⁸⁶ Pro nás bude Jungova psychologie důležitá především z důvodu jeho učení o individuaci, kde dochází ke konfrontaci s archetypem stínu.

C. G. Jung řadí do nevědomí, které hraje v jeho teorii podstatnou roli, obsahy, jež tam byly přesunuty vytěsněním. Tento proces se děje v ranném dětství pod morálním vlivem okolí. V nevědomí ovšem, dle Junga, nejsou jen vytěsněné obsahy, ale také veškerý materiál, který neobsahuje hodnoty prahu vědomí. Dále nevědomí

⁸⁵ Říčan, Pavel: Psychologie náboženství a spirituality, s. 164-167.

⁸⁶ Tamtéž, s. 179.

obsahuje nejen to, co je osobní, ale také to, co je neosobní, kolektivní v podobě zděděných kategorií, tzv. archetypů. Jung tedy rozlišuje nevědomí osobní (individuální) a kolektivní.⁸⁷

Důležitou myšlenkou Jungovy teorie je proces individuace, který „znamená stát se jednotlivcem a – pokud individualitu chápeme jako svou nejnítěnější, poslední a nesrovnatelnou jedinečnost – stát se vlastním bytostným Já.“⁸⁸ Jung říká, že se jedná o psychologický vývojový proces, který činí člověka tím určitým jednotlivcem, kterým už prostě je. Účelem individuace není nic jiného, než osvobodit „bytostné Já z falešných obsahů osoby na jedné straně a ze sugestivní moci nevědomých obsahů na straně druhé“.⁸⁹ Personou myslí to, skrze co se chce člověk jevit jako to či ono, rád se skryje za masku, dá se říci, že hraje určitou společenskou roli. Nevědomé pochody jsou zase ty, které se vzájemně doplňují s pochody vědomými a vytváří celek bytostného Já. Bytostné Já je veličina nadřazená vědomému Já, protože obsahuje vědomou i nevědomou část psyché. Naše představivost nestačí na to abychom si ujasnili, co jsme jako bytostné Já, protože by musela být část schopna pochopit celek. Bytostné Já je tedy veličinou, která je nám nadřazená. Nevědomé pochody obsahují všechny prvky, jež jsou nutné pro autoregulaci celkové psyché. V osobní rovině to jsou ve vědomí neuznané osobní motivy, jež se projevují ve snech nebo jsou to výrazy denních situací, které jsme přehlédli. Čím více si člověk sebezpoznaním a jednáním uvědomuje sebe sama, tím více mizí vrstva osobního nevědomí. Tím vzniká vědomí, které se podílí na širším světě, na objektu. Toto širší vědomí je s objektem, se světem spojená vztahová funkce, která jedince přesazuje do nerozlučitelného společenství se světem. Zápletky vznikající na tomto stupni již se netýkají jen mě, ale také toho druhého.⁹⁰

Celé dětství a mládí je pro Junga dobou vzestupu, rozvoje a boje o dobrou pozici ve společnosti. Mladý člověk opouští dětskou nevědomost a angažuje se ve světě. Na své nitro nemívá dost času, jde především o budování, již zmíněné, osoby. Persona je tedy to, čím se prezentuje svému okolí. Budování osoby probíhá za cenu určitého násilí, jehož se pod tlakem společnosti sami na sobě dopouštíme, abychom se co nejlépe prosadili. Programem druhé poloviny života, pak je individuace, neboli cesta k sobě

⁸⁷ Jung, C.G.: Výbor z dála (3. svazek), s. 13-14.

⁸⁸ Tamtéž, s. 69.

⁸⁹ Tamtéž, s. 71.

⁹⁰ Tamtéž, s. 71 a dále.

samému. Na této cestě dochází ke konfrontaci se čtyřmi archetypy: se stínem, animou, duchovním principem a s bytostným Já. Pro nás bude podstatný archetyp stínu, který je naším „temným bratrem“ či „temnou sestrou“. Je to část naší bytosti, která k nám patří, ale od které se odvracíme, často s odporem. Lidé se obvykle zbavují stínu projekcí a odsuzují jeho projevy, tedy své vlastní, na někom jiném. Jedná-li se o nedostatky, kterých si na sobě nejsme sami vědomi, pak můžeme ke druhému člověku cítit antipatii, aniž bychom věděli proč. Složitost vyrovnání se se stínem je v tom, že nepředstavuje něco jednoznačně zlého, ale pouze něco primitivního a nepřizpůsobeného. Obsahuje také dětinské vlastnosti. Představuje nejen vinu ve smyslu morálním, ale také to, co dlužíme, co jsme nevyužili a vnitřně nezpracovali. Jung tvrdí, že čím méně je stín začleněn a ztělesněn ve vědomém životě, tím je temnější, tím více brzdí rozvoj osobnosti. Archetyp stínu je přítomen i v různých společnostech, do stínu je ukládána negativní energie. Pokud nedojde ke zbavení se stínu, když začne energie přetékat, může docházet k válkám, pogromám, násilnostem vůči menšinám a podobně. Abychom mohli na cestě individuace postoupit dále, je nutné abychom stáhli své projekce stínu.⁹¹

Dále nastupuje archetyp anima, v případě ženy animus. Anima zde reprezentuje pól druhého pohlaví v mužské duši. Učí muže prožívat jako žena, tedy být empatický, projevit slabost, prosit a otevřít se duchovnímu světu. Pokud ovšem dojde k odvrácení od animy, je to zvláště osudné, protože „trvalá ztráta animy znamená ubývání živosti, pružnosti a lidskosti. Vzniká zpravidla brzká rigidita, ne-li zkostratělost, stereotypie, fanatická jednostranost, svéhlavost, lpění na zásadách, nebo naopak: rezignace, únava, ledabylost, nezodpovědnost a konečně dětinské ramollissement (změknutí) s náklonností k alkoholu.“⁹²

4.1.3 Teorie Gordona Allporta

Gordon Willard Allport se narodil roku 1897 a zemřel roku 1967. Vystudoval filosofii, ekonomii a získal doktorát z psychologie na Harwardské univerzitě. Následně na Harwardu také vyučoval a vedl tam první kursy o teoriích osobnosti ve Spojených státech. Velmi přispěl ke studiu osobnosti, sociální psychologie a etiky. Pro naše téma je důležitá jeho vnitřní a vnější religiozita, kterou budeme využívat v psychologické analýze islámských extremistů.

⁹¹ Říčan, Pavel: Psychologie náboženství a spirituality, s. 192-194.

⁹² Jung, C.G.: Výbor z díla (2. svazek), s. 184.

Gordon Allport tedy přichází s dělením religiozity na vnitřní a vnější, dala pak na zralou a nezralou. Našeho tématu se bude týkat religiozita extrinseická (vnější), která slouží k dosahování vlastních cílů, hlavním motivem je tedy osobní zájem. Náboženství slouží k mimonáboženským cílům. Religiozita se zde stává pouze prostředkem pro něco mimonáboženského. Jedinec nemá potřebu integrovat náboženství se způsobem života. Koncentruje se sám na sebe a náboženství využívá pouze v případě potřeby.⁹³ Náboženské prožívání je determinováno především vnějšími vlivy. Takový člověk přijímá víru od svého okolí a nedochází ke zpracování vlastním rozumem, je tedy více náchylný k přijímání předsudků a k „černobílému“ vidění světa. Allport předpokládá, že lidé s neuspořádaným myšlenkovým a citovým světem se nemohou cítit v bezpečí z důvodu této neurčité úzkosti hledají útěchu v určité formě náboženství. Náboženství u tohoto vnějškového typu zmírňuje úzkost a stává se tak účelovým nástrojem.⁹⁴

V opozici proti tomuto typu stojí religiozita intrinseická (vnitřní), která chápe náboženství jako hlavní cíl života. Víra je zde nejvyšší hodnotou a všechny ostatní potřeby jsou v souladu s náboženským přesvědčením.⁹⁵ Ve vztahu k druhým převažuje především vědomí jedinečnosti každého jedince, náboženská přikázání jsou přijímána a uváděna do praxe. Náboženské hodnoty se stávají hlavním motivem pro jednání.

4.1.4 Teorie Ericha Fromma

Erich Fromm se narodil roku 1900 v ortodoxní židovské rodině a zemřel v roce 1980. Studoval na Heidelberské univerzitě filosofii, psychologii a sociologii a získal zde také doktorát. Je velmi ovlivněn teoriemi Freuda a Marxe. S Freudem se později rozchází, ale jeho vliv je ve Frommových teoriích velmi patrný. V psychologické analýze budeme pracovat především s Frommovým dělením náboženství na autoritářská a humanistická, s jeho myšlenkou skupinového narcismu a s jeho teoriemi benigní a konformní agrese.

Podle Ericha Fromma lidé v současném světě předstírají, že jejich život stojí na pevných základech, že skoro nevnímají nejistotu a úzkost, která je neustále pronásleduje. Cítí, že život musí mít nějaký smysl, ale nevědí jaký. Touží po něčem,

⁹³ Allport, G.: The individual and his religion.

⁹⁴ Allport, G. in: Stríženec, M: Súčasná psychológia náboženstva.

⁹⁵ Allport, G.: The individual and his religion.

čemu by se mohli oddat. Někteří nachází odpověď v náboženství, které pro ně není aktem víry, ale útekem před pochybnostmi, strachem a nejistotou, útekem do bezpečí.⁹⁶ Lidskou potřebou je také celistvost, která se projevuje oddaností k určitému cíli, myšlence nebo Bohu. Nejsilnějším pramenem energie v člověku je pak potřeba systému orientace a oddanosti. Odlišnost lidí se projevuje v druzích ideálů, které zastávají. Dle Fromma, neexistuje nikdo, kdo by neměl náboženskou potřebu, potřebu orientačního rámce a předmětu uctívání. Člověk může uctívat cokoli a následky mohou být jak negativní, tak i pozitivní. „Otázka nestojí, náboženství ano nebo ne, ale jaký druh náboženství: takové, které podporuje rozvoj člověka a uvolňuje jeho schopnosti, anebo takové, které jeho schopnosti ochromuje.“⁹⁷ Fromm odpovídá tím, že rozděluje náboženství, tedy systémy orientace a oddanosti, na autoritářské a humanistické.

Autoritářské náboženství je charakteristické uznáním člověka, že jistá vyšší moc řídí jeho osud. Tato síla má právo na poslušnost, respekt a uctívání. Lidé ji uctívají protože je ovládá. Vyšší síla má také právo si uctívání vynucovat a případná neposlušnost je klasifikována jako hřích. Klíčovým prvkem u tohoto typu náboženství je podrobení se síle, která člověka přesahuje. Člověk zde představuje bezmocnou a bezvýznamnou bytost. Díky tomu, že je člověk podřízen autoritě, uniká pocitu osamělosti a dochází k pocitu, že ho ochraňuje mocná síla. Autoritářská náboženství často vytyčují ideály jako je „posmrtný život“, „budoucnost lidstva“, mimo to je pro věc občas nutno obětovat nějaké životy a štěstí lidí. Na druhé straně stojí humanistické náboženství, které se soustřeďuje kolem člověka a jeho sil. Člověk rozvíjí své rozumové schopnosti, aby pochopil sám sebe, druhé a postavení ve vesmíru. Dochází k rozvoji schopnosti milování druhých a sebe sama.⁹⁸ Hlavní čteností se zde stává sebeuskutečnění a hlavním cílem je dosažení co největší síly, nikoli bezmoci.⁹⁹

Islámského extremismu se bezpochyby týká zařazení pod skupinu autoritářského náboženství. Dle Fromma funguje v autoritářských náboženstvích projekční mechanismus, kdy jedna osoba uctívá druhou a připisuje jí všechny své schopnosti a možnosti. To vede například k obdařování tyranů schopnostmi jako je laskavost a moudrost. Člověk vše projikuje do Boha či vůdce a může se k sobě samému dostat taky

⁹⁶ viz. také Gordon Allport a jeho teorie „vnější religiozity“.

⁹⁷ Fromm, Erich: Psychoanalýza a náboženství, s. 36.

⁹⁸ V případě fanatiků, dle G. Holeho, naopak dochází ke ztrátě schopnosti milování druhých.

⁹⁹ Fromm, Erich: Psychoanalýza a náboženství, s. 44-47.

jen přes Boha (vůdce). Člověk je odcizen vlastním schopnostem, je otrocky závislý na Bohu (vůdci), je špatný. Nevěří v sebe sama a bližní, nemá lásku ani rozumové schopnosti.¹⁰⁰

Dle Fromma, člověk často používá myšlení k tomu, aby racianizoval iracionální vášně a ospravedlnil jednání své skupiny. Člověk je tvor stádní, činy jsou určovány pudovými impulsy následovat vůdce. Vždy nás určuje stádo ať je dobré nebo špatné. Jsme, ale také lidské bytosti, které si uvědomují sebe sama, vybaveni rozumem, který je na stádu nezávislý. Fromm v této souvislosti u člověka hovoří o ovčí přirozenosti (stádní) a lidské přirozenosti (schopnost přemýšlet). Kompromisem mezi těmito dvěma přirozenostmi je racionalizace. V tomto procesu musí člověk dosáhnout svobody a nezávislosti, jinak bude přijímat za pravdu to, co chce většina.¹⁰¹

Dále se Erich Fromm zabýval studiem agrese. Dospěl k dělení agrese na biologicky adaptivní benigní agresi, která je reakcí na ohrožení životních zájmů. Je společná zvířatům i lidem, není spontánní a sama se nehromadí, ale je reakcí na určitý podnět a má obranný charakter. Naopak druhý typ agrese, kterou Fromm nazývá biologicky neadaptivní maligní agresi, nepředstavuje žádnou obranu proti ohrožení, objevuje se pouze u člověka a je biologicky škodlivá, protože narušuje sociální struktury. Jejimi hlavními projevy je vražda a krutost, které poskytují potěšení. Maligní agrese není instinktivní, jedná se o čistě lidský potenciál, zakořeněný v podmínkách lidské existence.¹⁰²

Následně Fromm rozlišuje různé typy benigní a maligních agresí. Důležitá je oblast benigní agrese, kde hovoří o agresi v souvislosti se svobodou. Dle Fromma je jedním z nejpodstatnějších ohrožení u člověka ohrožení jeho individuální nebo společenské svobody. Domnívá se, že touha po svobodě je biologickou reakcí lidského organismu. Jako důkaz dokládá to, že „dějiny lidstva jsou ve skutečnosti dějinami zápasů o svobodu, dějinami revolucí, od osvobozovací války Izraelitů proti Egyptanům, od národních povstání proti Římské říši a německých selských vzpour v šestnáctém století až po americkou, francouzskou, německou, ruskou, čínskou, alžírskou a vietnamskou revoluci.“¹⁰³ Protože je svoboda předpokladem rozvoje lidského

¹⁰⁰ Fromm, Erich: Psychoanalýza a náboženství, s. 59.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 66.

¹⁰² Fromm, Erich: Anatomie lidské destruktivity, s. 191.

¹⁰³ Tamtéž, s. 201.

organismu a životním zájmem člověka, ohrožení jeho svobody probouzí obrannou reakci. Fromm však říká, že i když je tato reakce biologicky odůvodnitelná a patří k normálnímu lidskému fungování, faktem zůstává, že zničení něčího života zůstává jeho zničením a je věcí náboženských, politických nebo morálních zásad jedince, zda věří, že je takovýto čin oprávněný i po lidské stránce. Další věcí pak je, že čistě obranná reakce se velice lehko smísí s destruktivitou a se sadistickou touhou ovládat druhé.¹⁰⁴

Dále Fromm hovoří o agresi v souvislosti s narcismem. Tvrdí, že jedním z nejdůležitějších zdrojů obrané agrese je zraněný narcismus. Definuje narcismus jako stav prožívání, kdy člověk zcela reálně prožívá pouze vlastní osobu a vše co k sobě vztahuje, zatímco všechno, co nevytváří část jeho vlastní osoby nebo není předmětem jeho potřeb, není prožíváno plně reálně a je vnímáno jen rozumově, ale bez citů. Narcistický člověk čerpá pocit jistoty ze svého subjektivního přesvědčení o vlastní dokonalosti, ale k této představě nedospívá pomocí skutečného snažení. Drží se své představy o sobě samém, protože ta je základem jeho sebehodnocení a pocitu identity. Je-li ohrožen jeho narcismus, je ohrožen on sám. Pokud je s ním zacházeno neváženě nebo kriticky, pak reaguje prudkým hněvem nebo zuřivostí. Nikdy neodpouští někomu, kdo zranil jeho narcismus a je velmi pomstychtivý. S vysoce vystupňovaným narcismem se často setkáváme u politických vůdců. Narcistický vůdce nevyužívá své charisma jen jako prostředek k politickému úspěchu, potřebuje souhlas ostatních také k zachování vnitřní rovnováhy. Neobyčejně narcistické osoby jsou přímo nuceny se nějak proslavit, protože jinak trpí depresemi nebo dokonce propadají šílenství. V případě skupinového narcismu, kdy je objektem skupina, si může být jednotlivec tohoto narcismu plně vědom a může jej bez zábran projevat. Tvzení, že „můj národ“, „mé náboženství“ je nejúžasnější a nejlepší nežní bláznivě, naopak vyznívá vlastenecky, jako projev pevné víry. Navíc zní toto tvrzení rozumně, protože je sdíleno mnoha členy. Skupinový narcismus podporuje vnitřní soudržnost skupiny a usnadňuje její manipulaci, protože oslovuje narcistické předsudky. Dále je důležitý jako prvek, který dodává členům skupiny uspokojení. Jedná se především o takové členy, kteří nemají jiné důvody cítit hrdost a vážit si sebe sama. Pociťují, že jsou částí té nejúžasnější skupiny lidí na světě. Fromm říká, že charakteristickou vlastností skupinového narcismu je fanatismus. Lidé, jejichž narcismus se upíná k nějaké skupině, jsou stejně citliví jako

¹⁰⁴ Fromm. Erich: Anatomie lidské destruktivity, s. 201-202.

individuální narcisté a zuřivě reagují na každou domnělou urážku adresovanou jejich skupině. V případě konfliktu mezi skupinami, které vzájemně útočí na svůj kolektivní narcismus, propukne na obou stranách nepřátelství. Vlastní skupina se stává obráncem lidské důstojnosti, morálky a práva. Druhé skupině se přiřknou ty nejhorší vlastnosti. Urážka symbolu skupinového narcismu, například osoby vůdce či vyslance vyvolá reakci intenzivní zlosti a agrese, že je ochoten jít za svými vůdci do války.¹⁰⁵

Dalším typem benigní agrese, o kterém Erich Fromm mluví, je komformní agrese, pod kterou řadí různé agresivní činy, kterých se lidé dopouštějí proto, že jim takové jednání někdo předepsal a oni považují za svou povinnost poslouchat rozkazy. Ve všech hierarchicky strukturovaných společnostech je poslušnost nejhluběji zakořeněným rysem. Poslušnost se zde pokládá za ctnost, neposlušnost za hřích.¹⁰⁶

4.1.5 Teorie Güntera Holeho

Günter Hole se narodil roku 1928, vystudoval teologii a medicínu a je specialistou v psychiatrii a psychoterapii. Od roku 1975 až do svého odchodu do důchodu působil jako ředitel Státní Psychiatrické léčebny Weissenau a profesor psychiatrie v Ulmu. Kniha „Fanatismus“, ze které budu čerpat jeho teorii, byla vydána roku 1995. Z jeho teorie, v následné psychologické analýze islámských extremistů, budu využívat myšlenku identifikace s ideou, dělení na esenciálního a indukovaného fanatika, typologii fanatiků, myšlenku autoritativního charakteru a dělení světa podle schématu přítel-nepřítel na dobrý-zlý.

Jedním z podstatných znaků fundamentalistických pozic je, dle G. Holeho, *potřeba bezpečí*, je to jeden z důležitých psychologických kořenů fundamentalistického hnutí. Je realizována pokud dojde k odstranění dalších možností a nejistot o správnosti zvolené cesty. Dalšími znaky tohoto vnitřního postoje jsou *potřeba zakotvení* (uchycení se na spolehlivém fundamentu), *potřeba autority* (podřízení se obsahové předloze dané osobou nebo spisem), *potřeba identifikace* (úplné osobní splynutí s danou ideou), *potřeba dokonalosti* (přání dokonalosti zastávaného postoje), *potřeba jednoduchosti* (jednoznačná a prostá formulace základních principů). Fundamentalismus je z dlouhodobého hlediska psychologickým předstupněm fanatismu. Na náboženském fundamentalismu lze nejlépe znázornit, čím je vyvolána emocionální síla, která přivádí

¹⁰⁵ Fromm, Erich: Anatomie lidské destruktivity, s. 202-206.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 208.

lidi k fundamentalistické identifikaci s určitými pozicemi. Výrazný je zde prvek strachu, nejistoty, neschopnosti orientace, který aktivuje ochotu k ochranné, ale přitom i totální vazbě na fundamentalistické systémy. Typickým u fanatických postojů, je pokus skrytý ve fundamentalistické potřebě jistoty a zakotvení ubránit se nejistotám pomocí tvrdých daností. Tento psychologický postup lze sledovat ve formě nadměrného siláckého vystupování vůči hrozícímu nebezpečí. Hole tvrdí, že absolutní a doslovná jistota o platnosti pozic a dokumentů, tedy také dogmatických tvrzení, o kterou fundamentalista usiluje, ukazuje na nedostatek opravdové důvěry a otevřené, osobní víry. Nelze však tvrdit, že každý člen fundamentalistického směru směru je určen touto vnitřní dynamikou. Člověk, který nepoznal jinou formu víry a ideologie, prožívá svůj postoj jako správný. To platí, jak pro islámské fundamentalisty, tak pro členy křesťanských fundamentalistických skupin.¹⁰⁷

V západoevropském kulturním okruhu se můžeme setkat se dvěma proudy fundamentalistického charakteru. *Křesťanský fundamentalismus* je reakcí na osvícenství a svobodu myšlení se všemi svými následky, je reakcí na zpochybnění dosavadních náboženských pravd. *Islámský fundamentalismus* představuje obranu proti západní nadvládě, kterou doprovází cizí vliv. Cizí pro islám bylo i křesťanství, které si nárokovalo právo na výlučnou platnost. Z hlediska islámu na něm lpí podezření z odpadlictví od monoteismu kvůli nauce o trojjediném Bohu. Rozhodující roli zde stále hraje typická psychická potřeba: *bezpečí, zakotvení a autority*, a tedy strach ze ztráty fundamentu. Hole upozorňuje na to, že základní důvěra se získává v ranném dětství a odráží se v základním pocitu spolehlivosti životních fundamentů. Pro vývoj fanatických tendencí hraje takovýto deficit základní důvěry skrytou roli.¹⁰⁸

Dále se Hole zaměřuje na fanatismus, který lze chápat jako způsob, jakým lidé zacházejí s idejemi, přesvědčením a obsahy víry. Jde zde tedy o způsob zacházení, nikoli o ideu samotnou. Fanatici se s danou ideou identifikují. Fanatické překročení mezí je problémem lidí, kteří v sobě nesou sklon k extrému a nechají se k němu strhnout. Fanatismus se dá rozdělit podle několika kritérií, podrobněji se však zaměříme jen na základní dělení na *esenciální fanatismus* a *indukovaný fanatismus*. Dále lze zmínit například fanatismus *individuální* a *davový*. Podle odlišnosti vnějšího projevu a chování fanatiků lze hovořit o *expanzivním ideovém fanatiku*, *aktivním fanatiku*, *tichém*

¹⁰⁷ Hole, G.: Fanatismus, s. 19-22.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 23 a dále.

introvertním fanatiku, mdlém neurčitým skupinovým fanatiku, konformním závislém řadovém fanatiku a smýšlených formách. Podle obsahového hlediska je pak možné dělení na fanatismus *náboženský, politický, rasový, sportovní, spravedlnosti...* V případě esenciálního fanatismu je podstatné, že fanatický element k jeho osobnostní struktuře podstatně patří, má sklon k fanatickému následování idejí všeho druhu. Indukovaný fanatik se naopak rekrutuje z psychicky průměrně strukturovaných a sociálně přizpůsobených skupin lidí, nechá se však esenciálními fanatiky strhnout. Hlavní roli hraje obvykle sociálně psychologicky důležité téma skupinové ovlivnitelnosti či ideologické svedení člověka. Nyní se podívejme na každý z těchto typů podrobněji, z hlediska psychických pochodů. Esenciální druh fanatismu vzniká z určitých zájmů psyché, které k němu mají sklony. Jedná se o enormní vnitřní dynamiku, člověk je z vlastní vůle veden k fanatickému způsobu prožívání a chování. Jednou z nápadností u fanatika je abnormální intenzita, se kterou sleduje cíle. Jde o uvolnění psychické energie. Sám náboženský původ slova fanatický pro člověka postiženého náboženskou extází, poukazuje na spojení s energetickým prvkem. Stejně tak fanatik pociťuje uchvácení ideou a vírou. Fanatická energie reprezentuje jeden ze znaků podstaty fanatismu. V zásadě se dají rozlišit typické potřeby, které určují z hlubin psychického pozadí fanatické chování, je to *potřeba sebepotvrzení* (podpoření vlastní osoby a jejího postoje), *potřeba absolutní platnosti zastupované ideje a pozice*, *potřeba agresivního prosazení* (případné nasazení mocenských prostředků proti jinak smýšlejícím) a *potřeba konsekvence* (dodržení vlastní linie a odmítání kompromisů). Samozřejmě se mohou přidat i již zmíněné potřeby: jistoty, zakotvení, autority, identifikace, dokonalosti a jednoduchosti patřící k základnímu fundamentalistickému postoji. V takovémto celku, pak vzniká extrémní forma fanatika, jehož strohé schéma zní *přítel-nepřítel*. Všechny tyto potřeby mají původ v hlubinném nitru jednotlivce.

V případě indukovaného fanatismu jsou do víru fanatického myšlení a chování vtaženi nenápadní a přizpůsobení lidé prostřednictvím fanatických osobností a hnutí. Světovým problémem není fanatismus esenciálních fanatiků, tito jedinci by neměli v izolaci žádný vliv, pokud by jejich ideje neoslovily spoustu lidí. U sociálně nenápadných a psychicky průměrných lidí vzniká vlivem aktivity fanatických hnutí sekundárně fanatická spolupráce. Podnětem podlehnutí fanatismu je nutnost změny vyvolaná neuspokojivou osobní nebo sociální situací. Psychologickou roli zde hraje

požadavek poslušnosti jako hodnota, jako požadavek poslušnosti vůči Bohu. V souladu s regresivními tendencemi jednotlivce v davu je osobnostní struktura, která bývá pojmenována jako *autoritativní charakter*. Jedná se o člověka, který na základě výchovy a psychického vývoje důsledně dodržuje ve svém současném rozhodování rannější nebo současné návody odpovídajících autorit (například konkrétních osob, náboženských autorit nebo náboženských institucí)¹⁰⁹.

Lidé, kteří jsou zaujati fanatismem obvykle vyhlásují vysoké hodnoty s ideály. Jsou přesvědčeni, že stojí za velikou věcí. Důležitým prvkem vazby na ideál je dynamika, která vychází z potřeby narcistického doplnění (posílení psyché jednotlivce a vystupňování pocitu sebe sama). Identifikace s ideálem je požadována, když je vnitřně pocíťována neuspokojivá osobní nebo sociální tíseň a pocit nedostatečné vlastní hodnoty. Životní smysl je pak neřízeně fixován na jednu ideu. Tak vzniká ideologie, kterou již nelze sebekriticky ověřovat, protože její ztráta ohrožuje samotnou základnu Já. Narcistické velikášské myšlenky nejlépe aktivuje identifikace s požadavkem "božského". Identifikace s centrálním náboženským pojetím, závislost na tomto zakotvení a strach ze ztráty tohoto fundamentu plodí enormní, prudké emoce. Náboženské rozčilení, které je jejich výrazem si vyžaduje akci a následuje ochotně případné aktéry. Samozřejmě, každé náboženské rozčilení či vzrušení nevyústí do fanatismu a ne každý náboženský fanatismus spočívá na takovém rozčilení.¹¹⁰

Fanatická závaznost ovlivňuje nebo zcela porušuje dosavadní hodnotový svět člověka. Jde o manipulaci dosavadních postojů prostřednictvím nejvyšších individuálních a kolektivních vymožeností na úrovni smýšlení. Fanatické uchopení vlastního hodnotového světa, to je proces, který fanaticům zajistí "čisté svědomí". Ve *svědomí* je zahrnuto všechno to, co se v člověku vytvořilo během jeho individuálního vývoje, tedy etický způsob rozhodování a akceptovaný svět hodnot. Svědomí pak radí a klade nároky svému smýšlení a činům. Dalším důležitým pojmem je *nadjá*, které je výsledkem výchovy a socializace. Nadjá ovšem obsahuje kromě smysluplných norem vychovávající osoby také jejich omezující a tyranické komponenty. Proto je nadjá určitým způsobem nesvobodné, teprve jeho překonání při utváření svědomí připouští svobodnější znovuutváření hodnotové orientace. Z toho vyplývá, že ideologicky snadněji manipulovatelné je nadjá. Napadnutelnější jsou lidé, kteří se ve vývoji

¹⁰⁹ Hole, G.: Fanatismus, s. 37-38.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 46.

nedostali přes nepružné introjekty, tedy předlohy získané výchovou. Nedošlo u nich k vytvoření svědomí a etického vývoje. Jsou tedy stále pod diktátem dřívějších autorit. Tím se dostáváme k fenoménu "autoritativního charakteru". Tito lidé potřebují nějakou autoritu. Podaří-li se tedy vůdci nařídít poslušnost do požadovaného směru dojde ke zmanipulování nadjá. "Na základě takové zkušenosti můžeme vyslovit hypotézu, že psyché člověka nábožensky vycištěného k úplné poslušnosti, nekritické důvěře a bezpodmínečnému následování myšlenek již zjevně nerozlišuje mezi příslušností vůči bohu nebo vůči vůdci. A to musí mít zhoubné důsledky".¹¹¹ Ovšem pod fanatickým nátlakem může povolit i zralé svědomí. Obvykle se podvolí kvůli nadchnutí pro etické ideály. Ohrožení spočívá v nebezpečnosti ideálu samotného. Podstatou napadnutelnosti svědomí je nepostřehnutelná aktivace vlastních velikášských myšlenek, odstranění historicky utrpené potupy či identifikace se svatým. Vlastní bujná fantazie a sliby vůdce pak splývají. Rostoucí fanatický nátlak a fanatická infikovatelnost představují reálnou psychickou sílu.

Z hlediska typologie a psychické dynamiky rozlišuje G. Hole několik fanatických typů¹¹². *Průbojní, expanzivní ideoví fanatici*, kteří jsou posedlí určitou ideou politického nebo náboženského přesvědčení, za kterou bojují a snaží se ji šířit. Podnětem k boji je obvykle víra, že je nutno odklidit z cesty vzpouzející se bezvěrce. Intenzita energie se kterou je cíl prosazován může být vystupňována ještě dalšími vlastnostmi osobnosti, jako je například hyperthymie, což je zvýšená míra popudivosti a aktivity. *Aktivní fanatici, kterým jde o vlastní zájem* vycházejí z osobního zájmu. Výchozím bodem je často osobní urážka nebo ublížení. Postižení lidé se obvykle nemohou přenést přes utrpené a domnělé bezpráví. Dochází k aktivnímu boji například za účelem nastolení spravedlnosti. *Tiší introvertní fanatici z přesvědčení* jsou zaměřeni do sebe. Jsou ovšem závislí na přesvědčení a jsou ho ochotni hájit až do smrti. Nepotřebují následovníky (např. zastánci zdravé výživy). *Mdlí neurčití skupinová fanatici* reprezentují projevy, které dosud nebyly zpracovány. Nemají jasnou představu o zastávaných idejích. Vztah k případným cílům je neurčitý a dále nepromyšlený. Objevuje se tu silná emocionální identifikace se skupinou a ochota k činům. Často mají tendenci k agresii. Jedná se především o přívržence pravicově extrémních uskupení. *Konformní závislí řadová fanatici* se orientují na předem danou linii náboženského,

¹¹¹ Hole, G.: Fanatismus, s. 52.

¹¹² Tamtéž, s. 53 a dále.

politického nebo jiného směru. Mají přizpůsobený postoj a nejsou schopni vlastních myšlenek. Jedná se o formu indukovaného fanatismu se závislostí na autoritách.

Typická pro fanatiky je nekompromisnost názoru a potřeba absolutní platnosti zastávané myšlenky. Fanatik dělí svět podle schématu *přítel-nepřítel* na *dobry/zlý*, následná je poté potřeba vymýcení zla. Dále se zde objevuje sklon k jednoduchosti, který souvisí s potřebou vyloučení rozporuplných faktů. Tento sklon je typický pro fundamentalismus, přičemž se nejedná o problém inteligence, ta je obvykle vysoká. Fanatik se stále cítí v obklopení nepřátel. Velký problém mají fanatici s prožíváním přirozených mezilidských pocitů, nedokážou opravdu milovat, milují myšlenky více než lidi. Oddanost lidem je zde zcela blokována. Chybí jim pružnost na citové úrovni a schopnost empatie, proto nemohou pochopit, jak ostatní lidé jejich fanatickým chováním a jeho následky trpí. U fanatických osobností se také objevuje kompenzace osobního nedostatku, což znamená vnitřní narcistický problém osobnosti. Je zde pocíťován nedostatek pocitu sebe sama, který závisí na deficitu v jádru osobnosti, které se utvářelo prostřednictvím ranných dětských zkušeností. Fanatik si musí vytvořit pocit vlastní dokonalosti, protože je pro něj důležitá nenapadnutelnost jeho cílů, a tím i sebezpotvrzení. V rámci fanatismu dochází k prosazení velké myšlenky pomocí násilí, k realizaci domnělých lidských ideálů a k očištění světa od škodlivě nebo nebezpečně smýšlejících lidí. Platí, že klasický fanatik se považuje za čistého a dobrého, protože to zlé je projektivně delegováno na protější stranu a tam je s ním sváděn boj. Agrese a nenávist patří, dle G. Hole, k elementárním lidským reakcím a sklon k extrémním výbuchům ve spojení s fanatickým extremismem je velmi nebezpečný.¹¹³

Náboženský fanatismus představuje k extrémním projevům nejvíce směřující formu fanatismu. Je zde veliké náboženské zaujetí a oddanost, totalita identifikace v náboženské víře, což se může řadit k nejsilnějším popudům a motivům chování. Náboženství je nositelem tendence k extrému právě ve tvaru dokonalosti a svatosti. V případě islámského extremismu jde o pokus o kulturní a hospodářské odpoutání od bývalých neislámských koloniálních mocností, jedná se o reakci na kolektivní pocit méněcennosti. Dochází zde k hyperkompenzaci utrpěné potupy a zkušenosti nevýznamnosti. Z hlediska náboženství se tu pak objevuje pocit nejvyšší pravdy. "Velmi výrazná právní stránka islámu, spojená se vzájemným pronikáním soukromého

¹¹³ Hole, G.: Fanatismus, s. 65.

a veřejného života, je vhodným podkladem pro fundamentalistickou fixaci a kontrolu a podává též jasné cíle a kritéria čistoty pro fanatické prosazování a výlučnost idejí. Jak nauku, tak chování mohou všichni dobře poznat podle schématu jako správné nebo špatné, dobré nebo zlé, blízké Bohu nebo satanské".¹¹⁴ Legitimním militantním prostředkem boje v islámu je džihád ačkoliv je z teologického hlediska jeho vymezení velmi sporné. Vyhlička, že po smrti v džihádu dosáhnou fanatici přímého vstupu do ráje, hrála pro bojovné nadšení velikou roli.¹¹⁵ Dnešní islámský fanatismus má, dle G. Holeho, tři formy projevu jako *esenciální fanatismus typu tvrdého, náboženství ideového fanatika (Chomejní), Indukovaný davový fanatismus s vysokou mírou nadšení a zaujetí jednotlivce a absolutní poslušnost, Fanatismus konformních skupinových fanatiků nebo řádových fanatiků*. Od těchto projevů je nutno odlišit islámský fundamentalismus, pro který jsou nutné ještě další znaky.¹¹⁶

V případě fundamentalistického postoje se objevuje strach ze ztráty platnosti osobně důležitých pozic. Dochází k boji proti ohrožení společenským vývojem, uvnitř je prožíváno ohrožení vlastní psyché, skrytá pochybnost o zastávané věci a nejistota osobní hodnoty. Skrytá pochybnost o odvrácené straně zastávané věci se zdá pro mnohé nesnesitelná. V tomto bodě se setkává fundamentalistický postoj s fanatických a dochází k obranné reakci neboli hyperkompenzaci. U fundamentalistů je základem psychických pochodů proces kompenzace ve formě fixovaného zajištění pomocí argumentů. Naproti tomu fanatik je hnán silou se sklonem k důslednosti, k aktivně bojovnému a důslednému prosazení, které mu nepovoluje prožívat vlastní vnitřní situaci nedostatku. Z biografí fanatiků je, dle Holeho, zřejmé, že lze často pozorovat kontrast mezi velkolepou fanatickou existencí a neúspěchy a nedostatky v soukromém životě. Ovšem také existují četné biografie o lidech s nepříznivým a nedostatečným sociálním zázemím, které neústí do fanatických postojů. Pokud se však přidají zvýhodňující prvky v osobnosti člověka jako je právě fundamentalistický postoj, může se cesta otevřít tímto směrem. Výchozím bodem fanatismu je identifikace s ideálem. Identifikace s ideálem a hodnotami je součástí zdravého osobnostního a sociálního vývoje. Problém je v tom, že hodnotové normy přebírají charakter ideálních norem. V oblasti výchovy se pak často setkáváme s důsledky nesplnitelných požadavků na smýšlení a chování. Pro některé lidi

¹¹⁴ Hole, G.: Fanatismus, s. 90.

¹¹⁵ Viz. Džihád a koncepce mučednické smrti (1.3.2 Islamistický terorismus).

¹¹⁶ Hole, G.: Fanatismus, s. 90.

je rozpor mezi tím, co je a mělo by být velmi mučivý. Jedná se o lidi se zvláštním citem pro hodnoty, o lidi pod silným tlakem kompenzace nedostatečného pocitu vlastní hodnoty a osobních nedostatků-narcistické podíly osobnosti. Nebezpečím tohoto procesu je destruktivita ideálu, která spočívá v totálním splnění požadavku. To vede buď k rezignaci či depresi nebo k hyperkompenzaci, tedy fanatismu. Obecný vztah mezi fanatismem a fundamentalismem je ten, že "Fundamentalismus klade otázku pravdy, odůvodňuje a požaduje závaznost věci. Fanatismus ji chce prosadit, zavazuje a sleduje absolutní cíl často s brutální důsledností".¹¹⁷

4.2 Psychologická analýza islámských extremistů

Ještě na počátku 80. let panovalo v odborných kruzích přesvědčení, že nejpravděpodobnějším pachatelem je mladý, nezaměstnaný a sociálně frustrovaný mladý muž. Dnes je ovšem možno dojít k závěru, že profil útočníků je velmi pestrý. Motivace útočníků, kteří se odhodlají k nejvyšší oběti je obvykle velice silná, nejčastějšími osobními pohnutkami útočníků je silné vnitřní přesvědčení o obrovské nespravedlnosti a křivdách spáchaných na nich či blízkých osobách, hluboký pocit ponížení a bezmoci pramenící z vlastního postavení. Vedle osobních motivů hněvu a pocitu křivdy je rovněž důležitým faktorem otázka obdivu. V případě sebevraždných útočníků je navíc vnímán vlastní akt sebeobětování jako muslimský akt správného věřícího, po němž bude následovat odchod do ráje. Dalším motivem může být také zvýšení sociálního statutu rodiny po smrti mučedníka, jejíž součástí bývá významná finanční dotace rodiny zesnulého. Při zkoumání profilů sebevraždných atentátníků mnozí experti došli k závěru, že se jedná o vysoce motivované osoby bez zjevných psychických poruch. K tomuto závěru přispělo stanovení profilu útočníků z 11. září 2001. Většina z nich patřila k zámožným rodinám, byli vzdělaní a měli před sebou slibné perspektivy.¹¹⁸

Další důležitou skutečností je to, že jen zřídka se násilí dopouštějí samotáři, proto je důležité zkoumat nejen ustrojení myslí náboženských aktivistů, ale také uvažování skupin. Jako důkaz nám může posloužit skutečnost, že:

¹¹⁷ Hole, G.: Fanatismus, s. 98.

¹¹⁸ Souleimanov, Emil: Terorismus válka proti státu, s. 257-258.

„Když Muhammad Atta a jeho druhové ze sítě al-Káida vstoupili na letištích v Bostonu a Newarku na palubu letounů komerčních aerolinií, které o několik desítek minut později narazily do dvojice mrakodrapů Světového obchodního střediska, což pak mělo za následek pád obou budov, plnili přitom jednu z částí podrobně promyšleného plánu, na němž se podílely tucty spoluspiklenců a jemuž přály úspěch tisíce sympatizantů ve Spojených státech, Evropě, Afghánistánu, Saúdské Arábii a dalších zemích po celém světě.“¹¹⁹

Pachatelé se opírají o společenství a také často o rozsáhlou mezinárodní síť. Dále je zde důležitá mravní opovážlivost, jež pachatelům umožní ospravedlnit a smířit se s brutálními útoky na lidské životy. Mark Juergensmeyer říká, že tyto činy mohou být naplněny jen na základě silného vnitřního přesvědčení, sociálního uznání a oficiálního schválení autoritou, již pachatel přijímá. Jedná se tedy zpravidla o kolektivní rozhodnutí. Dále je pachatelům společný pocit, že společenství, ke kterému se hlásí, je zneuct'ováno a jejich skutky jsou pouze adekvátní reakcí na násilí, jehož obětí jsou oni sami. Někdy se s tímto pocitem ztotožňují i lidé stojící mimo hnutí, například pocit útlaku, který zakoušejí muslimové v Palestině, je považován mnoha lidmi za pochopitelnou reakci na danou situaci.¹²⁰

Světové obchodní středisko a Pentagon, na něž byl 11. září 2001 spáchán letecký útok, za nímž stál Usáma bin Ládín, byly symboly sekulární hospodářské a politické moci, jež se nestaly terčem poprvé. Už dříve docházelo k podobným útokům, které nejspíše vybíral také Usáma bin Ládín, jako byly zasaženy americké úřady v Keni a Tanzanii v srpnu 1998, bombový útok proti americkým kasárnám v Saúdsko Arabském Dahránu roku 1996 a roku 1993, kdy byla pod Světovým obchodním střediskem v New Yorku odpálena dodávka plná výbušnin. Terči se tedy stávaly symboly vojenské, politické a hospodářské moci. Byly zaměřeny také proti znakům sekulárního života, jako jsou obytné domy, autobusy a kavárny. Mark Juergensmeyer si klade otázku proč se tři rozdílné aspekty, jako je náboženské přesvědčení, nenávisť k sekulární společnosti a násilné jednání, kterou pachatelé vládou, v islámských hnutích tak často spojují? Hledání odpovědi na tuto otázku začíná rozhovorem s Mahmúdem Abouhalimou (Abú Halíma). Pro nás bude výpověď tohoto teroristy důležitá z toho důvodu, abychom pochopili jak přemýšlí, proč zdůvodňuje terorismus, čím argumentuje, jakým způsobem

¹¹⁹ Juergensmeyer, Mark: Teror v mysli boží, s. 30.

¹²⁰ Tamtéž, s. 30-31.

ospravedlňuje násilí a v poslední řadě, jak vysvětluje konsolidaci násilí a náboženství v islámu.¹²¹

Mahmúd Abouhalim byl jedním z mužů usvědčených a odsouzených za podíl na bombovém útoku proti Světovému obchodnímu středisku roku 1993. Patřil ke skupině muslimů původem z Egypta, kteří bydleli na předměstích New Yorku. Byli charakterističtí oddaností vizionářské muslimské ideologii, již hlásal vůdce šejch Umar abd ar-Rahmán. Mahmúd Abouhalima byl obviněn, že roku 1990 seděl za volantem taxíku, kterým měl uniknout pachatel atentátu na Meira Kahana, ale nebyl nikdy usvědčen. Jeho vztahy s údajným atentátníkem As-Sajjídem Nosairem byly ovšem jednoznačně prokázány. Abouhalima se údajně přiznal, že se pokoušel nakoupit zbraně, které by jeho skupině umožnily se bránit proti Židovské obranné lize, což byla americká organizace založená právě Kahanem. Muž od kterého se pokusil získat zbraně se jmenoval Wadih el Hage (Wadíh al-Hadždž), což byl muslim původem z Libanonu, jež později pracoval pro Usámu bin Ládina a v září 1998 byl zatčen za příslušnost k síti zapletené do bombových útoků proti úřadům v Keni a Tanzánii. Ovšem kontakty Abouhalima s bin Ládinem zůstávají stále nejasné, známy jsou však jeho styky s šejchem Umarem abd ar-Rahmánem a se skupinou obviněnou z výbuchu ve Světovém obchodním středisku roku 1993. Z téhož zločinu byl usvědčen i sám Abouhalima. Předpokládá se, že za bombovým útokem ve Světovém obchodním centru stála al-Qá'ida, která útočníkům poskytovala finanční pomoc.¹²²

4.2.1 Rozhovor s Mahmúdem Abouhalimou

Mark Juergensmeyer, který provedl osobní rozhovor s Abouhalimou, vedl debatu směrem k otázkám o veřejné roli islámu a k jeho rostoucímu politickému vlivu. Abouhalima se rovněž vyjadřoval k problému terorismu všeobecně i ke konkrétním případům terorismu, včetně bombového útoku proti vládní budově v Oklahoma City.

Abouhalima v souvislosti s, již zmíněným bombovým útokem, prohlásil, že byl skutečně z velice konkrétního důvodu a vedl ke konkrétnímu cíli. Na otázku, jaký cíl podle něho mohli atentátníci sledovat odpověděl, že „chtěli, aby se jejich vzkaz, že

¹²¹ Juergensmeyer, Mark: Teror v mysli boží, s. 87.

¹²² Tamtéž, s. 88.

způsob, jak se nakládá s občany, už nebude tolerován, dostal až k uším vlády.“¹²³ Abouhalima dále považuje samotný pojem terorismu jako velice zmatený. Domnívá se, že jako teroristický útok bývá klasifikováno to, co za teroristické prohlásí média. Následně se táže: „Co třeba vláda Spojených států? Jak ta ospravedlňuje svá bombardování, zabíjení nevinných lidí, přímo či nepřímo, otevřeně nebo potají? Lidé jsou zabíjeni po celém světě: v minulosti, dnes i zítra. Jak říkáte tomu?“¹²⁴ Abouhalima prohlašuje, že se Spojené státy snaží terorizovat národy a přesvědčit je, že nejsou nic a musí následovat jejich vedení. Domnívá se, že mnoho mezinárodního politického řízení může být označeno za formu terorismu. Jako konkrétní příklad uvádí výbuch atomových bomb v Hirošimě a Nagasaki. Abouhalima tedy tvrdí, že výbuch v Oklahoma City byl teroristickou odpovědí na terorismus vlády a je tedy mravně ospravedlnitelný. Jediné, co lidé mohou udělat v odpovědi na velikou nespravedlnost, je právě vyslat vzkaz. Dále zdůraznil, že všechny lidské snahy jsou marné, a atentátníci by neměli očekávat, že jejich činy povedou k okamžitým změnám vládní politiky. Prohlásil také, že opravdová změna není v našich rukou, ale „v rukou Božích“. Abouhalima uvádí, že moderní představitelé islámských zemí, zvláště v Egyptě, souvislost mezi islámem a politickým řádem oslabili, a to pod tlakem Západu a zvláště Spojených států. Mnoho současných politiků jsou, dle Abouhalima, podvodníci, kteří předstírají, že jsou muslimy, ale v praxi sledují světské západní vzory jednání.¹²⁵

Mahmúd Abouhalima byl nábožensky ovlivňován již od dětství. Vyrostl v severním Egyptě blízko Alexandrie. Jednou se zúčastnil muslimského mládežnického tábora, kde se mu dostalo „prvního světla porozumění, co znamená být muslim.“¹²⁶ Později začal studovat na Alexandrijské univerzitě a postupně se aktivně zapojoval do působení muslimských politických hnutí, zvláště pak ilegálního Džamá'at islámíja, které vedl šejch Umar abd ar-Rahmán. Roku 1981 opustil Egypt a odcestoval do Německa. Prezident Egypta Anwar Sadát v té době rozpoutal vlnu zatýkání muslimských aktivistů, ale týden po Abouhalimově odjezdu byl zavražděn stoupenci šejcha Umara abd ar-Rahmána. V té době žil Abouhalima v Mnichově, a když se ho vláda pokusila roku 1982 deportovat, musel najít nějaký způsob, jak v zemi zůstat.

¹²³ Rozhovor s Abouhalimou ze 30. září 1997 (in: Juergensmeyer, M: Teror v mysli boží, s. 91).

¹²⁴ Rozhovor s Abouhalimou ze 30. září 1997 (in: Juergensmeyer, M: Teror v mysli boží, s.91).

¹²⁵ Juergensmeyer, Mark: Teror v mysli boží, s. 91-92.

¹²⁶ Rozhovor s Abouhalimou z 19. srpna 1997 (in: Juergensmeyer, M: Teror v mysli boží, s. 92).

Nakonec to zajistilo narychlo domluvené manželství. V prvních letech pobytu v Německu „žil zkaženým životem: holky, drogy, na co si vzpomenete“. Dodržoval sice vnější povinnosti zbožného muslima, ale skutečný islám opustil.¹²⁷ Po nějaké době ho však tato existence přestala bavit, a tak začal číst znovu Korán a vrátil se k náboženskému životu. Roku 1985 se se svou druhou ženou vydává do Spojených států. Jeho zájem o islám je podporován aktivní muslimskou komunitou v srdci Brooklynu.¹²⁸

Abouhalima prohlašuje, že „islám je milosrdenství“ a vysvětluje, že muslimské náboženství zachraňuje padlé a život člověka naplňuje smyslem. Právě tento smysl potřeboval, když se nechal svést na rozcestí sekulární společnosti. Roku 1988 se zapojuje do muslimského odboje v Afghánistánu. Sloužil totiž jako dobrovolník v brooklynském afghánském středisku pro uprchlíky, a tam se dozvěděl o boji mudžáhidů proti Nadžibulláhově Sověty podporované vládě. Sponzorem střediska byl nejspíš Usáma bin Ládín. Abouhalima v této době tedy odjíždí do Afghánistánu a na otázku, proč kvůli něčemu takovému riskovat život, odpovídá „bylo to mou povinností jako muslima“, dále měl prý pocit, že jeho posláním je „jít tam, kde dochází k utlačování a nespravedlnosti, a bojovat proti nim“.¹²⁹

Po návratu z Afghánistánu se začíná čím dál více angažovat v muslimských politických záležitostech a pomáhá se usadit ve Spojených státech šejchu Umaru abd ar-Rahmánovi. Jeho příchod způsobuje v militantním muslimském společenství New Yorku značný pohyb. Umar abd ar-Rahmán byl slepý islámský učenec, který udržoval těsné styky s Džamá'at islámíja (Islámským sdružením) a byl zapleten do vraždy Anwara Sadáta. Ve Spojených státech se usazuje v malé měsitě zvané As-Salám. Tam kázal proti zlu sekulární společnosti a pomáhal muslimům odpovědět, proč jsou jak na Blízkém východě, tak i ve Spojených státech obětmi utlaku. Amerika se pro něj stala předmětem odsudků, protože napomohla ustavení státu Izrael, který podporuje sekulární egyptskou vládu, a v době války v Perském zálivu poslal své jednotky do Kuvajtu, což je dle šejcha „neislámské“. Šejchovi pozorně naslouchali islámští aktivisté, kteří se do Spojených států přistěhovali z různých blízkovýchodních zemí.¹³⁰

¹²⁷ Rozhovor s Abouhalimou z 19. srpna 1997 (in: Juergensmeyer, M: Teror v mysli boží, s. 93).

¹²⁸ Juergensmeyer, Mark: Teror v mysli boží, s. 93.

¹²⁹ Rozhovor s Abouhalimou z 19. srpna 1997 (in: Juergensmeyer, M: Teror v mysli boží, s. 94).

¹³⁰ Juergensmeyer, Mark: Teror v mysli boží, s. 95.

Juergensmeyer se Abouhalima táže, proč muslimští aktivisté vyhlášují za nepřítel zrovna Spojené státy. Abouhalima dává jasně najevo, že Spojené státy sice prohlašují, že jsou sekulární zemí a k náboženství se staví nestranně, ale „v náboženské politice se stejně angažují“.¹³¹ Americké angažná v náboženské politice, tedy podpora, již poskytuje USA státu Izrael a „nepřátelům islámu“, jako je Mubárakův Egypt není výsledkem křesťanství, ale vlivem americké ideologie sekularismu, jež Abouhalima považuje za postoj náboženský a islámu nepřátelský. Abouhalima míní, že ani po všech útocích muslimských aktivistů Amerika pořád ničemu nerozumí. Na otázku, co tedy ještě pořád chybí, co je to čemu nerozumíme, odpovídá, že „duši“. „Duši náboženství, tu vůbec nechápete“. A pokud ji západní lidé nepochopí, říká Abouhalima, „nikdy nepochopí, kdo jsem“. Prohlásil, že sekulárnímu Západu rozumí, protože jako západní člověk žil po sedmnáct let. „Žil jsem jejich životem, ale oni nikdy nežili tím mým, a proto nikdy nepochopí, jak žiju nebo jak myslím“. Dále řekl, že náboženství je věc, která oživuje celý život a sekularismus nic takového nemá. Sekulární lidé „ti se jen pohybují jako mrtvá těla“.¹³²

4.2.2 Usáma bin Ládín

Usáma bin Ládín se narodil 10. března 1957 v saúdskoarabské Džiddě a zemřel 1. května 2011 v Pákistánu. Pocházel ze zámožné arabské rodiny. Jeho otec Muhammad bin Ládín byl stavebním magnátem s blízkými vztahy k saúdskoarabské královské rodině. Usámovi rodiče se za krátkou dobu po jeho narození rozvedli, nicméně se mu údajně dostávalo té nejlepší péče. Je však nutno poznamenat, že se narodil jako sedmnácté z 52 dětí. Bin Ládínovi se dostalo vzdělání na škole v Džiddě, kde se pravděpodobně poprvé dostal do styku s militantním islámem v podobě učení Muslimského bratrstva. Na své vzdělání navázal studiem univerzity v Džiddě, kde došlo k jeho radikalizaci, protože byl ve styku s profesory, jež měli úzké vazby na Muslimské bratrstvo. Zlom v Bin Ládínově životě nastal se vpádem Sovětského svazu do Afghánistánu. Nejspíš právě kontakt s afghánskými mudžáhidy infiltroval do jeho mysli myšlenku džihádu. Bin Ládín odjel do Afghánistánu a začal bojovat proti okupantům. Poté, co zjistil, že Afghánci nemají potřebnou infrastrukturu, přenesl do Afghánistánu část rodinného podniku. Dále dokázal zajistit transport mudžáhidů z celého světa a

¹³¹ Rozhovor s Abouhalimou z 19. srpna 1997 (in: Juergensmeyer, M: Teror v mysli boží, s. 96).

¹³² Juergensmeyer, Mark: Teror v mysli boží, s. 96-98.

jejich zásobování zbraněmi. Z tohoto důvodu založil organizaci Maktab al-Chadamat, kterou ovšem opustil poté, co se Sověti stáhli z Afghánistánu. Následně byla založena Al-Qá'ida.¹³³ U Bin Ládina se vždy objevovalo protiamerické smýšlení, ale ještě více vzrostlo poté, co se konala válka v Perském zálivu. Došlo totiž k rozmístění amerických vojáků v Saúdské Arábii, jež se dostali na posvátná místa islámu, s čímž bin Ládin zásadně nesouhlasil. Považoval to za okupování země bezvěrci. Kritika bin Ládina směřovala k saúdské královské rodině za to, že umožnila Američanům vstup do země, což vedlo k jeho vyhoštění. Následně se ho ještě zřekla jeho vlastní rodina.¹³⁴

Prvním útokem proti americkým cílům, který nebyl přímo proveden al-Qá'idou, ale měl bin Ládinovu podporu, byl útok skupiny vedené Ramsi Jussufem ve Světovém obchodním centru. Roku 1998 bin Ládin radikálně vystupuje a vyhláší Američanům fatwu ve jménu Světové islámské fronty pro džihád proti Židům a křesťanům. Bin Ládinova al-Qá'ida má také na svědomí atentáty na americké ambasády v Keni a Tanzanii, útok na americkou vojenskou loď U.S.S. Cole, kotvící v jemenském přístavu, dále pak útok 11. září 2001 v New Yorku a Washingtonu. Dále pak útoky v Madridu roku 2004 proti vlakovému systému, útoky v Londýně roku 2005 v londýnských dopravních prostředcích. Z novějších událostí jsou to pak teroristické útoky v Alžíru v roce 2011 a v šiitských čtvrtích Iráku roku 2013.

Dne 1. května 2011 bylo americkým prezidentem Barackem Obamou oznámeno, že byl Bin Ládin zabit týmem zvláštních amerických sil v jeho domě v Abbottábádu v Pákistánu. Američtí představitelé prohlásili, že v souladu s islámskými tradicemi pohřbili Bin Ládina do 24 hodin od smrti, ale že z obavy, aby se z jeho hrobu nestalo poutní místo islámských radikálů, tak učinili do Arabského moře. Smrt Bin Ládina byla potvrzena al-Qá'idou a v prohlášení pohrozila odplatou proti americkým cílům. V prohlášení se uvádí:

*„Zdůrazňujeme, že krev svatého válečného šejka Usámy bin Ládina, Bůh mu žehnej, je svatá nám i všem muslimům a nebude prolita nadarmo. S Boží pomocí zůstaneme kletbou pronásledující Američany a jejich pomocníky, budeme je pronásledovat v jejich zemích i mimo ně. Jejich štěstí se brzy promění ve smutek. Jejich krev se smísí s jejich slzami“.*¹³⁵

¹³³Viz.: 3. Globální džihádismus.

¹³⁴Burke, Jason: Al-Qaeda, s. 44 a dále.

¹³⁵FANTOVÁ, Andrea: Al-Qáida potvrdila smrt Usámy bin Ládina. Smějete se předčasně vzkázala západu, URL:

4.2.3 Způsob ospravedlňování násilí

Islámské učení je v otázce násilí dosti nejednoznačné, příležitostně násilí připouští, přitom ale zdůrazňuje, že hlavním duchovním cílem je nenásilí a mír. Korán dokonce věřícím předepisuje „nevezmeš život, ježž Bůh učinil posvátným“ (6:152) U muslimských aktivistů bylo vysledováno, že ještě než se začnou obhajovat za své násilné jednání, často se z tohoto důvodu vyznávají ze své víry v islámské nenásilí. Šejch Umar Abd ar-Rahmán pronesl, v jednom rozhovoru krátce po výbuchu ve Světovém obchodním středisku roku 1993, že muslim nemůže volat po násilí, ale jediné po lásce, odpuštění a snášenlivosti. Následně však dodal, že pokud se staneme sami obětí agrese, zmocní li se někdo naší země, musíme na útočníka udeřit a agrese konaná na nás musí být zastavena. Dále jsou násilné skutky ospravedlňovány spíše jako výjimka z pravidla, například, že zavražděný byl nepřítelem islámu.¹³⁶ V některých situacích se argumentuje tím, že uplatnění násilí je zcela v souladu s principi islámu, zde se odvolávají na koncept džihádu, o kterém již byla řeč.¹³⁷

Současní náboženští aktivisté hledají spíše tradiční islámské ospravedlnění násilí. Násilné skutky příslušníků Hamás jsou ospravedlňovány poukazem na islámské schválení sebeobrany. Tento koncept je navíc rozšířen tak, aby zahrnoval i obranu lidské důstojnosti a hrdosti.¹³⁸ Schválení užití síly na obranu islámu lze tedy rozšířit tak, aby zahrnovalo i boj proti nespravedlnosti politické nebo sociální. Největší vliv na rozšíření tohoto konceptu boje měl egyptský autor Abd as-Salám Faradž, ve své příručce „Zanedbávaná povinnost“. V této příručce je předložena přesvědčivá argumentace, podle níž je nutné vést válku proti politickým nepřítelům islámu. Tento dokument poskytuje moderním islámským teroristům pevné zakotvení v islámské tradici, tedy v textu Koránu a v hadísech. Egyptský myslitel vyšel z tradice radikálních islámských politických autorů, kterými byli Mauláná Abú'l – A'lá Maudúdí¹³⁹ a Sajjid

<http://zpravy.ihned.cz/svet-usa/c1-51785940-al-kaida-potvrdila-smrt-usamy-bin-ladina-smejete-se-predcasne-vzkazala-zapadu>

¹³⁶ Juergensmeyer, Mark: Teror v mysli boží, s. 109.

¹³⁷ Viz. kapitola 1.3.2-Džihád.

¹³⁸ Z rozhovorů s šejchem Jásínem ze 14. ledna 1989 a doktorem Rantísím z 2. března 1998 (in: Juergensmeyer, M: Teror v mysli boží, s. 111).

¹³⁹ Maudúdí byl zakladatel a ideologický mluvčí pákistánské náboženské strany Džamáat-i-islámí.

Qutb. Myšlenky Maudúdího, Qutba a Faradže kolovaly po celém muslimském světě, kde k jejich šíření přispěly dvě komunikační sítě: univerzity a muslimské duchovenstvo. Průsečíkem těchto sítí je muslimský vzdělávací systém, tedy školy a koleje pod dohledem duchovenstva. Mnozí členové Džamá'at islámíja nebo Hamásu jsou bývalí studenti a vysoce vzdělaní odborníci.¹⁴⁰

4.2.4 Aplikace psychologických teorií na postavu Usámi bin Ládina a Mahmúda Abouhalima

Pro tuto psychologickou analýzu islámských extremistů jsem si vybrala postavu Usámy bin Ládina a Mahmúda Abouhalima. Usáma bin Ládin je jednoznačným reprezentantem al-Qá'idy, ovšem u Mahmúda Abouhalima již to není tak jednoznačné. Jeho spojitost s bin Ládinem nebyla doposud prokázána, ovšem útok v roce 1993 ve Světovém obchodním centru, kterého se účastnil, je pokládán za akci na níž se al-Qá'ida podílela, minimálně finanční podporou. Navíc se domnívám, že není tak jednoznačné kterého teroristu lze zařadit pod záštitu al-Qá'idy a kterého už nikoliv. Jak již bylo zmíněno, al-Qá'ida není uzavřenou organizací, ale je to teroristická síť na globální úrovni, která stála nejenom za výcvikem nejrůznějších mudžáhidů, ale především poskytovala finanční podporu nejrůznějším teroristickým akcím. Tím, že je prokázána finanční podpora al-Qá'idy pro útok na Světové obchodní centrum v roce 1993, budu také Mahmúda Abouhalima pokládat za teroristu al-Qá'idy. Dalším důvodem výběru těchto dvou reprezentantů islámského extremismu je také to, že Usáma bin Ládin představuje vůdčí osobnost, na druhé straně pak Mahmúd Abouhalima znázorňuje osobnost prostého pěšáka. Velikým problémem v případě Usámy bin Ládina je také to, že o jeho dětství a duševním vývoji je známo jen velmi málo a k důslednější psychologické analýze jeho osobnosti bychom potřebovali více informací. To je tedy dalším z důvodů, proč se vedle něj pokouším také o psychologickou analýzu Mahmúda Abouhalima, o kterém je nám k dispozici větší množství informací. Nyní tedy můžeme začít s aplikací psychologických teorií na osobnosti těchto islámských extremistů.

Islámský extremismus představuje obranu proti západní nadvládě (kolonialismu) a sekularismu, který nabourává původní hodnoty muslimské společnosti. Je zde stále více pocíťována potřeba bezpečí, zakotvení a autority, která je spatřována ve víře.

¹⁴⁰ Jeurgensmeyer, Mark: Teror v mysli boží, s. 113.

Usáma bin Ládín však v takovéto situaci bezprostředně nevyrůstal, ale na univerzitě byl ovlivňován působením Muslimských bratří, od kterých nejspíše věděl o útlaku v ostatních muslimských zemích a byl veden silnou náboženskou výchovou. Mahmúd Abouhalima byl také ovlivňován silnou náboženskou výchovou, dále absolvoval muslimský mládežnický tábor, kde dle jeho slov, došlo k prvnímu prozření, co to znamená být muslim. Mimo to chodil na univerzitu, které jak víme sloužili jako komunikační síť k šíření myšlenek Maudúdího, Qutba a Faradža. Dále u něj došlo ke zkušenosti se západním sekularismem, kterému podlehl v letech, kdy žil v Německu. Následně se však navrátil k náboženskému životu a islám chápal jako to, co ho vyvedlo ze zcestí.

To, že lidé spatřovaly potřebu bezpečí a jistoty ve víře či v případě náboženského fundamentalismu v počátcích islámu samotného by nebylo samo o sobě žádným problémem. Bohužel s obsahy víry se dá zacházet různými způsoby. V případě fanatismu již nejde o ideu samotnou, ale o to jakým způsobem s ní lidé zacházejí. V případě bin Ládina je možné předpokládat, že se zcela identifikoval s danou ideou, která mu byla vštěpována pomocí tradiční fundamentalistické výchovy a pomocí Muslimského bratrstva, protože jeho učitelé na univerzitě v Džiddě s nimi udržovali blízké styky, předpokládá se, že právě na škole došlo k jeho radikalizaci. Dále se můžeme domnívat, že v případě bin Ládina se jedná o esenciálního fanatika, k jehož osobnostní struktuře fanatický element patří. Jednou z nápadností u tohoto druhu fanatika je abnormální intenzita, se kterou sleduje cíle, jde zde totiž o uvolnění psychické energie. Tuto domněnku můžeme doložit například tím, že když odjel do hornaté země pod Hindúkušem poté, co začala sovětská invaze do Afghánistánu ihned začal bojovat se zbraní v ruce. Jeho kontakt s afghánskými mudžáhidy v letech 1979-1989 infiltroval do jeho mysli ideu džihádu. Ostatní bohatí saúdští arabové, kteří sem přijeli začali rozdávat peníze, ale on se ihned vrhnul do boje. Identifikace s ideou džihádu dále vedla k tomu, že přenesl část rodinného podniku do Afghánistánu, aby mudžáhidům poskytl potřebnou infrastrukturu, dále přivedl do Afghánistánu příslušníky dalších arabských národů, které vyzbrojil a poskytl jim výcvik. Za deset let se mu podařilo vytvořit dobře organizovanou armádu, která přemohla Sovětský svaz.

Mahmúd Abouhalima se také zcela identifikoval s ideou, která mu byla vštěpována nejspíše na univerzitě a v mládežnickém táboře, dále pak hlavně Umarem

abd Ar-Rahmánem, jež vedl ilegální skupinu Džá'at islámíja, do které se Abouhalima zapojil. Také mohlo sehrát obdobnou roli setkání s mudžáhidy, se kterými bojoval v Afghánistánu. Abouhalima pracuje s ideou, jež zmiňuje také v osobním rozhovoru, který s ním provedl Mark Juergensmeyer, že pokud se špatně nakládá s občany musí se užít násilí, aby to vláda pochopila. V případě těchto slov je ospravedlňováno násilí páchané proti vládní budově v Oklahoma City. Na rozdíl od Usáma bin Ládina lze předpokládat, že Abouhalima reprezentuje indukovaný fanatismus, k jehož osobnostní struktuře fanatický element podstatně nepatří. Abouhalima se nejspíše nechal strhnout přívalem myšlenek, jež mu byly zprostředkovávány po dobu studia a dětství, dále pak především postavou Umara abd Ar-Rahmána, kterému dokonce pomohl dostat se do Spojených států, kde Ar-Rahmán svými myšlenkami pomohl k rekrutaci dalších indukovaných fanaticů. Hlavní roli zde obvykle hraje sociálně psychologicky důležité téma skupinové ovlivnitelnosti. Podnětem podlehnutí fanaticismu byla v případě Abouhalima nutnost změny vyvolaná neuspokojivou sociální situací, což lze doložit již zmíněnou obhajobou násilí v Oklahoma City. Lze se domnívat, že u Abouhalima se vytvořil tzv. autoritativní charakter, kdy na základě výchovy a psychického vývoje dochází k důslednému dodržování rannějších nebo současných návodů odpovídajících autorit, tedy náboženských autorit, konkrétních osob nebo náboženských institucí.

Bin Ládina bychom z hlediska typologie mohli označit jako průbojného, expanzivního ideového fanaticka, který byl posednut ideou náboženského přesvědčení, za kterou bojuje a snaží se ji za každou cenu šířit. Dokonce u něj později došlo k transformaci džihádu (ideje) na globální úroveň, což dokazuje s jakou silou musela být idea prosazována. Dále je u bin Ládina jednoznačné dělení světa podle schématu přítel-nepřítel na dobrý-zlý, což vede k potřebě vymýcení zla, což reprezentují teroristické akce, které zorganizoval.

Muhmúda Abouhalima bychom z tohoto hlediska mohli zařadit do skupiny konformních závislých řadových fanaticů. Tito fanatici se orientují na předem danou linii náboženského směru, mají přizpůsobený postoj a obvykle nejsou schopni vlastních myšlenek. U tohoto typu indukovaného fanaticismu se projevuje závislost na autoritách, v případě Abouhalima by jí mohl být Umar abd Ar-Rahmán.

Dále se u fanatických osobností často objevuje kompenzace osobního nedostatku, tedy jakýsi vnitřní narcistický problém osobnosti. Tento problém pak vede

k potřebě vytvořit si pocit vlastní dokonalosti, protože je pro něj důležitá nenapadnutelnost jeho cílů. Podle Ericha Fromma, ale kompenzace nemohou napravit pocity méněcennosti, což je důvodem fixace na nějakou ideu. Můžeme tedy předpokládat, že se podobný problém vyskytoval i u bin Ládina. Jádro narcistického problému osobnosti obvykle vzniká v ranném dětství. Bin Ládin sice vyrůstal v bohaté, dobře zajištěné rodině, ale je známo, že se narodil jako sedmnácté z 52 dětí, což mohlo hrát v jeho dětství určitou negativní roli, nějaká negativní zkušenost či neadekvátní mateřská péče mohla vést k vybudování komplexu méněcennosti. Další skutečností, která mohla ovlivnit bin Ládina, Mahmúda Abouhalima a mnohé další islámské aktivisty je silná náboženská výchova. V oblasti fundamentalistické výchovy často dochází k důsledkům nesplněných požadavků na smýšlení a chování jedince.

U bin Ládina i Abouhalima lze předpokládat chápání sebe sama jako čistého a dobrého, protože to zlé deleguje na protější stranu, tedy za zlo byli nejprve považováni sovětsí okupanti, v případě Abouhalima nejprve egyptský režim, následně pak Západ a Spojené státy, které jsou nejvýraznějším reprezentantem západní kultury. Další skutečností je to, že všechno zlé, proti čemu je bojováno, je posvěceno samotným Bohem. Je zde velké náboženské zaujetí, totalita identifikace v náboženské víře, což je jeden z nejsilnějších popudů a motivů chování. Násilí je posvěceno samotným Bohem ovšem v tom smyslu, který vykládá Faradžova koncepce džihádu, nikoli tradiční výklady Koránu.

Z hlediska teorie Gordona Allporta můžeme u Usáma bin Ládina a Mahmúda Abouhalima identifikovat extrinsickou (vnější) religiozitu, kde náboženství slouží k mimonáboženským cílům. Náboženské prožívání je u nich determinováno především vnějšími vlivy, tedy univerzity a uskupeními jako bylo Muslimské bratrstvo (u Usáma bin Ládina) a Džá'at islámíja (u Mahmúda Abouhalima), dále pak zkušenostmi s kolonizací proti které bojovali v Afghánistánu a se sekulární společností, podle níž oba po nějakou dobu žili, dokud je nezachránila islámská víra, která je vyvedla ze špatné cesty. U Usáma bin Ládina a Mahmúda Abouhalima došlo k přijímání víry od svého okolí a nedošlo ke zpracování vlastním rozumem, což vedlo k tomu, že byli více náchylní k přijímání předsudků a k „černobílému“ vidění světa. Vzhledem k tomu, že je u nich absence uspořádaného myšlenkového a citového světa nemohou se cítit

v bezpečí, a tak hledají útěchu v určité formě náboženství, které zmírňuje úzkost a stává se tak účelovým nástrojem.

Erich Fromm přichází s dělením náboženství na autoritářská a humanistická. Abouhalima a bin Ládín jsou reprezentanty autoritářského náboženství. Toto náboženství znamená uznání, že jistá vyšší moc řídí jejich osud. Tato síla vyžaduje poslušnost, respekt a uctívání. Pokud je tato síla neuposlechnuta je kvalifikována jako hřích. Autoritářské náboženství často vytyčuje ideály jako je „posmrtný život“ a pro věc je často nutno obětovat nějaké životy. V případě islámského extremismu jde obvykle o ideál nastolení „světové islámské říše“. Al-Qá'ida založená bin Ládinem a Azzamem proslula sebevražednými atentáty, které pracují právě s myšlenkou posmrtného života¹⁴¹. Nutnost obětovat pro „dobro věci“ nějaké životy lze doložit deklarací al-Qá'idy, která obsahuje závazek, že povinností každého muslima je zabít Američany a jejich spojence kdekoli na světě. Další znak autoritářského náboženství, kterým je podřízenost Bohu a bezvýznamnost bytosti, můžeme doložit Abouhalimovým výrokem, že všechny lidské snahy jsou marné a atentátníci by neměli očekávat, že jejich činy povedou k okamžitým změnám vládní politiky, protože opravdová změna není v našich rukou, ale „v rukou Božích“. Ovšem tento výrok je dosti zvláštní především proto, že islámští extremisté obvykle právě naopak chtějí vzít vše do vlastních rukou, kdyby se domnívali, že je vše „v rukou Božích“ proč by se iniciativy ujímali sami. Lze tedy předpokládat, že Abouhalima je zde osobností pěšáka, který pouze opakuje fráze, které již někde slyšel, ačkoli by pak vůbec dávalo smysl, proč se účastnil útoků na Světové obchodní centrum, pokud tedy, jak sám říká, je vše „v rukou Božích“. Dále se můžeme domnívat, že u bin Ládira a Abouhalima nejspíše dochází k racionalizaci iracionálních jednání, aby ospravedlnili své činy a činy skupiny. K tomuto ospravedlňování jim velice pomáhají nejrůznější materiály sepsané Faradžem, Qutbem a Maudúdí. ¹⁴²

Dále u těchto dvou islámských extremistů můžeme, dle Fromma, identifikovat benigní agresi v souvislosti se svobodou. Jedním z největších ohrožení u člověka je ohrožení jeho individuální a společenské svobody, tato ohrožení následně probouzí obrannou reakci. Tento typ agrese s islámským extremismem bezprostředně souvisí, protože islámský extremismus představuje obranu proti západní nadvládě a

¹⁴¹ Viz.: 1.3.2 Novodobý terorismus na muslimském Blízkém východě (koncepte mučednické smrti).

¹⁴² Viz.: 4.2.3 Způsob ospravedlňování násilí.

sekularismu. Navíc pokud islámští extremisté, jak již víme, mají dostatek materiálu ospravedlňujícího násilí a jsou s ním konfrontováni již od mládí, nemají důvod tuto obrannou reakci nějak korigovat, ještě když je praktikována i ostatními členy skupiny.

V případě extremistických skupin se často projevuje skupinový narcismus. Členové vyznávají, že jsou součástí „nejlepšího a nejpravdivějšího náboženství“ a toto prohlášení je chápáno jako projev pevné víry. Dle Fromma je právě fanatismus charakteristickou vlastností skupinového narcismu. Členové těchto skupin zuřivě reagují na každou domnělou urážku. V případě konfliktu s jinou skupinou (např. západní společností) jsou jí přiřknuty ty nejhorší vlastnosti. Pokud dojde k urážce symbolu skupinového narcismu, vyvolá to intenzivní zlost a agresi.

Fromm také hovoří o konformní agresi, které se lidé dopouštějí proto, že jim takové jednání někdo předepsal a oni považují za svou povinnost poslouchat rozkazy. Zde bychom opět mohli zmínit deklaraci al-Qá'idy, která dává za „povinnost každého muslima“ zabít Američany a jejich spojence po celém světě. Dále pak Abouhalimovo vyjádření se, že odjel bojovat do Afghánistánu, protože to „bylo jeho povinností jako muslima“. Lze předpokládat, že stejným způsobem by se vyjádřil i ke své účasti na teroristickém útoku v roce 1993.

Dle Freudovy teorie se mohly vytvořit u bin Ládina a Abouhalima tzv. obranné mechanismy, jimiž se Ego bránilo uvědomnění myšlenek a citů, jež jsou pro člověka zahanbující. To mohlo vést k vytvoření mechanismu projekce, jímž se bránili uvědomnění nenávistných myšlenek tím, že je promítli do druhého člověka, respektive společnosti, obvykle do takové, kterou sami vnímali jako ohrožující. V případě islámských extremistických skupin tato projekce nabyla kolektivní formy a vedla k nenávisti západní společnosti a všech vlád, které byly ochotny s ní spolupracovat.

Také by se u těchto extremistů mohla uplatňovat Freudova myšlenka o pudu smrti. V jejich případě by byl tento pud namířen navenek a měl by tendenci ničit jiné organismy. Agresivita by z hlediska této teorie nebyla reakcí na podráždění, ale trvale působící silou zakořeněnou v lidském nitru. Více tuto teorii rozpracovala Melanie Kleinová. Dítě dle Kleinové totiž kvůli působení pudu smrti vnímá matku jako dvojici dobrá matka-špatná matka. Kleinová toto období psychického vývoje nazývá „paranoidně-schizoidní pozicí“. V tomto období je mechanismem projekce přemístována všechna zlost do zlé matky. Dále dítě ve své fantazii ničí dobrou matku,

protoži ji závidí, že může korigovat přisun slasti. Podmínkou překonání tohoto stádia je poznání, že dobrá a zlá matka tvoří jednotu. U bin Ládina a Mahmúda Abouhalima lze předpokládat, že k překonání této pozice nedošlo nebo že se do ní z nějakého důvodu opět navrátili. To vedlo k tomu, že měli tendence k idealizaci nebo naopak démonizaci lidí, podle toho zda byli chápáni jako totálně dobří nebo špatní.

C.G. Jung hovoří o tom, že na cestě druhé poloviny života dochází k individuaci, tedy cestě k sobě samému. V průběhu této cesty dochází ke konfrontaci s archetypem stínu. Zde můžeme předpokládat, že u bin Ládina a Abouhalima nedošlo ke stažení jejich projekcí stínu. Je pravděpodobné, že u nich došlo k projekci vlastního stínu, jehož projevy sami odsuzují, do západní společnosti. Stín u nich byl nejspíš málo ztělesněn ve vědomém životě, což vedlo k jeho temnosti, tedy ještě větší nenávisti k objektu, jež se stal předmětem projekce. V teroristických organizacích, stejně tak jako v různých společnostech, je vždy nutno identifikovat nějaký stín, do kterého bude možno ukládat negativní energii, jde tedy o jednoznačné stanovení nepřítele, do kterého je projikováno to nejhorší. V případě al-Qá'idy je tímto nepřítelem Amerika, Izrael a vše, co s nimi nějakým způsobem souvisí. Dále dochází na cestě individuace ke konfrontaci s archetypem animy, která reprezentuje druhé pohlaví v mužské duši. Je možné, že u islámských extremistů došlo k odvrácení od animy, což vedlo ke ztrátě lidskosti, lpění na zásadách a fanatické jednostrannosti.

Dále můžeme identifikovat, že bin Ládin i Abouhalima pracují s mechanismem morálního uvolnění.¹⁴³ V jejich případě se uplatňuje především vhodné porovnání. U Abouhalima to lze doložit tím, že bombové útoky páchané teroristy přirovnává k výbuchu atomových bomb v Hirošimě a Nagasaki. Tvrdí, že bombové útoky jsou teroristickou odpovědí na terorismus americké vlády a jsou tedy mravně ospravedlnitelné. U bin Ládina se zase často objevují prohlášení, že čísla zavražděných ze strany Spojených států jsou vyšší než ta způsobená al-Qá'idou.

¹⁴³ Bandura, Albert: Mechanism of moral disengagement in: Walter Reich (ed.): Origins of terrorism, s.163.

Závěr

V této práci jsme tedy dospěli k závěru, že islámský extremismus představuje obranu proti západnímu kolonialismu a sekularismu, jež způsobily nabourání původních hodnot muslimské společnosti. Tato skutečnost vyvolala u muslimských obyvatel pocitování potřeby bezpečí, zakotvení a autority, což bylo spatřováno ve víře. Ovšem v případě islámských extrémistů je tato víra zneužívána k mimonáboženských účelům, je jí ospravedlňováno veškeré násilí, kterého se dopouštějí na každém, kdo je jimi či jejich autoritou označen za bezbožného muslima či nepřítele islámu.

Z psychologického hlediska tato práce dospěla k závěru, že islámský extremismus představuje velmi komplexní problém. Psychologických faktorů se zde vyskytuje celá řada a neexistuje jednotné řešení. Pomocí psychologických teorií se mi podařilo rozebrat určité prvky, které mohly hrát, v případě osobností jednotlivých islámských extrémistů, určitou roli. Nicméně dospěla jsem k názoru, že problém osobnosti teroristy nelze vysvětlit jednou psychologickou teorií.

Pokud bychom přeci jenom chtěli vysvětlit problém islámského extremismu z psychologické perspektivy zcela obecně, nejlépe by se nám zde vyjímal asi koncept C. G. Junga s jeho projekcí stínu, či původní Freudův mechanismus projekce. Lze předpokládat, že islámští extrémisté identifikovali jako stín, právě západní společnost, která vlivem kolonizace a sekularizace způsobila nabourání tradičních hodnot muslimské společnosti. Do tohoto stínu, pak byla mechanismem projekce ukládána negativní energie. To způsobilo vidění celé západní společnosti, především pak Ameriky a Izraele, jako jednoznačnou hrozbu a nepřítele, který musí být neprodleně zničen. Ovšem tato teorie pojímá problém islámského extremismu pouze povrchově, protože v osobnosti každého z extrémistů působí ještě jiné další psychologické síly, které je třeba zkoumat. Navíc je aplikovatelná pouze na teroristické útoky, které byly páchané na Západě, nikoli v muslimských zemích.

Také bychom se mohli pokusit vysvětlit problém islámského extremismu pomocí psychologie Güntera Holeho. Zde bychom využili jeho teorii o pocitu kolektivní méněcennosti vyvolané zkušeností s neislámskou koloniální nadvládou a následnou hyperkompenzací, dále pak jeho myšlenku esenciálního a indukovaného fanatika. Kolektivní méněcennost, jež vznikla v islámských zemích, vede k pokusu o kulturní a hospodářské odpoutání se od bývalých neislámských koloniálních mocností.

V takovémto společenském celku, pak musí nutně dojít k hyperkompenzaci utrpělé potupy a zkušenosti nevýznamnosti, jež byla vyvolána nejen cizí koloniální nadvládou, ale také potlačováním náboženství či národního jazyka. Tuto hyperkompenzaci představuje v případě islámských extremistů určitá skupinová myšlenka, jež podněcuje pod záštitou islámu, k násilným teroristickým akcím. Islám je zde zneužíván k mimonáboženským cílům, z hlediska psychologie Gordona Allporta bychom mohli mluvit o vnější religiozitě islámských extremistů. Již zmíněná skupinová myšlenka by ovšem neměla šanci na úspěch bez nějaké vůdčí postavy, kterou daná myšlenka nadchne a následně ji prosadí. Právě v tomto případě můžeme hovořit o esenciálním fanaticovi, k jehož osobnostní struktuře fanatický element podstatně patří. Takovýto člověk má sklon k fanatickému následování idejí všeho druhu a objevuje se u něj abnormální intenzita, se kterou sleduje cíle. Dochází u něj k totální uchvácenosti ideou, jež za každou cenu musí prosadit. Mluvíme zde o extrémní formě fanatika, jehož schéma zní přítel-nepřítel. Právě tato fanatická osobnost či hnutí, pak je schopna do tohoto fanatického myšlení a chování vtáhnout nenápadné a sociálně přizpůsobené jedince. Tito vtažení jedinci pak reprezentují indukované fanaticky, bez nichž by esenciální fanatic neměl žádný vliv a islámský extremismus by nepředstavoval světový problém. Samozřejmě je zde velice důležité téma dané myšlenky. V případě islámského extremismu dochází k identifikaci této myšlenky s náboženstvím, jež se stává nejsilnějším motivem a popudem lidského chování z důvodu posvěcenosti dané věci. Islámští extremisté, pak vedou válku za „svatou věc“, protože je to jejich povinností jako „muslimů“. V případě této teorie je ovšem islámský extremismus analyzován opět jen povrchově, abychom ho mohli prozkoumat hlouběji je obvykle potřeba kombinování jednotlivých psychologických teorií.

V této práci jsem tedy stanovila definici islámského extremismu, popsala jsem v jakých podobách se vyskytuje a pojednala jsem o psychologických teoriích týkajících se tohoto tématu, přičemž jsem dospěla k závěru, že neexistuje jednotná psychologická teorie, která by byla schopna takto komplexní problém, jakým je islámský extremismus, vysvětlit. Tím si myslím byl splněn vytyčený cíl mé práce.

Použitá literatura:

Primární:

KORÁN, přeložil Ivan Hrbek, 2. vydání, Praha: Odeon, 1991

ROZHOVORY S MAHMÚDEM ABOUHALIMOU: Federální věznice v Lompocu, stát Kalifornie, 19. srpna a 30. září [in: Juergensmeyer, Mark: Teror v mysli boží: globální vzestup náboženského násilí, s. 88-98, Brno: centrum pro studium demokracie a kultury 2007]

USÁMA BIN LÁDIN: Jihad Against Jewst and Crusaders, FAS-Federation of American Scienticts[online], 23. února 1998, URL:

<http://www.fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm> a v originálním vydání URL: <http://web.archive.org/web/20040206223309/www.library.cornell.edu/colldev/mideast/fatw2.htm>

USÁMA BIN LÁDIN: Declaration of jihad against the US, Terrorismfiles [online], 23. srpna 1996, URL:

http://www.terrorismfiles.org/individuals/declaration_of_jihad1.html

Sekundární:

Psychologická, historická a religionistická literatura:

ALLPORT, Gordon W.: The Individual and His Religion, 1. vydání, Macmillan, New York 1950

BERGEN, Peter L.: Svatá válka: autentické svědectví o tajemném světě Usámy bin Ládina, 1. vydání, Praha: Cesty, 2002

BÍLKOVÁ, Veronika: Islám a terorismus na Blízkém východě, časopis Mezinárodní vztahy 3/2002, s. 27-44

BURKE, Jason: Al-Qaeda. The true story of radical islam, 1. vydání, Penquin books ltd, London 2004

DANCIS, Štefan: Extremismus, 1. vydání, Praha: Triton 2003

FRIELINGSDORF, Karl: Falešné představy o Bohu, 1. vydání, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1995

FREUD, Sigmund: Masová psychologie a analýza Já, 1. vydání, Archa 1996

FREUD, Sigmund: Mimo princip stasti a jiné práce z let 1920-1924, 1. vydání, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 1999

FREUD, Sigmund: Nespokojenost v kultuře (esej: Budoucnost jedné iluze), 1. vydání, Praha: Hynek 1998

FROMM, Erich: Psychoanalýza a náboženství, 1. vydání, Praha: Aurora 2003

FROMM, Erich: Anatomie lidské destruktivity, 1. vydání, Praha: Aurora 2007

HOLE, Günter: Fanatismus, 1. vydání, Praha: Portál 1998

HOLM, Niels G.: Úvod do psychologie náboženství, 1. vydání, Praha: Portál 1998

HOURANI, Albert: Dějiny arabského světa, 1. vydání, Praha: nakladatelství Lidové noviny 2010

HÜBSCH, Hadayatullah: Fanatičtí bojovníci ve jménu Alláha: Kořeny islámského teroru, 1. vydání, Praha: Naše vojsko 2002

ENCYKLOPEDIIE Světový terorismus, 1. české vydání., Praha: Svojtka, 2001.

CHARVÁT, Jan: Současný politický extremismus a radikalismus, 1. vydání, Praha: Portál 2007

JUERGENSEMEYER, Mark: Teror v mysli boží: globální vzestup náboženského násilí, Brno: centrum pro studium demokracie a kultury 2007

JUNG, C. G.: Výbor z díla (2. svazek)- archetypy a nevědomí, 1. vydání, Brno: nakladatelství Tomáše Janečka, 1997

JUNG, C. G.: Výbor z díla (3. svazek)- osobnost a přenos, 1. vydání, Brno: nakladatelství Tomáše Janečka, 2000

KEPEL, Gilles: Boží pomsta, 1. vydání, Brno: Atlantis 1996

KROPÁČEK, Luboš: Duchovní cesty islámu, 4. vydání, Praha: Vyšehrad 2006

KROPÁČEK, Luboš: Islám a západ: Historická paměť a současná krize, 1. vydání, Praha: Vyšehrad 2002

KROPÁČEK, Luboš: Islámský fundamentalismus, 1. vydání, Praha: Vyšehrad 1996

MACHÁLEK, Vít: Interdisciplinary approach to islamic extremism, in: Pantheon 2009, roč.4, č.4, s. 127-138

MENDEL, Miloš: S puškou a Koránem: pojmy a argumenty soudobého islámského fundamentalismu, 1. vydání, Praha: Orientální ústav Akademie věd České republiky 2008

MENDEL, Miloš: Džihád: islámské koncepce šíření víry, 2. rozšířené vydání, Brno: Atlantis 2010

MENDEL, Miloš: Islámská výzva, 1. vydání, Brno: Atlantis 1994

REICH, Walter (ed.): Origins of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind. Washington: The Woodrow Wilson Center Press, 1998.

ŘÍČAN, Pavel: Psychologie náboženství a spirituality, 1. vydání, Praha: Portál 2007

SOULEIMANOV, Emil a kol.: Terorismus válka proti státu, 1. vydání, Praha: Eurolex Bohemia As. 2006

STRÍŽENEC, M: Religiozita, Spiritualita a osobnosť, Bratislava: Ustav extperimentálnej psychológie 2006

STRÍŽENEC, M: Súčasná psychológia náboženstva, Bratislava: Milan Štefanko-IRIS, 2001

ZÁHOŘÍK, Jan: Severovýchodní Súdán: „Zapomenutý konflikt“ v širší perspektivě, časopis Mezinárodní vztahy 3/2008, s. 47-63

ZEMAN, Jan: Terorismus: Historicko-psychologická studie, 1. vydání, Praha: Triton 2002

Zprávy z internetu:

BUSH, George: State of the Union Adress, 2002, URL:

<http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html>

ČESKÁ TELEVIZE /ČT 24 : Režim aťatolláha Chomejního zadržoval americká

rukojmí 444 dní, 4. listopadu 2009, URL: [http://www.ceskatelevize.cz/ct24/svet/34614-](http://www.ceskatelevize.cz/ct24/svet/34614-rezim-ajatollaha-chomejniho-zadrzoval-americka-rukojmi-444-dni/)

[rezim-ajatollaha-chomejniho-zadrzoval-americka-rukojmi-444-dni/](http://www.ceskatelevize.cz/ct24/svet/34614-rezim-ajatollaha-chomejniho-zadrzoval-americka-rukojmi-444-dni/)

FANTOVÁ, Andrea: Al-Qáida potvrdila smrt Usámy bin Ládina. Smějete se předčasně vzkázala západu, IHNED.CZ, 6. května 2011, URL:

<http://zpravy.ihned.cz/svet-usa/c1-51785940-al-kaida-potvrdila-smrt-usamy-bin-ladina-smejete-se-predcasne-vzkazala-zapadu>

KRYZÁNEK, Ladislav: IDNES.CZ, 18. září 2001, URL:

http://zpravy.idnes.cz/z-playboye-teroristou-cislo-1-d2i-zahranicni.aspx?c=A010918_144232_zahranicni_jan

POHANKA V., KOUBEK D.: Al-Qáida potvrdila smrt Usámy bin Ládina. Slibuje pomstu, ROZHLAS.CZ, 6. května 2011, URL:

http://www.rozhlas.cz/zpravy/blizkyvychod/_zprava/889531

