

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Bakalářská práce

ZÁKLADY IDEOLOGIE AL-QÁČIDY

Dagmar Nováková

Plzeň

2013

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra blízkovýchodních studií

Studijní program Mezinárodní teritoriální studia

Studijní obor Blízkovýchodní studia

Bakalářská práce

ZÁKLADY IDEOLOGIE AL-QÁČIDY

Dagmar Nováková

Vedoucí práce:

Mgr. Daniel Křížek Ph.D.

Katedra blízkovýchodních studií

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2013

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracovala samostatně s použitím uvedené literatury a zdrojů informací.

Plzeň, duben 2013

.....

Poděkování

Ráda bych poděkovala svému vedoucímu práce Mgr. Danielovi Křížkovi Ph.D. za cenné připomínky a odborné rady, kterými mi dopomohl k vytvoření bakalářské práce.

Zároveň děkuji svým nejbližším za psychickou podporu.

V Plzni dne 10. 4. 2013

Obsah

1 ÚVOD.....	7
2 METODIKA A POJMOSLOVÍ.....	9
2.1 Vymezení pojmů.....	11
2.1.1 Fundamentalismus, islámský fundamentalismus, islamismus, radikalismus a <i>džihádismus</i>	11
2.1.2 <i>Al-Qá'ida</i> jako dvojitá řečnická figura.....	15
2.2 Čím se islamisté vyznačují?.....	15
2.3 Otázka přímé konfrontace.....	16
2.4 Odlišné přístupy islamistických hnutí a jejich ideologické tříštění....	17
3 VZESTUP ISLAMISMU.....	19
3.1 „Boj o srdce a mysl lidu“ v Egyptě 20. století.....	22
3.1.1 Sajjid Qutb, Sajjid Abú A'lá Mawdúdí a „Moderní <i>džáhilje</i> “.....	25
3.1.2 <i>Ma'álim fí-t-taríq</i> aneb Milníky na cestě.....	28
3.2 Ajman Zawáhirí: muž se snahou vytvořit „Qutbův předvoj“.....	31
3.2.1 Saúdská Arábie a Afghánistán: Zawáhirího rozhodnutí po roce 1984 vedoucí k setkání a spolupráci s Usáma bin Ládinem.....	36
3.2.2 „Jezdci pod zástavou Prorokovou“.....	39

3.3	Prostředí Saúdské Arábie a Afghánistánu.....	45
3.3.1	Teoretik a teolog <i>džihádu</i> Abdulláh Júsuf Azzám.....	47
3.3.2	„Obrana muslimských zemí“ a „Připoj se ke karavaně“.....	49
3.3.3	Usáma bin Ládín a formování jeho myšlení.....	52
3.3.4	Afghánistán: komunismus a Sovětská invaze roku 1979.....	56
4	ESCHATOLOGICKÁ GLOBÁLNÍ PERSPEKTIVA, TAFKÍR A KONCEPCE „AL-WALÁ^C WA-L-BARÁ^C“.....	60
5	ZÁVĚR.....	64
6	SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ.....	67
7	RESUMÉ.....	69

1 ÚVOD

Pohledy na ideologickou genezi dnes nejznámější sunnitské islamistické militantní organizace, vzniklé koncem osmdesátých let dvacátého století v Afghánistánu, mohou být zcela odlišné než na její následující vývoj a působení v poslední dekádě. Zjednodušeně řečeno, zrod hnutí dnes známého pod jménem *Al-Qá'ida*, vzešel z reakce na významnou událost studené války, probíhající mezi lety 1979-1989. Proti sobě zde stáli afghánští komunisté, podporovaní Sovětským svazem a muslimové z různých koutů Blízkého východu, bojující „pod praporem islámu“. Tato událost zavedla zformování protisovětských táborů a skupin *mudžáhidů*, na základě kterých později vznikla méně či více spolupracující hnutí. Z jednoho z nich, *Maktab al-Chidamát* (MAK), byla roku 1988 zformována vágní organizace *Al-Qá'ida*. Důvody a příčiny založení se mohou zdát jasné - za účelem defenzivní obrany země. To však nelze říci o vývoji strategie a soustavě myšlenek, teorií a názorů, které předcházely vzniku a dále doprovázely existenci hnutí v jeho první fázi.

Kořeny *Al-Qá'idy* je nutné hledat daleko hlouběji a na zcela jiných místech, než je Afghánistán. Desetileté trvání tohoto středoasijského konfliktu významně přispělo k nárůstu radikálního islamismu dnešní podoby. I přes skutečnost, že válka v Afghánistánu poskytla ideální půdu pro založení *džihádistických* hnutí, je důležité zdůraznit zvýšení islamistických ambic již v několika minulých dekádách. Zejména pak úlohu Egypta a Saúdské Arábie, jež byla prvním myšlenkově formujícím prostředím jednoho ze zakladatelů *Al-Qá'idy* - Usámy bin Ládina.

Konzervativní *wahhábistické* prostředí sedmdesátých let, otřesené dynamikou dění tehdejší doby, hostilo o dekádu později také Abdulláha Azzáma a Ajmana Zawáhirího. Spolu s Pákistánem, byla Saúdská Arábie přestupní stanicí do Afghánistánu.

Jako hnojivo pro utváření prvních islamistických skupin působily události v Egyptě druhé poloviny dvacátého století. V jeho prostředí hrály islámské radikální aktivity po dlouhou dobu vůdčí roli v odboji proti režimu. Při diskusi o nárůstu islamistických snah dané doby a následné radikalizaci již existujících hnutí tohoto typu, se práce zaměřuje na egyptské radikálně islamistické snahy dvou hnutí. Konkrétně se jedná o organizaci *Islámský džihád*, ve kterém se později odrazilo přesvědčení a byly využity myšlenky a principy soustředící se v osobě Ajmana Zawáhirího a o radikálnější hnutí *Gamá'a Islámíja*, se kterým se *Egyptský Islámský džihád* potýkal a občasně

spolupracoval. Pro poskytnutí kompletního vývoje ideologické scény bude po nejdůležitějších osobách islámského revivalismu, prostřednictvím osoby Hasana al-Banná, nahlédnuto i na *Asociaci muslimských bratří*. Organizaci, která uvedla do světa islamismu všechny představitele, o kterých práce pojednává.

V rukou ambiciózních osob odboje proti domácím politickým režimům se vyvíjely myšlenky týkající se „správné podoby“ odezvy na represe a násilí, které po většinu dvacátého století islamisté zakoušeli. S ohledem na tyto události se práce zabývá vývojem ideologie konkrétních osob, které byly jejich svědky. Zaznamenává jejich příspěvek k utváření myšlenkové soustavy, strategie, struktury a celkové podoby samotného hnutí, jak i k obecné teorii a praxi extrémního islamismu.

Toto seskupení kromě jiných tvoří egyptský autor, teoretik a „mučedník“ islamismu Sajjid Qutb, Abdulláh Júsuif Azzám „otec celosvětového džihádu“, Ajman Zawáhirí bývalý vůdce *Egyptského islámského džihádu* a současný vůdce *Al-Qá'idy* a její zakladatel Usáma bin Ládín. Qutb, Azzám a Zawáhirí se svou celoživotní činností podíleli nejen na položení ideologické základny *Al-Qá'idy*, která je nejdůležitější v případě Zawáhirího, ale i na podobě dnešního diskurzu v případě Qutba a Azzáma. Usáma bin Ládín hrál více než v ideologii, významnější roli v podpoře, formování struktury hnutí a vytyčení jasného cíle. S entuziasmem, se kterým prezentoval svoje přesvědčení a poskytovanými subvencemi, se od počátku Sovětské invaze stal tím, jehož tvář je nesmazatelně spojena s *Al Qá'idou*.

Touto metodikou, soustředící se na prostředí, inspirativní literaturu, události a čtyři konkrétní osoby s jejich myšlenkovým příspěvkem, práce předestírá krátkou historii. Osvětluje vývoj spouštěcího mechanismu pro vzestup islamismu, spolu s dalšími zásadními momenty, vedoucími k vytvoření počáteční ideologické platformy nejdůležitější organizace svého druhu.

První část práce je věnována metodickému přístupu a definování nejdůležitějších pojmů vztahujících se k tématu. Následně je předestřen výše zmíněný vývoj přesvědčení, podoba víry a příspěvek čtyř zmíněných osob se zaměřením na vybranou literární tvorbu a prostředí, v němž se tato ideologická podoba zformovala. Prostřednictvím této krátké biografie vybraných představitelů, po projednání příčin a průběhu událostí, jež přispěly k zformování jejich smýšlení, je tak v neposlední řadě podán celkový pohled na teologicko-ideologické kořeny *Al-Qá'idy*.

2 METODIKA A POJMOSLOVÍ

Snahu porozumět *Al-Qá'idě*, její složité podstatě a dosud nejasné struktuře, provází seznámení se s její soustavou myšlenek, názorů, teorií a představ. Tato soustava se prostřednictvím určitých osob vytvářela již daleko dříve, než došlo k vzniku samotného hnutí. Proto se nejprve zaměříme na osoby předcházející vzniku odboje proti sekularismu a západním vlivům. Na islámské revivalisty, kteří se stali inspirací pro osoby ovlivňující dnešní podobu radikálního islamismu.¹

Ti, které dnes můžeme považovat za představitele, přispěvatele či ideology takovéto soustavy, proto nemuseli být výlučně součástí *Al-Qá'idy*. A to ani při vzniku, či po dobu jejího počátečního formování. Způsoby náhledu na svět a chápání společnosti, pomocí kterého byl později vytvořen základ ideologie tohoto hnutí, nalezneme v sociálním a vzdělávacím zázemí a náboženské filozofii daných osob. Z tohoto důvodu se budeme následně věnovat konkrétním zemím, událostem a reakcím islamistického hnutí a osobám, které mají zásadní spojitost s *Al-Qá'idou*. Následně bude nahlédnuto na vzdělání konkrétních postav a především na to s jakými osobami, jež jejich smýšlení ovlivnili, se setkali. Vývoj islamistického hnutí byl prostřednictvím vybraných představitelů ovlivněn dopadem událostí, jež se odehrávaly v prostředí, ve kterém vyrůstali. S tímto úzce souvisí politický režim a zkušenosti, které za něj mohli daní představitelé získat. Nezbytná je proto analýza jejich aktivit a především míry zapojení se do aktivistických islamistických politických zájmů v dané zemi.

Egyptský islamistický právník, kritik Ajmana Zawáhirího a především zprostředkovatel mírové iniciativy hnutí *Gamá'a Islámíja*, Muntasir Zajját, považuje spojitost mezi traumatem z mučení a militantní politickou aktivitou za velmi důležitou. Tento element považuje za klíčový, co se týká fenoménu militantních aktivit. Spatřuje v něm podnět vzniku islamistických hnutí.²

V tomto případě se zkušenosti Sajjida Qutba, Abdulláha Azzáma, Ajmana Zawáhirího a Usámy bin Ládina velice lišily. Zkušenosti jakéhokoli druhu, ať už takové, které vedly k uvědomění, které byly stimulem v islamistickém smýšlení, impulsem pro různé aktivity, či ty, které sehrály zásadnější roli a vedly k radikalizaci.

¹ *Islámský revivalismus*: snaha o oživení počáteční podoby islámu. Tedy pokus o implementaci hodnot islámu do všech sfér života.

² Fekry, Nimis, (2004): *The Road to Al-Qaeda* od Montasser Zayyat, *Preface*, s. XVII

Všechny bez rozdílu byly v konečném důsledku směřovány pro cestu teorie islamismu a především praxe *džihádu*. Cestu, na jejímž konci stanula *Al-Qá'ida*.

Setkáním osob poznamenaných následky různě odlišných událostí, jejich kolizí a vzájemným využitím, se uskutečňovaly zásadní změny pro vývoj ideologie *Al-Qá'idy*. Metoda, kterou bude práce sledovat toto utváření, je proto zaměřena na významnou roli střetu osob. Dále na střet jejich více či méně podobných představ a na vliv myšlenek z rozličného časového období. Tento vliv lze spatřit u prvních moderních islámských reformistů devatenáctého století, kteří se stali inspirací pro mnohé teoretiky islamismu dvacátého století. Převzetím myšlenek reformistů, inspirací a myšlenkovým navázáním nebo pouze krystalizací přesvědčení, docházelo od samotného počátku vývoje islamismu k „evolučnímu výběru“ v rámci budoucí ideologie *Al-Qá'idy*.

Vyvolaná změna díky takovému střetnutí nebyla vždy pouze jednostranná, jak bychom mohli pravděpodobně ukázat na setkání Azzáma a Ládina. Ke změně mohlo docházet na obou stranách. Tento jev zde bude předestřen na „symbiotickém“ vztahu Ládina a Zawáhirího. U obou došlo k hlubokému vzájemnému ovlivnění jejich myšlení.

Svazek, spolupráce a konflikty vzniklé mezi osobami jakými jsou Azzám, Zawáhirí a Ládín, předznamenaly vývoj ideologie, který tímto shledáním nemusel zásadně získat novou formu, ale jen jasnější záměr či radikálnější podobu prostředků. Pomocí tohoto působení se z ideologie vyřadilo, co bylo neefektivní a uzpůsobilo tomu, co vyžadovala situace. Evolučně tak zůstalo v ideologii hnutí to „nejlepší“ pro udržení postavení hnutí, jeho existenci a další činnost.

Opomenuta nebude ani literatura, která zde pomocí vybraných děl poslouží k sestavení jasných zásad, přesvědčení a poselství daných autorů tehdejšími i současnými generacím, a která byla sepsána právě za účelem probuzení a motivace mládeže k islamistickým aktivitám. Zmíněnými díly, které se staly jakými „směrnici“ pro mnoho islamistů, budou *Milníky* Qutba, Zawáhirího *Jezdci pod zástavou Prorokovou* a Azzámova díla *Obrana muslimských zemí* a *Přidej se ke karavaně*.

2.1 Vymezení pojmů

Předpokladem zabývání se jakoukoli podobou islámu je být dobře seznámen se skutečností, že islám nelze považovat za monolit. Tato problematika je tvořena širokým rozpětím forem současného islámu. Existuje mnoho proudů a skupin majících odlišné představy o tom, co je „pravý“ islám.³ Rozpětí sahá od mírného reformistického diskurzu až po extremistické trendy. Nepřeberné množství hnutí, jejichž charakteristika nemusí být snadno rozpoznatelná, je usměřňováno různými typologiemi. Takové rozdělení umožňující zařazení se tak stává klíčovým. Pro jeho dělení je důležitý vztah, který má dané hnutí k náboženství, okolním vlivům či jak se staví k prosazování nových věcí a k modernitě obecně.

V práci budou užívány pojmy *arabský* či *islámský svět*. Pro zjednodušení bude práce těmito výrazy zamýšlet panregion Blízký východ i severní Afriku i přesto, že z hlediska politické geografie nelze tyto pojmy se zmíněným panregionem ztotožnit z důvodu různé etnické a náboženské příslušnosti.

2.1.1 Fundamentalismus, islámský fundamentalismus, islamismus, radikalismus a džihádismus

Fundamentalismus

Pojem fundamentalismus, často používaný ve spojení s islámem a náboženstvím obecně, je ve své podstatě neutrální. Většina společnosti zahrnuje násilí či ozbrojený boj do struktury fundamentalistického myšlení. Negativní konotace, kterou získalo zejména slovní spojení islámský fundamentalismus, se opírá o aktivity menšinových ozbrojených fundamentalistických organizací.

Dle Luboše Kropáčka spojuje fundamentalisty zřejmě nejvíce jejich mentalita a neúčast v určitém hnutí. „Její psychologický základ je tvořen sklonem k černobílému vidění, ke kategorickým soudům, neústupnosti a nesnášenlivosti, a to nejen vůči odlišným názorům, ale i vůči pochybnostem.“⁴

S. H. Pfürtner definuje fundamentalismus poněkud negativně, jako „útěk k radikalismu, často spjatý s násilím“. Svou definici doplňuje také o příznačné znaky

³ Fekry, Nimis, (2004): *The Road to Al-Qaeda* od Montasser Zayyat, *Preface*, s. XII

⁴ Kropáček, (1996): *Islámský fundamentalismus, Pojem s rozostřenými obrysy*, s. 14

fundamentalismu, které předcházejí tomuto konečnému „úťeku k radikalismu“. Dle něj se jedná o strach z nejistot dospívající k agresivitě, k úzkostlivému lpění na starých hodnotách a vypjatému konzervativismu spolu s neschopností vnímat přítomný a smysluplný čas.⁵ Existuje mnoho podobně paušalizujících definic, které povětšinou skončí „dříve nebo později u prolité krve“, jak fundamentalismus popisuje Jan Sokol.⁶

Větší váhu bychom mohli klást tvrzení Pfürtnera, že fundamentalismus nalezneme v širokém spektru náboženství (v sektách i ve velkých církvích), rozličných politických aktivitách a veřejné i osobní morálce. Jako přijatelnější a využitelnější pojetí fundamentalismu lze přijmout vymezení tohoto pojmu, jako „postoje těch, kdo si osobují majetnictví pravdy.“⁷, s vědomím toho, že: „fundamentalismus osciluje mezi opravdovou religiozitou a zpolitizováním.“⁸

Islámský fundamentalismus

Pro vyhnutí se zaměňování islámského fundamentalismu s islámským radikalismem či extremismem, je důležité poznat skutečnou podstatu tohoto pojmu. Ta je založená na snaze navrátit se k tradici, k původní čistotě islámského systému s vědomím jediné nezpochybnitelné pravdy založené na účelovém výběru a striktním a doslovném výkladu Koránu. Spolu s vírou, že tyto principy jsou směrodatné nejen v osobní sféře, ale i ve veřejné, se islámští fundamentalisté snaží docílit aplikování těchto zásad v politickém, společenském i soukromém životě. Svě morálně právní úvahy kriticky zaměřují zejména proti západním vlivům občasně i s tendencemi k radikálním kulturním projevům.⁹

Radikalismus, extremismus

Dnes je pojem radikalismus často spojován s moderním označením radikála, jako člověka vybočujícího ze standardů společnosti pomocí verbální či fyzické agresivity. Existuje však i pojem historický radikalismus jenž představuje jednání či řešení, které „jde ke kořenu“. Radikalismus v historii zdůrazňoval například požadavek svobody či snahu o dosažení zásadních změn pomocí reforem. Jazykově se rozhodně nejedná o

⁵ Kropáček, (1996): *Islámský fundamentalismus, Pojem s rozostřenými obrysy*, s. 14

⁶ tamtéž, s. 16

⁷ tamtéž, s. 17

⁸ tamtéž, s. 13-14

⁹ tamtéž, s. 32

ekvivalent ke slovu extremismus. A proto by se pojem neměl ekvivalentně používat ani v politické teorii s vidinou radikála pouze jako člověka zastávajícího extrémní politickou pozici.¹⁰

Islamismus

V minulých letech strhly zvýšené snahy o typologické řazení fundamentalismu a jeho inflační užívání velkou pozornost na kategorii politický fundamentalismus. Tato kategorie je k nalezení například v typologii od T. Meyera.¹¹

Pouze menšina muslimů se angažuje v moderní politické filosofii. Tento užší proud politického islámu se nazývá islamismus. I tato menšina se uvnitř diferencuje dle vyjádření pohledu, jež zastávají ohledně „pravé“ reakce na dnešní situaci slabého vlivu a moci, kterou muslimové zastupují v arabském světě.¹² U politického islámu jde především o snahu spojit islám se světskou mocí a o prosazení tohoto řádu v podobě *chalífátu*. Z počátku dvacátého století neměly tyto snahy politickou podobu. V současnosti však převažují snahy, které chtějí svého cíle dosáhnout zejména prostřednictvím politického působení. Jsou to například islámské politické strany, které svou aktivitou přispívají k získání moci, pomocí které by pak mohlo dojít k prosazení islámského řádu.

Co se týká islámských extremistů či radikálů, v krajních případech může být jejich cílem nejen svržení a změna domácího režimu, ale i svržení dnešní podoby světového řádu. Ne všechny islamistické skupiny však cílí na celospolečenské změny a ustavení totalitního islámského řádu, k jehož dosažení se nebojí využít násilí a extrémních prostředků. U některých může jít pouze o dílčí změny v rámci daného systému, které nemusí být slučovány s proti-demokratičností, násilím či teroristickými projevy.¹³

Džihádismus

Abychom označili hnutí za extremistické, militantní, *džihádistické* či teroristické, je třeba sledovat, co skupina hlásá a jaké používá prostředky. Jarret Brachman, specialista na násilné a extremistické ideologie, označil *džihádismus* za „nemotorný a

¹⁰ Charvát, (2007): *Současný politický extremismus a radikalismus*, s. 10

¹¹ Kropáček, (1996): *Islámský fundamentalismus*, s. 13-14

¹² Fekry, Nimis, (2004): *The Road to Al-Qaeda* od Montasser Zayyat, *Preface*, s. XII

¹³ Kropáček, (1996), s. 32-33

sporný termín“.¹⁴ Za takový ho však není třeba považovat. Je to novodobý jev, jehož termín byl poprvé použit v pozdních sedmdesátých letech. Představuje ideologické hnutí v rámci moderního islámského fundamentalismu, které se silně zaměřuje na *džihád* a obhajuje jeho ozbrojenou podobu. Nemotornost *džihádismu* by mohla spočívat snad jen v množství a různorodosti *džihádistické* literatury a v jeho dvou podobách. Jedná se o podobu regionální - partyzánskou válku - a globální (Jihadist Globalism),¹⁵ často spjatou s mezinárodním islámským terorismem.¹⁶ Hlavním strategickým cílem *džihádistů* je zavedení *šari'cy* a boj proti nepřátelům islámu. V současnosti mají tyto snahy decentralizovanou povahu.

Džihád je islámská doktrína, která obsahuje kromě fyzického boje také ten duchovní. Ten má podobu vnitřního boje věřícího při plnění svých náboženských povinností. Ani fyzický boj nemusí pokaždé využívat násilnou formu. Pro *džihádistická* hnutí však platí, že se násilná forma, tedy „*džihád* mečem“, stala středobodem.

Dnes se můžeme setkat s tvrzením, že se islamisté a islámští fundamentalisté řídí heslem „účel světí prostředky“. Otázkou však je, zda se všichni výše jmenovaní řídí tímto heslem a zda všichni, které za islamisty a islámské fundamentalisty považujeme, opravdu svou intenzivní víru dovedou až k militantní podobě. V krajních případech a konkrétně co se týká *Al-Qá'idy* a vývoje její činnosti, se dá říci, že jsou islámské hodnoty prosazovány militantně s více než jen příchutí tohoto hesla. Jiní by však oponovali, že je tímto znehodnocena ideologie, na které je *Al-Qá'ida* založena. Především pak ideologický vývoj, na který by se nemělo nahlížet se zaujatostí, která by poskytla pouze černobílou představu.

Nesmíme opomenout, že ve většině společností se ujímá názor, že ti, kteří se obracejí k formám extremismu a násilí, tímto jednáním ztrácejí právo být součástí věřící komunity. Ať už křesťané, muslimové či židé, z obecného hlediska jsou považováni za heretické vybočení a násilně orientované sektářství. I v islámu je dokonce samotný fundamentalismus považován za krajnost.¹⁷

¹⁴ Brachman, (2008): *Global Jihad: Theory and Practice*, s. 4

¹⁵ *Globální džihádismus* (Jihadist Globalism): *džihádismus* s využitím globálního pan-islamismu

¹⁶ Dostupné na: <http://en.wiktionary.org/wiki/jihadism>

¹⁷ Kropáček, (1996): *Islámský fundamentalismus, Pojem s rozostřenými obrysy*, s. 11-33

2.1.2 *Al-Qá'ida* jako dvojitá řečnická figura

Neznalost povahy ideologie a celého mechanismu *Al-Qá'idy* je zásadním problémem zapříčiňujícím její nepochopení. Charakteristika a zdroj síly *Al-Qá'idy* by neměly být hledány v doslovném překladu tohoto pojmu, který znamená „základna“. *Al-Qá'ida* se daleko více podobá síti, jež sice vždy měla postavu ústřední ikony, ale její struktura vždy vykazovala spíše rozptýlenou, dnes již globální, podobu.

Neúspěšnost strategie Washingtonu v eliminaci *Al-Qá'idy* dokazuje, že zaměření se na afghánské území či na Saúdskou Arábii jako na „mateřskou zemi“ teroristů, je zasahování pouhých okrajových cílů a ne cíle skutečného. Ládin se v říjnu roku 2001 nechal slyšet v rozhovoru s reportérem *al-Džazíry*, Tajsírem Allúním: „*Al-Qá'idě* se tak začalo říkat už dávno, aniž to někdo opravdu chtěl. Zesnulý Abú Ubaida al-Banšíří vybudoval výcvikový tábor pro *mudžáhidy* proti ruskému terorismu. Zvykli jsme si říkat táboru „základna“. A to pojmenování už zůstalo. Jinak jsme ovšem ztělesněním *ummy*, jsme její děti. Naši bratři v islámu pocházejí z Blízkého východu, z Filipín, z Malajsie, z Indie, z Pákistánu a dokonce z tak vzdálené země, jako je Mauretánie.“¹⁸

Díky tomuto rozhovoru lze pojmenování *Al-Qá'idy* chápat jako dvojitou řečnickou figuru. Buď jako shromáždění radikálních islamistů připravujících se na *džihád* na jednom určitém místě, či jako metaforu tohoto významu. Tedy jako neohrazenou vzájemně propojenou celosvětovou síť.¹⁹

2.2 Čím se islamisté vyznačují?

Většina islamistických skupin má část společných principů, kterými jsou rozpoznatelné od většinové populace muslimů, tedy ortodoxního hlavního sunnitského proudu.

Jelikož Prorok a jeho následovníci zastávali politickou, ekonomickou a vojenskou funkci, staví většina islamistů na této tradici a způsobu vedení. Vnímají tehdejší období jako fázi božské spravedlnosti, která byla zprostředkována skrz správné vedení Proroka.

¹⁸ Kepel, (2006): *Válka v srdci islámu, Hon na Al-Qá'idu a její nepolapitelnost*, s. 107

¹⁹ tamtéž

Tato fáze tak umožnila vymanění lidu ze strastiplného života uvnitř válečné zóny, za kterou bychom mohli považovat území Arabského poloostrova za času *džáhilije*.²⁰

Díky této historické představě islamisté vnímají politickou vládu s uplatněním *šari'y* jako vládu, která jediná může „garantovat harmonii a blahobyť na zemi a ráj po smrti“.²¹ Příčinu úpadku a slabosti muslimského světa, táhnoucí se již od šestnáctého století a jejím umocněním po pádu Osmanské říše (1922) a v období kolonializace evropskými mocnostmi, spatřují islamisté v chybném podrobení se „západní nadvládě“, namísto následování islámské *šari'y*.

Tato definice „správné“ politiky v muslimském světě výrazně protknula islám politickým charakterem a položila základ pro nesnášenlivost mířenou k národním politikám. Ty se dle nich podrobují americkému nátlaku v regionální politice. Jsou závislé na dobrých vztazích se Západem či jsou pod jeho kontrolou a tím brání prospěchu, který by přinesla *šari'a*. Většina muslimů se shodne na tom, že západní hegemonie je důvodem tohoto „nešťastného stavu“ arabského světa. Za islamisty však označujeme ty, kteří se od většinového proudu muslimů odlišují silným přesvědčením o nutnosti faktické odpovědi na toto „ponížení“.²²

2.3 Otázka přímé konfrontace

Většina muslimů (ortodoxní hlavní proud), kteří nezastávají krajní názory, se i tak ztotožňuje s nespokojeností radikálních islamistů, která se týká americké hegemonie. Na rozdíl od nich však tato většina nesouhlasí s přímou konfrontací s těmito silami a především nesdílí krajní jednání islamistů v podobě útoků na civilisty. Vysvětlení nalezneme v tom, že většina muslimů chápe takové jednání jako *harám*, tedy neislámské, zakázané. Důvody tohoto stanoviska jsou většinou založeny na preferencích stability, míru či slabosti a strachu před mezinárodní mocenskou politikou. Ne všichni však vnímají americké či „západní“ civilisty jako nevinné. I islamisté jsou různého přístupu.²³

²⁰ *Džáhilija*: předislámské období nevědomosti.

²¹ Fekry, Nimis, (2004): *The Road to Al-Qaeda* od Montasser Zayyat, *Preface*, s. XIII

²² tamtéž, XIV

²³ tamtéž

2.4 Odlišné přístupy islamistických hnutí a jejich ideologické tříštění

Dle naší potřeby rozlišíme tři skupiny sunnitských muslimů na základě přístupu k sociální transformaci, tak jak uvádí ve své knize Muntasir Zajjât. Muslimové konformního ortodoxního hlavního proudu islámu a jejich důvody vyhýbání se přímé konfrontaci již byly zmíněny. Druhou skupinu zde tvoří islamisté zastávající *da'wa* přístup a ke třetí skupině se řadí islamisté s *džihadistickým* přístupem ke změně.²⁴

Pojem *da'wa* doslovně znamená „volající“. Pod tímto označením chápeme muslimy, jejichž praxe odkazuje na aktivitu svolávání lidí na tu správnou stezku. Tedy na život vedený islámskou ortodoxií. Je to aplikování tradice, která poskytuje radu, aby muslimové, kteří si přejí společenskou změnu, začali sami u sebe. Dle této rady šíří *da'wa* aktivisté myšlenky pomocí jejich vlastní komunity či politické strany. Doufají v závěrečné založení islámského státu prostřednictvím populace, díky nim transformované do podoby zbožného společenství. Jedná se tedy o prosazení změny odspoda nahoru.²⁵

Existuje mnoho islamistických organizací, které byly v průběhu dvacátého století a zejména pak v devadesátých letech zakázány a tím nuceny působit v ilegalitě. Šlo například o alžírskou *Frontu islámské spásy* (FIS) nebo tuniskou *An-Nahdu* inspirovanou nejznámějšími islamisty zabývajícími se *da'wa* přístupem, což byli Muslimští bratři (*al-Ichwán al-Muslimún*). Ti stejně jako i ostatní členové islamistických stran participovali na vládní politice jako nezávislí kandidáti. Příkladem je křídlo Muslimských bratří v Egyptě nebo *Fronta islámské akce* (IAF) v Jordánsku. Až na malé výjimky sdílejí islamisté tohoto přístupu mezi sebou i s většinovým proudem muslimů společný zákaz útoku na civilisty jakékoli národnosti a vyznání.

Třetí skupina je na tom však zcela jinak. Jedná se o menšinu islamistů s *džihadistickým* přístupem, jež se vyznačuje vírou ve využití násilí k dosažení sociálních změn. Tato změna muslimské společnosti by měla proběhnout shora. Prvními, kteří by pocítili změnu, by se stali vůdci, dle islamistů používající politickou moc ke zlákaní muslimů ze „správné cesty“. Způsob, jakým však tohoto cíle chtějí určité skupiny dosáhnout, je od sebe odlišuje.

²⁴ Fekry, Nimis, (2004): *The Road to Al-Qaeda* od Montasser Zayyat, *Preface*, s. XIV

²⁵ tamtéž

Cíle této islamistické menšiny byly na počátcích sjednocené. Šlo zejména o omezení západního vlivu v daném regionu a získání dostatečné moci k vyhlášení *šari'cy*. Úmyslem prvních *džihádistických* organizací bylo narušit klíčovou strukturu v lokálních moderních režimech a zasáhnout tak oficiální osazenstvo a ne civilisty. V posledních čtyřech dekádách se však místem zájmu staly západní instituce a mocenská centra Západu.²⁶

Otázka útoků proti civilistům však stále zůstává ošemetným bodem v ideologii skupin, které hledají podporu v islamistech zastávajících právě *džihádistický* přístup. V případě *Gamá'ca Islámíji* vedly útoky na civilní obyvatelstvo v Luxoru roku 1997 k rozporům a konfliktům uvnitř samotné skupiny. Následně došlo k mírové iniciativě ze strany samotného hnutí, což byl krok, který rozdělil celý „svět *džihádistických* islamistů“.

Otázka násilí ve spojení s civilisty a způsob, jakým se s tím různé islamistické skupiny vypořádaly, tak zůstává důležitým odlišením mezi těmito organizacemi. Díky mnoha perspektivám *džihádistických* islamistů dochází ke stálému rušení aliancí a tříštění hnutí.

Al-Qá'ida se v tomto bodě od ostatních hnutí odlišila již v únoru roku 1998 pomocí *fatwy*, která ospravedlnila útoky na civilisty. Hlavním argumentem bylo tvrzení, že američtí civilisté a civilisté spojeneckých zemí platí daně, které jsou využívány k podpoře politiky zapřičiňující smrt mnoha muslimských civilistů.²⁷ V očích sympatizantů tento argument obratem udělal z obyčejných civilistů účastníky boje. Byl tak nalezen způsob jak ospravedlnit terč militantních islamistů.

²⁶ Fekry, Nimis, (2004): *The Road to Al-Qaeda* od Montasser Zayyat, *Preface*, s. XV

²⁷ tamtéž, s. XVI

3 VZESTUP ISLAMISMU

Islamistické hnutí si prošlo různými historickými periodami a politickými epochami. Počátek vzestupu islamistického hnutí se obecně váže k událostem spojeným se závěrečnou fází Osmanské říše. Následoval kolaps a západní kolonializace arabského světa devatenáctého století přinášející westernizaci. V tomto období v sobě určitá část společnosti probouzela myšlenky a následné snahy k navrácení tradičních hodnot islámu. Jedinou možnou cestu společnost spatřovala v odmítnutí „západního“ stylu života a v sesazení politické organizace přinesené Západem na Blízký východ.

Egyptský sociolog Anouar Abdel-Malek označil toto období za počáteční fázi nového „islámsky inspirovaného myšlení“, jehož náplň - návrat k pramenům a čistotě víry - vyznačily již díla Džamáluddína Afgháního (1838-1897) a Muhammada Abduha (1849-1905). Oba dva bychom označili spíše za duchovní otce moderního islámského reformismu a obecně počátečního vývoje hnutí *salafíje*.²⁸

Ať už se islamistické hnutí v historii střetlo s jakýmkoli vládním režimem, jeho vůdci byli vždy perzekuováni. Navzdory všem překážkám kladeným nejen politickým režimem, ale i překážkám vycházejícím z hnutí samotného, jako je občasná fosilizace stoupenců přijímajících ideologii bez jakýchkoli otázek, byly všechny snahy o zničení hnutí neúspěšné.

Hnutí a jeho představitelé hráli vždy významnou roli pro širokou veřejnost, ať už šlo o šíření učení islámu a jeho hodnot, zachování islámského dědictví nebo boje proti západním okupačním silám. Za jakýchkoli pokusů zničit islámský *chalífát* a zavést západní principy na území Osmanské říše, bylo hnutí v podobě protikolonialistických islámských reformátorů vždy schopné sehrát svoji roli.²⁹ Byla to jména jako již výše zmíněný Džamáluddín Afghání, který se zasloužil o „islámské probuzení“ či Muhammed Rašíd Ridá (1856-1935), který podporoval staré islámské principy oproti snahám westernizovat systém v Egyptě.³⁰ Rašid Ridá byl významnou postavou tehdejšího modernistického hnutí, jako byl i jeho učitel Abduh. Stal se význačným

²⁸ Kropáček, (1996): *Islámský fundamentalismus, Jeho islámské varianty*, s. 20-21

²⁹ *Chalífát*: území ovládané muslimy a vedené *chalífou*. Založen roku 632 našeho letopočtu jako náboženská a politická instituce. Roku 1258 ztratil politickou moc a od roku 1261-1924 existoval jen jako duchovní instituce.

³⁰ Zayyat, (2004): *The Road to Al-Qaeda, The Struggle Continues*, s. 111-123

především díky tomu, že sehrál roli v poskytnutí inspirace pro Hasana al-Banná a Sajjida Qutba. Takto byl započat „inspirační řetězec“.

Rašid Ridá a další fundametalisté se během 30. let váhavě přibližovali k závěru, že kompromis mezi modernitou a islámem, ve který se doposud doufalo, není možný. Toto stanovisko energicky zdůraznil teolog a revivalista Sajjid Abú [°]Alá Mawdúdí (1903-1979) se svou teorií *Moderní džáhilije*.³¹

Historik Philip Jenkins tvrdí, že jeho myšlenky a přesvědčení týkající se *džihádu* - nutnost vytvořit islámské revolučního hnutí s rolí předvoje - ovlivnily nejen Hasana al-Banná a Sajjida Qutba, ale během sedmdesátých let i Abdulláha Azzáma. Mawdúdího smýšlení takto mohlo najít útočiště i v mysli Ládina, jehož mentorem během války v Afghánistánu byl právě Azzám.³²

Zvláštní situace nečekaně nastala i v prostředí Saúdské Arábie. Problémem se stala doktrína Muslimských bratří, která byla založená na politickém protestu, který spočíval v touze po přetvoření systému státní moci s konečnou proměnou ve stát islámský. V průběhu padesátých a šedesátých let se spousta členů Muslimských bratří díky represím za Násirova režimu v Egyptě a Baasistického režimu v Iráku a Sýrii, rozutekla do různých koutů arabského světa. Tato skutečnost nabyla významnosti v prostředí Saúdské Arábie, kde vliv výše zmíněné doktríny na prostředí *wahhábismu* s jeho puritánským étosem, způsobil ideovou hybridaci. V ovzduší bez většího politického nesouhlasu, značně nevzdělanými reakcionářskými *ulamá* a tváří v tvář socialistické propagandě z Egypta, Sýrie a Iráku, se země neměla o koho opřít. Muslimští bratří se tak stali kompenzací intelektuálního nedostatku vládnoucí dynastie a saúdských občanů. V této atmosféře vyrůstali mladí Saúdstí Arabové, jako i Usáma bin Ládín. Díky vlivu Muslimských bratří se tak poprvé seznámili s myšlenkami, které cílily založit islámský stát, přičemž se zdaleka nemusel podobat tomu saúdskému.³³

Veliký dopad na celý islámský svět a zejména Egypt měla islámská revoluce v Iránu roku 1979. Nespokojenost Egyptanů byla spojena s tím, že Sádát poskytl

³¹ Sivan, (1985): *Radical Islam, Barbarity and Nationalism*, s. 22-23 - teorie *Moderní džáhilije* Abú [°]Ali Mawdúdího chápe modernitu jako „nové barbarství.“

³² Jenkins, (2008): *Clerical Terror: The roots of Jihad in India*, na: <http://www.newrepublic.com/article/clerical-terror>

³³ Kepel, (2006): *Válka v srdci islámu, Úder proti vzdálenému nepříteli*, s. 74-103

útočiště sesazenému šáhovi. Koncem sedmdesátých let byla filosofie šiitských myslitelů revoluce téměř totožná s filosofií radikálních myslitelů sunnitských.³⁴

Zájemy SSSR o fungování marxistické strany Afghánistánu a tím ke konci sedmdesátých let ohroženými úspěchy tamních islamistických povstalců později podporovaných nejen Pákistánem, ale i Spojenými státy, vyústily v sovětskou invazi. V průběhu osmdesátých let se zvyšovala angažovanost v tomto konfliktu a saúdská finanční podpora *mudžáhidů* na afghánském poli. Především se však v islamistických kruzích objevily vnitřní rozepře. Muslimští bratři se dle některých islamistů vzdálili od jejich konceptu a prostřednictvím účasti ve volbách a v různých politických činnostech připustili dokonce ten demokratický. Tímto dle Zawáhirího jednoznačně popřeli svrchovanost náležící pouze Alláhovi. Díky dílu - *Hořká sklizeň šedesáti let existence Muslimských bratří* -, které Zawáhirí vhodil do islamistických vod, se v očích některých stali z Bratří ti, kdo obětovali vzor *džihádu* k získání pohodlí a požitků nabytých v oblasti Perského zálivu skrz finanční pletichy.³⁵

Tyto rozbroje mezi islamisty běsnily i v táborech v Pésávaru, kde se nacházel Zawáhirí. Od roku 1986 došlo k převratné změně v ideologii tehdejších hnutí, iniciované právě Zawáhirím. *Džihád* díky němu a jeho reakci na sovětskou invazi získal v rámci perspektivy eschatologický globální cíl. Ten nabyl své podoby v následném období od roku 1989 po odchodu Rudé armády a ukončení americké pomoci. Díky vnitřním konfliktům a chaosu byl v témž roce ukončen ideologický vliv Azzáma na Ládina. Dodnes nebylo zjištěno, kdo měl na svědomí atentát, při kterém Azzám zahynul.

Rozpory štěpící islamisty, způsobené invazí Saddáma Husajna do Kuvajtu, zadržením a útekem Ládina ze Saúdské Arábie roku 1991 a poskvrnění „země dvou svatých okrsků“ Američany, to vše ochromilo zahraniční schopnost operací. Již tak utopická idea vytvoření islámského světa se stalo díky anarchii a bojům frakcí *mudžáhidů* v Afghánistánu ještě vzdálenější. To vše se však mělo změnit prostřednictvím již oficiálního „svazku“ Zawáhirího a Ládina. Došlo v něm k propojení politických osudů cílících svrhnout nejprve loutkové režimy na Blízkém východě a pak provést přímý střet s Amerikou.

³⁴ Bodansky, (2001): *Bin Ládín*, s. 6

³⁵ Mansfield, (2006): *His own word: Translation and Analysis of the Writings of Dr. Ayman Al-Zawahiri., Knight under the Prophet's Banner*, s. 160-165

Příčinu nárůstu islamismu a původ dnešních extremistických projevů je nutné hledat v tomto vývoji. Těmito událostmi byl započat proces radikalizace jednotlivců i islamistických skupin, vedoucí skrz místní pučistické snahy až k internacionalistické vizi světa. Osud *Al-Qá'idy* byl tak zpečetěn saúdským miliardářem a egyptským chirurgem.³⁶

3.1 „Boj o srdce a mysl lidu“ v Egyptě 20. století

Dlouhodobě vynaložené úsilí na odstranění západních hodnot jako následků kolonializace Západem, bylo vyvíjeno pomocí *da'wa* přístupu. V tomto ohledu vynikly nejvíce snahy Hasana al-Banná (1906-1949), zaměřující se na šíření náboženských hodnot kázáním o životě vedeném na základě správných islámských principů a na volání po návratu a oživení islámu. Díky založení jedné z nejvýznamnějších organizací současnosti (Muslimští bratři), vzniklé roku 1928 ve městě Ismáílíja a poté přemístěné do Káhiry, se stal jedním z nejvlivnějších muslimských myslitelů dvacátého století.

I přes útlak režimu se asociace v následných letech výrazně rozrostla a postupně získávala podobu sítě s pobočkami v dalších státech Blízkého východu. Ve svých počátcích působila *Asociace muslimských bratří* většinou v ilegalitě. Poskytovala obyvatelům to, co režim nemohl či zasahovala tam, kam režim nedosáhl. Pomalu ale jistě tak získávala popularitu. Z počátků, které představuje Al-Banná s umírněnějším islamismem, vyvstalo radikální křídlo Sajjida Qutba, který i přes nesouhlas mnohých, spojil hnutí s politickým násilím.³⁷

Al-Banná, silně ovlivněn Rašidem Ridou, propagoval novou formu islámské jednoty. I přes původní umírněnější podobu se jeho moderní vize a ideje zakořenily v tehdejší egyptské společnosti.³⁸ Staly se výchozí pro mnohé ze současných islamistů, ať už těch umírněných či radikálních.

Islamistické hnutí podstoupilo hned po roce 1953, ve jménu modernizačního procesu, tvrdá opatření prezidenta Gamála Násira. Postupující nacionalismus a sekularizace byla valnou většinou společnosti přijímána. V případě Muslimských bratří však došlo k rozptýlení a stagnaci. Obecné klima na Blízkém východě se v šedesátých

³⁶ Kepel, (2006): *Válka v srdci islámu, Úder proti vzdálenému nepříteli*, s. 74-103

³⁷ Kepel, (2003): *Extremism in Egypt*, s. 37

³⁸ Zayyat, (2004): *The Road to Al-Qaeda, The Struggle Continues*, s. 111-123

letech vyznačovalo potlačováním islámské rétoriky ve prospěch nacionálních a socialistických argumentů.

Významným příspěvkem v konfrontaci Násirova nového programu - sekularizace a westernizace -, kterým eliminoval participaci univerzity al-Azhar a jejích představitelů v politice, se stala islamistické pojetí *džihádu* Sajjida Qutba (1906-1966). Tomuto pojetí, obsahující ideu odstranění *džáhilije* a nastolení *šari'yy*, jsou věnovány jeho texty, utvářející nejen principy Ajmana Zawáhirího, ale obecně celého islamismu. Spolu s dílem Milníky (*Ma'álim fí-l-Taríq*) vytváří dílo *Ve stínu Koránu (Fí Zilál Al-Qur'án)* rámec pro základní ideologii islámských fundamentalistů a jejich přístupu k realizaci změny společnosti.

Násirův režim vězněním a smrtí Qutba nedosáhl očekávaného vyvrácení islamistického hnutí, ale pravého opaku. Vytvořil z něj mučedníka a vzor především pro mladou generaci, která byla svědkem této epizody. Roku 1966 po kampani proti „novému komplotu Bratří“ stanovalo mnoho členů Muslimských bratří a tehdejších studentů tváří v tvář islamismu. Směrnice pro aktivisty, které Qutb zanechal v Milnicích, získaly skutečný význam. Téhož roku byla pravděpodobně vytvořena první Zawáhirího islamistická buňka s cílem instituuovat *šari'uu* silou. Nejen pro něj, byly Qutbovy názory základní orientací.³⁹

Prudký nárůst popularity islamistického hnutí a islámu obecně, nastal po roce 1967 a egyptském neúspěchu v Šestidenní válce s Izraelem. Událost způsobila, že se rozladěná mládež otevřela nové islámské vizi, jež byla v podstatě jedinou tehdejší alternativou.

Sedmdesátá léta a vláda prezidenta Anwara Sádáta se vyznačují nárůstem islamistických aktivit. Vše započalo uvolněním režimu vůči islamistům v podobě propuštění mnoha členů Muslimských bratří. To umožnilo posílení islamistického trendu a celkového zesílení revivalistických snah cílících k institucionalizaci *šari'yy*, jako základu vlády země. To vylučovalo existenci prozápadního vládního systému arabských a muslimských zemí. Byla to doba vzniku nynějších islamistických skupin, které pod „stavem usmíření“ stupňovaly bojové výzvy proti imperialismu.

Sádátovo rozhodnutí o mírovém jednání s Izraelem roku 1979 motivovalo islamisty k radikálnějšímu jednání. Rok 1981 se stal osudným nejen pro Sádáta, ale

³⁹ Kepel, (2006): *Válka v srdci islámu: Úder proti vzdálenému nepříteli*, s. 74-103

zejména pro všechny členy dvou skupin spolupracujících na tomto atentátu. Díky iniciativě *Gamá' a Islámíji* a kooperaci *Egyptského islámského džihádu* došlo ke spuštění radikalizačního řetězce.

I přesto, že spiklence podílející se na atentátu vedl Chálid Islambúli, nenalezli ideologickou inspiraci u něj či jen u textů Qutba, ale především v pamfletu, který napsal elektrikář Abd al-Salám Farag. Farag je vzhledem k mlhavým informacím o jeho osobě znám především tím, že jeho dílo - *Džihád, zanedbaná povinnost či Chybějící zásada (al-Farída al-Ga'íba)* - zmínila většina atentátníků ve svých výpovědích. Díla poukazují na *džihád*, jako chybějící prvek v moderním islámu a rozvádí tak dále argumenty Qutba. Zdůrazňují povinnost každého muslima – vést *džihád* proti západní korupci k docílení očištění islámu. To sebou nese zabití zkorumpovaných muslimských vládců, kteří uzavírají mír se Západem a Izraelem. Farag našel ospravedlnění tohoto extrémního činu v práci rigidního islámského teologa z přelomu třináctého a čtrnáctého století - Taqí ad-Dína Ahmada Ibn Tajmíji -, jehož práce odpovídala období mongolské invaze. Farag zde srovnával Mongoly se Sádátem. V obou viděl povrchní muslimy, což mu zde stačilo ke spojení dvou odlišných dob.⁴⁰

Mubárakova osmdesátá léta byla významná radikalizací režimu. Konkrétně dalekosáhlou represí, nelidským zacházením a mučením islamistických aktivistů ve věznicích. Původci komplotu byli popraveni a ti, kdo v provinění spadali o řadu níže, byli odsouzeni k několika letům žaláře. V reakci na kruté výslechy a „převýchovu“ se aktivisté proměnili v zocelené bojovníky dychtící po pomstě.⁴¹

Tato opatření nám dokazují, jak velmi se egyptská vláda obávala islamismu. Skoncováním s mentory radikálního islámu (Sajjid Qutb v roce 1966, Sálíh Siríja v 1975, Šukrí Mustafá a Abd al-Azíz Bakrí v roce 1978 a Abd al-Salám Farag v roce 1982) se Násirova, Sádátova a Mubárakova vláda snažila dosáhnout vymýcení této ideologické výzvy. Pomocí shromažďování a analýzy radikálních islamistických spisů, masivních propagandistických vládních kampaní a „vymývání mozků“, byl po celá tato léta veden boj. „Boj o srdce a mysl zejména mládeže“.⁴²

⁴⁰ Riedel, (2008): *Search for Al-Qaeda, The Thinker Zawahiri*, s. 19

⁴¹ tamtéž

⁴² Sivan, (1985): *Radical Islam, Barbarity and Nationalism*, s. 21

3.1.1 Sajjid Qutb, Sajjid Abú ^cAlá Mawdúdí a „Moderní džáhilíje“

„Stal se příkladem upřímnosti a věrnosti. Hovořil o spravedlnosti tváří v tvář tyranovi a cena, kterou za to zaplatil, byla jeho vlastní život.“⁴³

- vyjádření Ajmana Zawáhirího o Sajjidu Qutbovi

Qutb za svého života prošel několika body přelomu, které obrátily směr jeho smýšlení. Zcela na začátku se nacházel soubor myšlenek, na kterých aktivista pracoval již od pozdních čtyřicátých let.⁴⁴ Po dokončení jeho vývoje se stal jednou z nejdůležitějších figur pro formování *salafistické džihádistické* ideologie.

Narodil se v malém městě Mušá ve středním Egyptě (gubernorát *Asjúť*) roku 1906, do rodiny venkovské honorace. Vystudoval státní školu, i přesto, že se v jeho městě nacházela *Kuttáb* (tradiční škola islámu). Skutečnost, že již před desátým rokem znal Korán, nebyla zásluhou školy. Díky otcově působení (zástupce Egyptské nacionalistické strany Mustafy Kemala) byl velice brzy obeznámen s politikou a stal se zastáncem protibritského nacionalismu. Díky jeho intelektuálnímu zaměření vedla jeho cesta, po ukončení školy v Mušá roku 1918, do Káhiry. Čtyři roky žil s jeho strýcem, stoupencem nacionalistické strany *Wafd*, kterýmž členem se Qutb později stal také.

Během let 1930-1933 se v sedmadvaceti letech zúčastnil *Dár al-^cUlúm* (institut pro přípravu modernistických učitelů), stejně jako Hasan al-Banná v letech 1923-1926. Roku 1940 nastoupil do funkce inspektora na Ministerstvo školství. Do roku 1948 stihl dokonce vypracovat několik projektů, týkajících se školské reformy.

Prvním významným okamžikem pro Qutbovu následující činnost se stalo setkání s egyptským autorem Abbásem Aqqadem. Tento autor se ve své tvorbě omezoval výhradně na arabskou kulturu a její významné postavy. Qutb tak vyvíjel pod Aqqadovým vedením, paralelně se svým zaměstnáním, spisovatelskou činnost. O politiku se zajímal do roku 1945, kdy vystoupil ze strany *Wafd*, jelikož všechny politické strany vnímal jako pozůstatek minulé éry.

⁴³ Mansfeld, (2006): *Hiw own words: Translation and Analysis of the Writings of Dr. Ayman Al-Zawahiri., Knight under the Prophet's Banner* , s. 49

⁴⁴ Sivan, (1985): s. 21

Ve třicátých a čtyřicátých letech byl zaníceně zapojen do tehdejších debat, přičemž jeho kritika směřovala zejména proti Tahá Husajnovi.⁴⁵ Jako moderní literární kritik se vyznačoval psaním o nacionalismu a sociálních problémech, díky čemuž vyvolal nelibost u krále Farúka. Hrozba uvěznění ho vyhnala roku 1948 do Spojených států, kde se přihlásil ke studiu Amerického systému vzdělávání. Tento pobyt měl zásadní vliv na změnu jeho smýšlení. „Americký způsob života“ ho tak znechutil, že po jeho příjezdu roku 1951 rezignoval z jeho funkce na ministerstvu, otočil se k modernismu zády a stal se fundamentalistou.⁴⁶ Stal se vedoucím oddělení propagandy islámu pro *Asociaci muslimských bratří*. Tento krok pro něj znamenal kompletní rozchod s minulostí. Sám se k tomuto momentu později vyjádřil slovy: „Narodil jsem se v roce 1951“.⁴⁷

Na rozdíl od začátků, kdy byla Qutbova propaganda plná nahodilých neorganizovaných myšlenek, získalo jeho smýšlení v padesátých letech tvar. V roce 1951, kdy se Qutb setkal s žákem Abú A^li Mawdúdího, Abu-l-Hasanem Ali Nadvím, již bylo jeho myšlení vykrystalizováno. Dle názoru Emanuela Sivana není pochyb o tom, že Nadví měl vliv na S. Qutba, jelikož oba dva byli příbuzného přesvědčení.

Do uskutečnění tvrdého zásahu tehdejší vlády v roce 1965 stihl vytvořit spisy, které se svým obsahem dostávaly mimo základní zásady a principy Muslimských bratří. Inspiraci našel v jedné z hraničních zemí islámského světa, v Indii, kde v té době dle Sivana probíhala „renesance“ islámu čerpající z teorie *Moderní džáhilíje* Abú ^lAli Mawdúdího. Tuto teorii, vnímající modernitu jako „nové barbarství“ nekompatibilní s islámem, Mawdúdí rozvíjel od roku 1939, kdy se jeho díla *Džihád v islámu*, *Islám a Džáhilíja* a *Principy islámské vlády*, překládala do různých jazyků.⁴⁸

Qutbova ideologie se však od jeho předchůdců v něčem liší. Toto odlišení tvoří právě vztah modernity k islámu. Naprostou nekompatibilitnost Mawdúdího pozměnil Qutb na určité omezené využití jak západní moderní technologie, tak vědy. Qutb si byl vědom toho, že obojí je jako nástroj nápomocné při základním výzkumu. Zároveň ale apeloval na ostražitost a upozorňoval na to, aby nedošlo k efektu „přelévání západního

⁴⁵ Kepel, (2003): *Extremism in Egypt*, s. 40

⁴⁶ Kepel, (2003): *Extremism in Egypt*, s. 38-40

⁴⁷ tamtéž, s. 41

⁴⁸ Sivan, (1985): s. 21-26

vlivu“ na úkor základních zásad islámu. Vypůjčování myšlenek od nemuslimů označoval za zakázané a zdůrazňoval nutnost ostražitosti dokonce i u muslimských vědců.⁴⁹

Nejzásadnější roli v Qutbově životě sehrála léta strávená ve vězení. Jeho uvěznění započalo roku 1954 s oficiálním zákazem Muslimských bratří a s příchodem dalekosáhlých perzekucí. Zatčení a mučení členů organizace způsobilo neshody a rozdělení na frakce s odlišnostmi v ideologii. Qutb svou tvorbou zaplnil vakuum, které se vytvořilo po smrti Hasana al-Banná (1949) a zvětšilo po převratu svobodných důstojníků roku 1952.⁵⁰

Léta strávená ve vězení (1954-1964), jeho krátké propuštění a opětovné uvěznění roku 1966, byla pro jeho smýšlení formativní. Zkušenost ve vězení měla za následek efekt, který prostřednictvím jeho děl vytvořil ze soustavy myšlenek svébytnou ideologii. Nejvýznamnějším a zároveň posledním dílem, které na sebe strhlo pozornost především díky Qutbově popravě, byly *Milníky* či *Ukazatelé na cestě (Ma'álim fí-l-taríq)*. S obsahem, který dílo neslo, bylo obeznámeno velmi malé množství spoluvězňů. Podstata osmi z dvanácti kapitol tohoto díla byla shrnuta a poslána prostřednictvím dopisů jeho sestře a bratrovi. Zbylá část byla vzata z jeho koránského komentáře - *Ve stínu Koránu*. Roku 1964, krátce po Qutbově propuštění, mělo dojít ke zveřejnění. Ještě před jeho propuštěním se však tyto myšlenky dostaly ven z okolí jeho rodiny. Tak se stalo, že v době jeho propuštění měl stoupence tvořené z bývalých aktivistů Muslimských bratří a mladých rekrutů. Díky vzdělání, které bylo již na vyšší a moderní úrovni, měla mládež, zejména pak studenti, snadnější přístup k literatuře a jejímu šíření.⁵¹

⁴⁹ Sivan, (1985): s. 21-26

⁵⁰ Kepel, (2003): *Extremism in Egypt*, s. 37

⁵¹ Sivan, (1985): s. 21-26

3.1.2 *Ma'álim fí-l-taríq* aneb Milníky na cestě

„Lidstvo je dnes na pokraji propasti, ne z důvodu hrozby kompletního zničení, které mu visí nad hlavou – je to pouze symptom a ne skutečná choroba -, ale kvůli tomu, že je zbaveno těch životně důležitých hodnot, kterých je potřeba nejen pro jeho zdravý vývoj, ale i pro skutečný pokrok.“⁵²

Qutb hned v úvodu díla (kapitola **Jedinečná Koránská generace**) zdůrazňuje příchod klíčového okamžiku, kdy je třeba sesadit Evropu z její vůdčí pozice a poskytnout lidstvu nové hodnoty, jež by ho seznámily s takovým způsobem života, který dokáže vytvořit harmonii a blahobyt. Islám je dle něj jediným systémem, který je těmito hodnotami obdařen. Vyzdvihuje jedinečnost první muslimské komunity a tvrdí, že žádná jiná generace v historii islámu nebyla schopna tímto způsobem svolat lid. Důvodem rozdílu dnešní a tehdejší generace vidí v tehdejší čistotě zdroje vedení, správném přístupu a metodě způsobu učení. „Korán byl jediným pramenem, kterým uhasili svou žízeň.“ Jakýkoli jiný systém označuje za *džáhilíji* a považuje díky jejímu materiálnímu charakteru za zkažený. „Naše celé prostředí, lidská víra, názory, přesvědčení, myšlenky, zvyky, umění, pravidla a práva jsou obklopeny *dáahilíjí* do takové míry, že islámská kultura, islámské zdroje, filosofie a myšlenky, jsou považovány za konstrukt *džáhilíje* samotné.“⁵³

Další důležitý bod spatřuje v **Přirozenosti Koránské metody a jejím správnému zformování**. V tomto ohledu vyzdvihuje nutnost stejné podoby procesu reformy, tak jak tomu bylo za časů Muhammada. „Lidé nejprve zavedli víru ve svých srdcích, ve formě státu, právního systému a předpisech, způsobu života, jejich charakteru, modlitbě a lidských vztazích.“

Qutb nepovažuje islám za abstraktní teorii, a proto se dovolává nutnosti založení skutečného hnutí, které by se stalo vzorem. „Islámská víra pracuje se skutečností, a proto by se měla zmaterializovat do praktického hnutí, které by mělo reprezentovat a zrcadlit přesný obraz víry.“⁵⁴

Dle Qutba může získat muslimská komunita stejnou podobu a **Charakteristiku islámské společnosti**, jak tomu bylo za Muhammada, jedině stejným procesem, kterým

⁵² Qutb, (2005): *Milestones*. Dostupné na: http://www.izharudeen.com/uploads/4/1/2/2/4122615/milestones_www.izharudeen.com.pdf, s. 3

⁵³ Qutb, (2005): *Milestones*, s. 9-15

⁵⁴ tamtéž, s. 16-33

prošla muslimská komunita v sedmém století. Jejím cílem má být zrušení stávajícího systému a nahrazení jej systémem novým a silnějším, než je systém *džáhilije*. „Hnutí by mělo být aktivním, harmonickým a spolupracujícím uskupením, které by se pohybovalo stejně, jako se pohybují části těla.“ Současně Qutb považuje za naprosto logické, že by toto organizované hnutí mělo s odhodláním vyjít do bitevního pole.⁵⁵

Tímto navazuje na **Džihád ve jménu Božím**. *Džihád* považuje za nejlepší způsob, vedoucí k odstranění organizací a autorit systému *džáhilije*, která drží lid v otroctví, brání mu projít reformou a nutí ho dodržovat „chybné“ neislámské způsoby. „Pouhé kázání proti fyzické síle nestačí, a proto jsou si principy kázání a boje v metodě islámu zcela rovny.“

Jako velkou hrozbu spatřuje „islámské myslitele“, kteří však nemají s islámem nic společného kvůli tomu, že si myslí, že islám předepsal pouze obrannou válku. To je však dle Qutba zásadní chyba, jelikož dosáhli toho, že zbavili islám metody, která je určena k vymýcení nespravedlnosti na zemi.⁵⁶

Nelegalitu vládnoucích režimů Qutb opírá o koránské verše: „On je ten, kdo je Bohem na nebesích i Bohem na zemi a On moudrý je i vševědoucí.“⁵⁷ „Ti, které uctíváte vedle Něho, nejsou leč jména, jež dali jste jim vy i otcové vaši, a Bůh ohledně nich neseslal žádné zplnomocnění. Rozhodnutí náleží jedině Bohu a On poručil, abyste neuctívali nikoho kromě Něho.“⁵⁸

Prohlášení o jedinství Boží **Lá iláha illálláhi (není božstva kromě Boha)** spolu s *wa Muhammadun Rasúlulláhi* (a Muhammad je posel Boží), tedy první pilíř islámu, považuje Qutb za naprostý základ. Muslimská komunita má být praktickou interpretací této deklarační víry a všech jejích charakterů.⁵⁹ Zdrojem všech učení je osoba Proroka. „Kdokoli je poslušen posla, je poslušen i Boha...“⁶⁰

V kapitole **Universální právo** se věnuje vysvětlení, že člověk je součástí vesmíru. Proto zákony, které vládou lidské přirozenosti, nejsou jiné, než zákony vládnoucí

⁵⁵ Qutb, (2005): *Milestones*, s. 34-39

⁵⁶ tamtéž, s. 40-60

⁵⁷ Korán, 43:84

⁵⁸ Korán, 12:40

⁵⁹ Qutb, s. 61-69

⁶⁰ Korán, 4:82/80

vesmíru. Pokud člověk tyto zákony následuje, pak žije v harmonii s jeho vlastní přirozeností.⁶¹

Qutb měl za to, že muslimská komunita je svou přirozeností jediná „civilizovaná společnost“, a proto označil **Islám za skutečnou civilizaci**. Problém tu sehrává pojem „civilizace“. Podle něj je zaostalá a nerozvinutá ta společnost, která popírá Boží vládu na zemi a převádí ji na sebe.⁶²

Qutb varoval, že se *šarí'a* neomezuje pouze na právní příkazy. To je jen úzký význam neodpovídající **Islámskému konceptu a kultuře**. „*Šarí'a* zahrnuje politické, sociální i ekonomické záležitosti a jejich principy s tím, že jejich záměrem je reflektovat naprosté podřízení Bohu. Zabývá se mravy, způsoby, hodnotami společnosti, aspektem vědomosti a principem umění i vědy.“⁶³

Muslimská národnost a víra by měla být posílena. Vztah k matce, otci, sourozencům či ženě, by měl být vytvořen prostřednictvím vztahu se stvořitelem. Spojení krví je zde druhořadé. „Když je vztah víry založen, pak se stanou všichni bratry mezi sebou.“⁶⁴

Qutb zdůrazňuje, že pokud bude následováno milníků na cestě, které vytyčil, je třeba očekávat **Dalekosáhlé změny**. Upozorňuje, že funkcí islámu není dělat kompromisy se systémem *džáhilije*, či s ní koexistovat v jedné zemi. „Tam, kde není islám dominantní a není zavedena *šarí'a*, islám neexistuje.“ Propast mezi islámem a *džáhilijí* je obrovská. Most, který má být mezi nimi postaven, musí být pouze takový, aby přes něj přecházeli lidé z *džáhilije* k islámu. Nepovažuje za potřebné poskytnout lidu *džáhilije* logické vysvětlení. Člověk se v tomto má řídit extrémní přímočarostí.⁶⁵

Předposlední kapitola je věnována osvětlení pojmu **Triumfální víry**. Jako příklad uvádí verš z Koránu: „Neochabujte, nermuťte se, vždyť přece budete mít vrch, jste-li

⁶¹ Qutb, s. 71

⁶² Qutb, s. 75-86

⁶³ Qutb, s. 87

⁶⁴ tamtéž, s. 96-105

⁶⁵ tamtéž, s. 106-115

věřící!“⁶⁶ Muslimská komunita by měla setrvat v triumfálním stavu, ve kterém je víra silně upevněna v srdci věřících, a to i ve chvíli, kdyby čelili čemukoli.⁶⁷

Kapitolou uzavírající Qutbovo nejzásadnější dílo je - **Tohle je cesta**. V ní opět vyzdvihuje nutnost střetu dnešní generace s tyranskými a utlačujícími nepřáteli, stejně tak jak tomu bylo v případě první muslimské skupiny. Neopomíná v závěru dodat, že „triumf má mnoho forem a neomezuje se na okamžité vítězství.“ Na základě tohoto tvrzení vyzdvihuje význam duše nad hmotou a vítězství víry nad bolestí, což se má dotýkat případu, kdy je člověk mučen. I za těchto okolností lze dosáhnout vítězství.

Velmi nadčasově nazývá pozdní imperialismus „maskou pro křižácké snahy“: „Je to paralela k událostem, které probíhaly již ve středověku.“⁶⁸ Zde můžeme snadno rozpoznat inspiraci odrážející se v Zawáhirího globální eschatologické perspektivě. Qutbovo poselství nese v podstatě zprávu, že pomocí smazání rozdílů mezi muslimskými národy a spojením se pod praporem islámu je možné zvítězit.⁶⁹

„Napsal jsem milníky pro tento předvoj, což považuji za skutečnost, jejíž zhmotnění se očekává.“⁷⁰

3.2 Ajman Zawáhirí: muž se snahou vytvořit „Qutbův předvoj“

Ajman Zawáhirí, vyučený lékař, islamistický ideolog a intelektuální lídr *Al-Qá'idy*, byl narozen v Káhiře roku 1951. Spojuje aristokratické rodiny Zawáhiríjů a Azzámů. I přesto, že byl jeho otec lékařem a profesorem farmakologie, měla jeho rodina především náboženskou reputaci. Většina jeho strýců a prastrýců z otcovy strany studovala či jinak působila na univerzitě al-Azhar. Otec Zawáhirího matky, Abdul Wahháb Azzám, byl zakladatelem Univerzity krále Saúda v Rijádu, prezidentem Káhirske Univerzity a egyptským velvyslancem pro Pákistán, Jemen a Saúdskou Arábii. Bratr jeho matky, Abdurrahmán Hasan Azzám, byl zakladatelem a prvním generálním

⁶⁶ Korán, 3:133/139

⁶⁷ Qutb, s. 116-122

⁶⁸ Qutb, s. 133

⁶⁹ Qutb, s. 123-133

⁷⁰ Qutb, s. 8

tajemníkem Arabské ligy. Z matčiny strany měl tak velice blízko k politice. Tato směs náboženství a politiky utvořila platformu pro Zawáhirího rané zájmy a duchovní růst.⁷¹

V polovině šedesátých let dominoval egyptské politice střet mezi arabskými nacionalisty a opozicí vedenou Muslimským bratrstvem. V jeho řadách poutal pozornost Sajjid Qutb s odvážnou protivládní rétorikou. Zawáhirí byl do Qutbova přesvědčení a myšlenek zasvěcen prostřednictvím svého strýce, který byl jedním z prvních Qutbových zastánců. Co více, Machfúz Azzám se stal roku 1965 Qutbovým obhájcem. Roku 1966 byl Zawáhirí ve svých patnácti letech blízkým - především po duševní stránce - svědkem popravy Qutba. Jak již víme z dřívějších kapitol, poprava byla doprovázena vlnou islamismu podepíranou Qutbovými „směrnici pro aktivisty“. To však nebyla jediná událost, které mladý Zawáhirí přihlížel. Společnost byla otřesena egyptskou prohrou a následným symbolickým kolapsem Násira v Šestidenní válce. Tímto bylo zásadně ovlivněno islamistické hnutí v Egyptě. Zawáhirí byl přítomen oživení islámských aktivit a jako mnoho dalších si vybral cestu nelegálního působení po vzoru jeho „hrdiny“.⁷²

Zawáhirí byl již od dětství znám svou pílí a akademickými úspěchy. Díky jeho introvertní povaze se ve svém volném čase oddával četbě náboženských knih a islámské právní vědě. Střední školu vystudoval ve čtvrti *Ma^cádi* v Káhiře. Muntasir Zajját ve své knize *The Road to Al-Qaeda* poskytuje vzácnou analýzu Zawáhirího zázemí a náboženské filozofie. Dle něj byl Zawáhirí již od dětství svým okolím vnímán jako dobrosrdečný a laskavý. Nejen kvůli jeho nesmělé povaze, ale zejména kvůli jeho odporu proti násilným sportům, které považoval za nelidské, byl vnímán jako plachý chlapec. Zajját však zdůrazňuje, že v jeho osobě nebylo nic slabého. Diskusi byl otevřený pouze do té doby, než mu problém nebyl zcela jasný a údajně nesnesl, když mu kdokoli oponoval. Jeho pevné a neústupné názory byly utvářeny za studií na Káhirske univerzitě. Zdá se však, že neměl potřebu prezentovat je tak, aby na sebe strhl pozornost. Té se naopak vyhýbal. Za celou dobu rostoucích politických aktivit v Egyptě neměl ambice stát se vůdčí osobou. Vystupoval spíše pokorně, bez úsilí dostat se do středu náboženských aktivit.⁷³

⁷¹ Riedel, (2008): *Search for Al-Qaeda, The Thinker Zawahiri*, s. 16

⁷² Zayyat, (2004): *The Road to Al-Qaeda, The Aristocrat as Fundamentalist*, s. 23

⁷³ Zayyat, s. 16-17

To však neznamenal, že se jich stranil. Již v roce 1966 či 1967 založil spolu se svými spolužáky malou islamistickou buňku. Ta se měla zabývat studiem Qutbových textů, přípravou na svržení Násirova režimu a vytvořením islámského státu. Byl to Zawáhirího první politický akt. V šedesátých a sedmdesátých letech vzniklo v reakci na Qutbovu „mučednickou smrt“ mnoho podobných, malých, chabě organizovaných hnutí, která však měla jasný cíl. Stát se předvojem vypodobněným Qutbovými texty.

Zawáhirí vystudoval v letech 1968-1974 medicínu na Káhirské univerzitě. Později získal doktorát v chirurgii a od roku 1978 pracoval na klinice přidružené k Muslimskému bratrstvu. Téhož roku se oženil a o dva roky později byl vyslán jako asistent do Pěšávaru v Pákistánu na humanitární misi mezinárodního hnutí Červený kříž. Charitativní práce se týkala podpory *mudžáhidů* a afghánských uprchlíků před sovětskou okupací. Čtyřměsíční pobyt zapadal do zájmů jeho hnutí, jehož cílem bylo již delší dobu najít bezpečnou základnu pro *džihádistické* aktivity v Egyptě.⁷⁴ Svou zkušenost předal islamistickým kolegům hned po příjezdu do Káhiry roku 1980. Nadcházejícího roku 1981 tuto návštěvu zopakoval. Seznámením se se situací v Afghánistánu a zážitkem z blízkého setkání s odvahou *mudžáhidů* se v Zawáhirím radikalizovalo přesvědčení a zásady stoupence *džihádu* proti SSSR a komunismu obecně.⁷⁵

Fakt, že Zawáhirího aktivity měly dlouhodobější charakter, vyšlo najevo až roku 1981, kdy došlo k výraznému vývoji mezi státem a radikálním islamistickým hnutím. Zawáhirí byl zatčen kvůli účasti na atentátu prezidenta Sádáta, i přesto, že na něm měl marginální roli. Většina zdrojů se shodne na tom, že se o plánu atentátu dozvěděl teprve několik hodin před ním. Odmítl však popřít skutečnost, že s tímto krokem souhlasil. K mírové smlouvě s Izraelem uzavřené právě Sádátem se vyjádřil ve své knize *Věrnost a odmítnutí* takto: „stát Izrael, uznáním zisku Palestiny, zabránil Egyptu pomoci jakékoli zemi, která je vystavena Izraelské agresí a odzbrojil Sinaj, aby zaručil Izraeli bezpečnost.“⁷⁶

Poprvé, kdy se Zawáhirí více zviditelnil, bylo díky funkci mluvčího vězňů, kterou zastával v soudním řízení vedeném právě po Sádátově atentátu. Poukazoval především

⁷⁴ Mansfield, (2006): *His Own Words: Translation and Analysis of the Writings of Dr. Ayman Al-Zawahiri., Knight under the Prophet's Banner*, s. 26

⁷⁵ Riedel, s. 18-19

⁷⁶ Riedel, s. 19

na nelidské zacházení ve věznicích a na kruté výsledky doprovázené brutálním mučením. Režim tímto zacházením sehrál významnou roli při rekrutování stoupců radikálního islamismu. O Zawáhirího působení a náboženské filosofii bylo více zjištěno právě během jeho pobytu ve vězení (1981-1984), který byl zásadní zkušeností a finálním stimulem k jeho radikalizaci. Jeho skupina se měla věnovat studiu ideologického a islámského rámce používaného při deklarování osoby či režimu za odpadlíka (*takfír*). Od počátku založení skupiny se adekvátně s nárůstem islamismu vyvíjela také jeho kritéria pro hodnocení politického vedení. Zajját datuje jeho násilný přístup k politice do počátku osmdesátých let. Jeho „filosofie násilí“ dle něj vyžrála daleko dříve, než začal působit v Afghánistánu. A daleko dříve, než se během své třetí cesty do Afghánistánu roku 1986 setkal s Ládinem. Skutečnost, že již před zatčením spolupracoval s *džihádistickými* skupinami tento předpoklad potvrzuje.

Za členy Zawáhirího skupiny bylo roku 1981 označeno třináct osob. Počítali se k nim i ti, kteří byli jakkoli na skupinu napojeni. Těmi nejdůležitějšími byli - Zawáhirího bratr Muhammad Zawáhirí (hledání financí v Perském zálivu), Sajjid Imám Abdel Azíz, Abbud Zomor (spolupráce se Zomorovou skupinou), Jusúf Domeiry (financování), Muhammad Abdul Rahím Šarqáwí (rekrutování), Chálid Medhat Fiqi (sklad zbraní), Esam Qamarí a další.⁷⁷

Ve vězení Zawáhirí potkal mnoho prominentních egyptských *džihádistů* včetně toho nejznámějšího - Omara [°]Abd ar-Rahmána, vůdce *Gamá[°]a Islámíji* známého pod oslovením - slepý šejch. Rahmán byl jedním z prvních zastánců radikálního názoru, že muslimští vládcí podporující mírovou smlouvu s Izraelem by měli být odstraněni. Zároveň byl vůdcem islámské opozice za Násira a Sádáta. Důležitou událostí odehrávající se ve všech věznicích bylo vyvrcholení sporů o správném postupování, co se týká *džihádu*. Destabilizujícím prvkem islamistického hnutí byl také spor o nominaci Rahmána jako lídra koalice. Zawáhirí nesouhlasil s Rahmánovým vedením. Došlo k rozkolu, přeskupení islamistických skupin a zejména ke změně postavení Rahmánovy *Gamá[°]a Islámíji* k Zawáhirího hnutí.⁷⁸

Pokud bychom měli shrnout postavy ovlivňující Zawáhirího ideologii od počátku až ke konci, byli by to - **Sajjid Qutb**, Sálíh Siríja, Jahja Hášim, Esám Qamarí, Sajjid

⁷⁷ Zayyat, s. 10-18

⁷⁸ Riedel, s. 20-21

Imám Abdul Azzíz a Usáma bin Ládín. Vliv Qutba je velice snadno doložitelný už proto, že ho Zawáhíri cituje téměř v každé své práci. Vyjadřuje se o něm s úctou a chápe ho jako pravého mučedníka: "Qutbova výzva k věrnosti Alláhu, jedinému Bohu, k podřízenosti jeho a jen jeho autoritě a svrchovanosti byla jiskrou, jež zapálila islamistickou revoluci proti nepřítelům islámu na celém světě."⁷⁹

Sálíh Siríja byl prvním, pod jehož vedením se islamisté chopili zbraní a pokusili se o neúspěšný atentát na Sádáta. Zawáhíri byl v mládí přítomen konferenci pořádané na univerzitním táboře, na které přednášel právě Siríja. Jeho řeč udělala na mladého Zawáhíriho velký dojem: „Hned jak jsem uslyšel jeho řeč, jeho slova mnou pohnula, jelikož jsem měl za to, že měla silné poselství pro prosazování islámu.“⁸⁰

Představitel přední linie *džihádistického* hnutí v Egyptě, jak ho označuje Zawáhíri, **Jahjá Hášim**, byl nejen jeho přítelem, ale také osobou, která ho velice ovlivnila. Zawáhíri obdivoval fakt, že ani funkce právního zástupce ho nesvedla k aroganci, a že byl vždy připraven obětovat vše Bohu na úkor světských záležitostí. Cenil si Hášimových vlastností - ušlechtilého ducha a silného odhodlání. Hášim byl dočasně i členem Zawáhíriho skupiny, později se však přidal ke stoupencům okolo Siríji a připravoval se na ozbrojený boj. Zawáhíri se o něm několikrát zmínil v díle *Jezdci pod zástavou Prorokovou*.

Esám Qamarí, kterému Zawáhíri věnoval celou kapitolu v *Jezdcích pod zástavou Prorokovou*, byl jeho dlouhodobý přítel. Již od střední školy sdíleli názor, že islamismus je nezbytný pro dobro celé *ummy*. Zawáhíri neskryval obdiv ke Qamarímu, který se stal členem vojenské akademie, kvůli jeho hluboké víře v potřebu změn. Těch dle něj bylo nutno dosáhnout prostřednictvím puče. Stejně tak se i v Zawáhírím vyvinulo přesvědčení, že nejlepší cestou k nastolení *šarí'y* je převrat. Tento způsob řešení viděl jako nejrychlejší cestu s minimálním krveprolitím a ztrátami. Zajját tvrdí, že hlubokou psychickou i morální bolest Zawáhírímu způsobilo to, že byl mučením donucen prozradit místo pobytu nejlepšího přítele Qamarího a dalších známých. Cítil pokles své důvěryhodnosti. Pravděpodobně to byla jedna z mnoha příčin umocnění jeho následných aktivit a příčin vedoucích k rozhodnutí nevrátit se zpět do Egypta.⁸¹

⁷⁹ Kepel, (2006), *Válka v srdci islámu*, s. 81

⁸⁰ Zayyat, s. 25

⁸¹ Zayyat, s. 49-50

Zawáhirí udržoval velmi dobré vztahy se **Sajjidem Imámem Abdul Azzízem** od šedesátých let až do druhé poloviny let devadesátých. Zajját ho považuje za důležitou osobu při ovlivnění Zawáhirího i přesto, že ho sám Zawáhirí rekrutoval do své staré skupiny. Jak již víme, Zawáhirí nevyhledával pozornost a raději se držel v pozadí. To však neplatilo ve využití jeho vlivu na druhé. Pravděpodobně díky této vlastnosti předal Azzízovi vedení prvního hnutí *Islámského džihádu* v kempu *džihádistů* v Pěšávaru, založeného roku 1987. K přerušení tohoto vztahu došlo roku 1992, díky neshodě týkající se právních záležitostí. Jejich protichůdné názory nalezneme v Azzízově díle *Základy pro připravenost - k džihádu - (al-^cUmda fí l'dad al-^cUdda)* a Zawáhirího práci *Všeobecný průvodce k nalezení ušlechtilé znalosti (al-Džámi^c fí talab al-^cilm al-šaríf)*. Obě díla přispěla k zformování ideologie skupiny, jejích cílů a prostředků.⁸²

3.2.1 Saúdská Arábie a Afghánistán: Zawáhirího rozhodnutí po roce 1984 vedoucí k setkání a spolupráci s Usáma bin Ládinem

„Prostřednictvím mých zkušeností na Afghánském bojišti *džihádu* od roku 1980, jsem si uvědomil jak cenný je tento boj pro islámskou *ummu* obecně a pro hnutí *džihádu* především. Uvědomil jsem si, jak důležité je využít toto prostředí. To je důvod, proč jsem se po čtyřměsíčním pobytu roku 1980 vrátil v březnu 1981 ... hnutí naléhavě potřebovalo zemi, která by mohla sloužit jako půda, kde by semínka mohla růst a získat zkušenosti v bojování, politice a organizování buňky.“⁸³ Tímto Zawáhirí objasnil jeho působení v Afghánistánu, kam odcestoval roku 1987. Odtud se věnoval přeskupení hnutí *Islámského džihádu* v Egyptě. A zároveň v Ládinových táborech poskytoval vojenskou, mentální a politickou přípravu dobrovolníkům přicházejícím bojovat po boku *mudžáhidů*.

Po usvědčení z nepřímé participace na atentátu a obchodování se zbraněmi, za které si odseděl čtyři roky, byl Zawáhirí roku 1984 propuštěn. Pomocí falešného tuniského pasu odletěl roku 1985 do Saúdské Arábie - do Džiddy -, kde se vrátil ke své lékařské praxi. Zajját k této etapě Zawáhirího uvádí: „Jizvy na jeho těle způsobené nepopsatelným mučením mu již více nepůsobily bolest. Jeho srdce však bolest stále cítilo (svědčil proti svým druhům).“ Ke stejné etapě se vyjádřil i autor Lawrence

⁸² Zayyat, s. 15-28

⁸³ Zayyat, s. 51

Wright: „Zawáhíri hledal místo, kde by se mohl vykoupit, a kde by se jeho radikální islamistické hnutí mohlo uchytit.“⁸⁴

Setkání s Ládinem proběhlo příštího roku. V následné dekádě Zawáhíri podporoval egyptský *džihád* z exilu a snažil se najít stoupence po celém islámském světě. Během této doby došlo k ustálení názvu Zawáhíriho hnutí na *Egyptský islámský džihád*. Zawáhíri se s Ládinem často setkával v Pákistánu či Afghánistánu. Již v té době měli pravděpodobně jeden na druhého určitý vliv. K významnější kooperaci mezi Zawáhírim a Ládinem došlo až v letech následujících po založení *Al-Qá'idy* (cca 1988) a zejména pak od roku 1998.⁸⁵

Ačkoli obecný názor je takový, že Ládín měl na Zawáhíriho neznatelný vliv, existují dohady o pravém opaku. Ty zastupuje například Muntasir Zajját. Především zdůrazňuje, že se oba dva doplňovali. Zawáhíri dle něj postrádal Ládínovy řečnické a kazatelské dovednosti a Ládín stejně tak postrádal Zawáhíriho ideologický důvtip, bystrost a dovednosti v plánování. Zawáhíriho spolupráce s Ládinem se tak vyznačovala tím, že na Ládínovi přenechával veškerou rétoriku a věnoval se tomu, v čem exceloval, tedy plánování. Zajját ho považuje za bystrého a prohnaného plánovače. Dá se proto říci, že „svazkem“ s Ládinem našel Zawáhíri výborné uplatnění. Zawáhíriho silnou stránkou byly jeho uspořádané a pečlivě propracované myšlenky a jasné cíle. Na rozdíl od Ládína byl více úspěšný v přesvědčování jedinců a ne mas lidí. Proto byl schopen prodat Ládínovi jeho „revolucionářskou *džihádistickou* ideologii“ a k tomu ještě čerpat jeho finance pro své vlastní hnutí.⁸⁶

Zawáhíri vždy souhlasil s pučistickou teorií, ale snažil se vyhýbat početným konfrontacím s vládními autoritami, aby usnadnil přípravy ke konečnému převratu. Byl znám svou opatrností ve vysoce profilovaných taktikách a upřednostňoval pečlivě promyšlený a neuspěchaný zásah. Na konci osmdesátých let, kdy se vyskytoval v Afghánistánu, docházelo v Egyptě ke střetům mezi egyptskou vládou a *Gamá'at Islámíjí*. Zawáhíri to považoval za špatnou taktiku a zbytečnou provokaci vlády vedoucí k přísnějším opatřením. Zajját uvádí, že na popud svých přívrženců, kteří prahli po využití zkušeností z Afghánistánu, byl Zawáhíri donucen jednat proti svému úsudku.

⁸⁴ Wright, (2008): *The Looming Tower: Al-Qaeda and the Road to 9/11*, s. 60

⁸⁵ Riedel, s. 20-21

⁸⁶ Zayyat, s. 51

Do tohoto období spadají neúspěšné atentáty roku 1993 spáchané jeho skupinou na egyptské vysoké státní představitele. Dočasné střety s egyptským režimem byly významnou změnou v jeho způsobech.⁸⁷

Důvodem, proč nepodpořil *Palestinský islámský džihád* a nezapojil se do operací v Jeruzalémě proti Židům, bylo to, že cesta do Jeruzaléma dle něj vede přes Káhiru. V časopise *Al-Mudžáhedín* v dubnu roku 1995 se vyjádřil, že „Jeruzalém nebude otevřen, dokud bitvy v Egyptě a Alžírsku nebudou vyhrány a dokud nebude otevřena Káhira.“⁸⁸ Tvrdil, že je třeba vést ozbrojený *džihád* nejprve proti „blízkému nepříteli“ (zkorumpované muslimské režimy) a až poté proti „vzdálenému nepříteli“ (Západ). K tomu doložil verš z Koránu: „Vy, kteří věříte! Bojujte proti těm z nevěřících, kteří jsou poblíže! Necht' ve vás naleznou tvrdost a vězte, že Bůh je na straně bohabojných!“⁸⁹

Konec války v Afghánistánu roku 1989 znamenal rozkol mezi vůdci skupin *mudžáhidů*. Krize začátku devadesátých let vyhnala Zawáhirího i Ládina do zemí jako jsou Jemen a Súdán. Pro Zawáhirího byl stále prioritou dobrý strategický dosah na aktivity v Egyptě. Proslulý vůdce Ahmad Ibrahim Naggár tvrdí, že to pro Zawáhirího bylo díky nepřejícím okolnostem období nutných nových plánů.⁹⁰

Cílem Ládina byl po celou dobu odstranění přítomností Američanů v Perském zálivu a znemožnění podpory sionistů v Palestině. O tomto tématu však Zawáhirí hovořil pouze díky koalici, kterou s Ládinem vytvořil. Jasná priorita ve směřování *džihádu* proti „vzdálenému nepříteli“ - Američanům - pro něj byla nová a postupně se touto cestou ubíral pravděpodobně až od roku 1997. Tohoto roku, kdy se sjednotil s Ládinem v Afghánistánu, lze zaznamenat v jeho dílech změnu v přístupu. Zásadním obratem v Zawáhirího filozofii a v islamismu obecně byl rok 1998, kdy podepsal *fatwu* formující *Mezinárodní islámskou frontu džihádu proti Židům a křižákům*. Souhlasil tak s krajním antiamerickým postojem nedělajícím rozdíl mezi civilistou a ozbrojencem a kladoucím povinností zabíjet Američany na každého muslima.⁹¹ I když se ani v tomto textu neobjevuje název *Al-Qá'ida*, předpokládá se, že došlo k oficiálnímu spojení

⁸⁷ Zayyat, s. 60-61

⁸⁸ tamtéž, s. 62

⁸⁹ Korán, 9:124/123

⁹⁰ Zayyat, s. 55-58

⁹¹ Zayyat, s. 60-72

Zawáhirího *Egyptského islámského džihádu* a dalších Pákistánských i Bangladéšských hnutí v *džihádistskou* organizaci označovanou za *Al-Qá'idu*.⁹²

Považovat Ládina za jediný faktor změny Zawáhirího přístupu by bylo nedostatečné. Příčin bylo více. Mezi nejdůležitější důvody pravděpodobně patřil neúspěch Zawáhirího skupiny dosáhnout změny v Egyptě. Vnitřní roztržky a zvyšující se množství zatčených či stíhaných členů. A finanční krize hnutí v letech 1993-1995. To vše hrálo roli při Zawáhirího rozhodování o cestě, kterou se jeho organizačně oslabená skupina vydala. Prostřednictvím Ládiny smlouvy s *Tálibánem* se *Islámský džihád* dostal do Afghánistánu. To by bez účasti na Mezinárodní islámské frontě bylo patrně nemožné. Byl to skvělý způsob, jak zachránit a reorganizovat jeho malou skupinu, která by tvář v tvář mírové iniciativě *Gamá'a Islámíji* neobstála. Tuto iniciativu roku 1997 Zawáhirí kritizoval ve svém díle *Jezdci pod zástavou Prorokovou* tím, že byly podkopány snahy *džihádu*.⁹³

Naopak se zcela oddal frontě vedoucí *džihád* proti všem Američanům. *Džihád* nekončící do té doby, dokud svatá města - Jeruzalém a Mekka - nebudou osvobozeny od Izraele a zkorumpovaného Saúdského režimu, a americké vojenské síly nebudou odstraněny z islámského světa. Od roku 1998 se Zawáhirí stal Ládinyvým poradcem a jak měl ve zvyku, šedou eminencí „zákulisně a neoficiálně“ rozhodující v působení *Al-Qá'idy*.⁹⁴

3.2.2 „Jezdci pod zástavou Prorokovou“

„Je to bitva ideologií, boj o přežití a válka bez příměří.“⁹⁵

Ajman Zawáhirí o boji islamistů s „blízkým“ i „vzdáleným“ nepřítelem.

Tuto knihu Zawáhirí sepsal z podobného důvodu, jako Sajjid Qutb sepsal *Milníky*. Oba dva spojoval při psaní pocit povinnosti vůči tehdejší či nynější a budoucí generaci muslimů. Zawáhirí se tímto snažil oživit povědomí muslimského národa o jeho roli a důležitosti vykonávání zapomenutých povinností. A poskytnout podporu *mudžáhidům* a

⁹² Riedel, s. 23

⁹³ Zayyat, s. 65-72

⁹⁴ Riedel, s. 24

⁹⁵ Mansfield, (2006): *His Own Words: Translation and Analysis of the Writings of Dr. Ayman Al-Zawahiri., Knight under the Prophet's Banner*, s. 111

posílit tak jejich odhodlání. Tento čin chápal jako službu islámu ve válce proti tyranům nové „křížové výpravy“. Zde nalezneme inspiraci Qutbem, který označoval moderní západní imperialismus pouze za novodobý název pro křížové výpravy.⁹⁶ Zawáhíri se zde věnoval nepřátelům islámu a v návaznosti na ně i důvodům vedoucím k jednání islamistického hnutí obecně.

Připomněl rok 1965 a kampaň vedenou proti Muslimským bratřím, kdy měla vláda za to, že zničila islamistické hnutí nadobro. Zmínil Sáliha Siríju a jeho aktivity proti režimu jako novou změnu v cestě islamistického hnutí. Zařazení zbraní do boje proti režimu mělo dokázat, že represe a smrt Qutba neznamena výmícení. Toto období sám označil jako „obrození organizace *džihádu*“.⁹⁷ Zawáhíri uvedl, že do té doby mělo islamistické hnutí snahu rozpoznat režim jako legitimní autoritu. Díky násilným opatřením režimu však brzy zjistilo, že je vláda pouze interním zástupcem nepřítele externího.⁹⁸

Předložil nejdůležitější osoby a momenty pro něj i pro *džihád*istické hnutí obecně. Nalezneme zde hojnou citaci Qutba. Zveřejnil i teorii *džihádu* Isáma Qamarího, založenou na důkladném výcviku a infiltraci armády členy islamistického hnutí. Podrobněji se zabýval kampaní *‘Ajn Šams*, která se datuje zpět do roku 1988. Opakovaným cílem agresivního vládního útoku byla mešita, kde mělo hnutí seminář. Záměrem bylo zničit mírumilovné výzvy a aktivity konané v tomto areálu. Rozkaz k otevřené palbě - nevyjímaje děti a ženy - při jakýchkoli demonstracích a zabití Dr. Muhi Dinina, který podporoval dialog s vládou. Tyto události Zawáhíri považuje za jedny z příčin změny strategie islamistického hnutí k násilí skrz boj a rezistenci vládní agresí. Zabýval se i náhodným zabitím nevinné dívky Ša‘jmi během útoku na premiéra Atifa Sidqího. Režim neváhal nehody využít a odsoudil téměř tři sta mužů k trestu smrti. Zawáhíri zdůraznil, že se *džihád* kvůli smrti nevinných nemůže zastavit, jelikož oni bojují proti brutalitě vlády, která podporuje nepřítele samotného Boha.⁹⁹

Popisuje kampaň vedenou za ministra vnitra Zakiho Badra. Její záměr spatřoval ve vštěpování zoufalství ze zbytečnosti odporu proti režimu do srdcí muslimské mládeže.

⁹⁶ Qutb, s. 133

⁹⁷ Mansfield, (2006): *His Own Words: Translation and Analysis of the Writings of Dr. Ayman Al-Zawahiri., Knight under the Prophet's Banner*, s. 55-57

⁹⁸ tamtéž, s. 45-46

⁹⁹ tamtéž, s. 95-108

Tento způsob viděl jako základ politiky židovské expanze. Zawáhíri se v tomto momentě obával, že při neúspěchu atentátu na Sádáta, jako odpovědi na tuto kampaň, by se mohlo hnutí vrátit zpět do teroru za vlády Násira. Reakce s využitím *džihádu* dle něj bránila muslimskou mládež tím, že naplnila jejich srdce vírou a sebevědomím.

Uvádí dva zásadní důvody znepřátelení oficiální moci - podporované Spojenými státy, Západem, Izraelem a většinou arabských vládců - a populární moci, což je islamistické hnutí obecně a samotné jádro *džihádu* konkrétně.¹⁰⁰

1. Skutečnost, že oficiální síla zakládá na odstranění dosahu islámu k moci a udržení ho násilím a zmanipulovanými volbami od mnoha aspektů života.
2. Otevření země nepřátelům islámu, Američanům a Židům skrz podepsání nevýhodných mírových dohod a smluv. To vedlo k odzbrojení Sinaje a povolení přímé americké okupace jejich země.

Džihádistské hnutí má jasný cíl. Sesadit vládu a nastolit islámský stát. Dle toho je střet s židovsko-americkou aliancí je nevyhnutelný. Dosažení tohoto cíle má být chápáno jako osud a povinnost. Jako bitva, která již v historii byla svedena a nadále vedena i bude. Ukončení ozbrojených operací je nepřijatelné. Je důležité vytrvat na cestě a neohlížet se, i přesto že je nasáklá kreví.

Kvůli tomu, že se rozsah nepřátelství „křížáků“ vůči muslimským národům stal globální, spatřuje Zawáhíri nutnost pozvednout boj proti nim na stejnou úroveň. Upozornil na výsledky *mudžáhídů*, kteří v boji proti Rusům nesli *džihád* „pod praporem islámu“ a rozšířili náboženské povědomí a porozumění založené na *šari‘y*. Jedině díky tomu si dle Zawáhíriho muslimská mládež uvědomila realizaci spiknutí, které bylo a je proti ní prostřednictvím nepřátel islámu, odpadlíků a kolaborantů tkáno.¹⁰¹

Uvedl zkreslenou kampaň arabských a západních médií a její cíl ve zbavení muslimského národa cti a zaslouženého hrdinství z vyhnání Sovětů. Jejich cíl viděl v překroucení představy o afghánských *mudžáhídech* tím, že je média vportrétovala jako posedlé a šílené lidi vzdorující Spojeným státům, které je kdysi financovaly.

¹⁰⁰ Mansfield, s. 108-111

¹⁰¹ tamtéž, s. 19-22

Vytýká zde, že už sám fakt vyhnání *mudžáhidů* v poválečném období prokazuje opak, a že veškerá pomoc šla z arabských zdrojů.¹⁰²

Spousta muslimů a především přítomných *mudžáhidů* chápalo vítězství nad Sovětským svazem jako zničení mýtu o neporazitelnosti této velmoci. Zawáhirií podtrhuje, že se výsledek války stal příkladem boje proti odpadlým muslimským vládcům, kteří se spojili s cizím nepřítelem islámu. Podstatné je, že vítězství vytvořilo půdu pro pouto mezi *mudžáhidy* centrální a západní Asie.¹⁰³

Zawáhirií považuje čistotu islámských sloganů za velmi důležitou. Pravá islámská *džihádistická* ideologie by dle něj měla spočívat na čisté loajalitě k islámu a její praktické realizaci. Jedině tím se dá předejít chaosu ve vnímání nepřítele, který vládne dnešní generaci. Islámskými slogany smíchanými s těmi komunistickými, zejména v období nacionalismu a vedením bitev pod smíšeným praporem „blízkého i vzdáleného“ nepřítele. Sliby svobody a liberalizace, které doprovázelo utlačování a zasévání nemorality. Tím vším bylo dle něj dosaženo toho, že se většina arabských zemí nesprávně poddala nepříteli pod záštitou nového světového řádu - americké hegemonie.¹⁰⁴

Celou kapitolu věnuje *Sklizni éry let 1966-2000*. V ní hrdě vypichuje šíření hnutí, neustávající oddanost, zinternacionalizování bitvy i jasné myšlení a ideologii. Ta spočívá na silné výpovědi z Koránu, Prorokovy tradice a respektovaných učencích. Jedině díky své ideologii bylo hnutí schopno pozvednout prapor, který každým dnem láká zastánce. Stejně tak ale poukázal na neúspěchy. Ty spatřoval ve slabosti poselství lidem, kterému veřejnost zcela nerozumí. Tuto propast by měl *džihád* zaplnit úsilím.¹⁰⁵

V této knize též nalezneme kritiku směřující k Muslimským bratřím. Obviňuje je, že zapřeli svou historii boje a začali vytvářet novou generaci, která se stará pouze o světské věci. Porušením svých principů a opuštěním *džihádu* tak páchají ideologickou a politickou sebevraždu. Svou radu mládeži Zawáhirií shrnul tím, aby pozvedla zbraně a bránila své náboženství s pýchou a důstojností namísto života v ponížení v říši nového

¹⁰² Mansfield, (2006), s. 19-25

¹⁰³ tamtéž, s. 37-40

¹⁰⁴ tamtéž, s. 34-37

¹⁰⁵ tamtéž, s. 111-119

světového řádu. Nejvíce zdůraznil nutnost uvědomění si, že noví „křižáci“ nenechají muslimy žít v míru, dokud se nepřidají k víře nevěřících.¹⁰⁶

Má za to, že dokud nebude založen fundamentalistický stát v regionu, je mobilizace i vyzbrojení bez hmatatelných výsledků. Není to snadný ani blízký cíl. Vírou však lze navrátit ztracenou slávu *chalífátu*. „Nesmíme nikdy složit zbraně ... po každém úderu je třeba začít znovu, i kdybychom měli začít od samého začátku.“¹⁰⁷ Cíle a druhy zbraní mají být vybírány opatrně, aby způsobily škodu v nepřítelově struktuře a odstrašili ho natolik, aby zastavil svou brutalitu. „Páchej největší škody a způsobuj maximum ztrát na oponentovi, bez ohledu na to, kolik času a úsilí si tyto operace vezmou, protože tohle je jazyk, kterému Západ rozumí“.¹⁰⁸ Zawáhíri jednoduše nevidí jiné řešení než *džihád* proti brutalitě „židovské křižácké výpravy“.

Neopomněl zde tvrdě odsoudit mírovou iniciativu *Gamá'a Islámíji*, kterou napadl přirovnáním k případu Prorokova společníka Abdalláha bin Zubajra. Ten žádal o radu své matky. Nebyl si jist co dělat v případě, že se jeho lidé přidávali k ummajovskému nepříteli, který nabízel jakékoli světské zboží za to, když Zubajr opustí bojiště. Jeho matka odpověděla: „Synu, ty znáš sám sebe lépe. Pokud jsi přesvědčen, že jsi správný a že obhajuješ správný postup, tak vytrvej. Tví společníci byli zabiti bránící to, co je správné. Nenech ummajovského muže manipulovat tvým osudem. Pokud v sobě cítíš touhu po světském zboží, tak jsi nehodný být muslimem a tvá duše zahyne a zapříčiníš stejně tak zahynutí duší tvých stoupenců. Pokud máš pravdu, pak to není náboženství, které je slabé. Myslíš si, že můžeš žít věčně? Smrt je lepší.“¹⁰⁹

Stejně jako Qutb předložil charakter, vlastnosti a úkol muslimského předvoje, tak i Zawáhíri vytyčil povinnosti islamistického hnutí obecně a *džihádistického* hnutí zejména.

1. Učit své členy vytrvalosti, houževnatosti, věrnosti v dané principy a loajalitě k vedení.
2. Mobilizace mas. Srozumitelné zpracování poselství skrz slogany. Neizolovat se od národa zaměstnáním se v boji.

¹⁰⁶ Mansfield, s. 160-176

¹⁰⁷ tamtéž, s. 202

¹⁰⁸ tamtéž, s. 200-201

¹⁰⁹ tamtéž, s. 136-137

3. Zahájení bitvy pro probuzení správné orientace národa a vytvoření fundamentální základny v srdci islámského světa (Egypt) a víra v tento cíl.
4. Vyhnout se kolizím a netrpělivosti. Schopnost včas odvolat personál do bezpečí a udeřit až bude vhodnější chvíle.
5. Zahnout do boje „velké kriminálníky“ - Spojené státy americké, Rusko a Izrael. Jelikož tyto státy bojují proti muslimům v zastoupení zkorumpovaných domácích režimů.
6. Nesložit zbraně. Cesta *džihádu* a obětování je dlouhá. Neodkládat boj proti „vzdálenému nepříteli“, jelikož nám neposkytne čas na odstranění „blízkého nepřítele“.
7. Globální úroveň. Boj nemůže být pouze regionálního charakteru. Sjednocení hnutí *džihádu* proti nepříteli je polovina vítězství.
8. Podporovat bojující země (Afghánistán a Čečensko) srdcem, rukou a slovem. To je úděl islámu tohoto věku.
9. Eskalace metod a nástrojů útoku proti nepříteli. Soustředit se na metody mučednických operací způsobující maximum ztrát a na zbraně s největším možným následkem.
10. Bitva je povinností každého muslima proto, že je dost silná na to, aby každého ovlivnila.
11. Mediální bitva musí být vedena po boku té militantní. Roznést poselství skrz masy národa a zlomit snahu obelhávajících médií.¹¹⁰

¹¹⁰ Mansfield, s. 207-225

3.3 Prostředí Saúdské Arábie a Afghánistánu

Období sedmdesátých let na arabském Středním východě a zvláště v Saúdské Arábii byla doba zmatků. Izraelské nepřesvědčivé vojenské vítězství v Jomkipurské válce roku 1973 a růst blahobytu a vlivu díky ropě bylo rychle vystřídáno krizí. Arabský svět pohltila neschopnost vyrovnat se s důsledky jeho činů. Nečekaný růst bohatství vládnoucích elit, vzdělaných vrstev a vliv Západu směřoval k chaosu a krizi identity. Ta dle Josefa Bodanskeho vyústila v radikalismus a výbuchy násilí. Saúdská Arábie je označována za zemi, která byla touto dynamikou zvláště otřesena. Zejména kvůli konzervativnímu islámskému charakteru a nenadálému růstu vlivu a bohatství. V saúdskoarabské společnosti tak došlo k vytvoření neustále si protiřečících trendů. Zejména Džidda se bohatstvím a světským charakterem proměnila na útočiště islamistických povětšinou egyptských intelektuálů a jejich literatury.¹¹¹

Důležitým bodem byla vražda milovaného krále Fajsala jeho duševně chorým synovcem Fajsalem ibn Musáidem. Jelikož na Západ často cestoval, viděli islamisté i královská dynastie jeho pomatenost jako výsledek nebezpečného západního vlivu. Bodansky uvádí, že tento čin byl příčinou šoku, který zahnal mnoho lidí do náruče islamismu. Je to však příčina poněkud nedostačující. Daleko významnější dopad na saúdskou společnost jako i na celý islámský svět měla islámská revoluce v Íránu a události odehrávající se v Egyptě. Saúdská Arábie byla první z konzervativních států, kde vypukly islamistické demonstrace. Dvacátého listopadu 1979 otřáslo povstání v Mekce zažitými hodnotami. Na závěr téhož roku vtrhl Sovětský svaz do Afghánistánu, aby potlačil tamní islamistickou činnost. Muslimským světem proběhla vlna pobouření a Saúdská Arábie se na další dekádu stala velkou finanční podporou pro „afghánské *mudžáhidy*“.¹¹²

Co se týká fenoménu islámského terorismu, byla by přílišná paušalizace považovat ho za vývoz oficiální saúdské ideologie pocházející z osmnáctého století od teologa Muhammada ibn Abd al-Wahhába. Ten razil islámské obrození pomocí striktního očištění islámu od cizích především západních vlivů. Důraz kladl na *tawhid* (doktrína jednoty Boha) s tím, že mnoho muslimských tradic odsoudil za polyteistické. Ještě před vznikem *Al-Qá'idy* byla její budoucí ideologie vystavena vlivu *wahhábismu*,

¹¹¹ Bodansky, (2001): *Bin Ládin*, s. 3-4

¹¹² Bodansky, s. 4-7

a to především prostřednictvím Ládina. Za spojitost *wahhábismu* s *Al-Qá'idou* můžeme považovat učence ibn Tajmíju, jehož vliv nalezneme jak u *wahhábismu*, tak zejména u *Al-Qá'idy*.

Přesnější je spatřovat největší podíl ideologie *Al-Qá'idy* spíše v *salafismu*, který byl na začátku práce zmíněn jako hnutí s kořeny v Egyptě. Došlo pouze k dovozu této pan-islámské ideologie do saúdské společnosti a k následnému obtisknutí se do *wahhábismu*. *Salafismus* má mnoho podob. Rozpíná se od přesvědčených *du'á* (kazatelé *da'wy*) až po ty cílicí změny společnosti násilným přístupem.¹¹³

Během šedesátých a sedmdesátých let, za panování krále Fajsala, utíkalo z Egypta před Násirovým režimem mnoho *salafistů*, učenců, učitelů, teologů a bojovníků do Saúdské Arábie. Skutečnost, že Ládin pocházel ze Saúdské Arábie, by však neměla zastínit fakt, že většina *salafistů* a *džihádistů* přijela do této země z různých koutů Blízkého východu již s určitou danou ideologií. Ideologií, která byla po krátkém setkání s *wahhábismem* následně vyvezena do Afghánistánu, kde se setkala se silně tradicionalistickou podobou islámu - Deobandským učením pocházejícím z Indie roku 1867. Dle deobandských osnov byly zakládány školy v jihoasijských zemích, mezi které patřil i Pákistán a Afghánistán. Toto učení klade mimořádný důraz na význam náboženské výchovy a je věrné „správné“ interpretaci *šari'yy*.¹¹⁴

Zvyšující se vliv Sovětského svazu a hrozící válka vedly k nárůstu členů Deobandského hnutí, zejména pak po roce 1979, jelikož byl velký počet bojovníků „afghánského *džihádu*“ čerpán právě z Deobandských *madras*. Kromě saúdské finanční infuze *mudžáhidům* kladli Saúdové důraz i na infuzi *wahhábismu* do Deobandského hnutí. Někteří pákistánští učenci, jako Akbar Zajdí, poukazovali na to, že právě díky vlivu *wahhábismu* se zde Deobandský islám vzdálil od jeho indických kořenů.¹¹⁵

¹¹³ Stanley, (2005): *Understanding the Origins of Wahhabism and Salafism in Terrorism Monitor* Volume: 3, Issue: 14, Dostupné na: [http://www.jamestown.org/programs/gta/single/?tx_ttnews\[tt_news\]=528&no_cache=1](http://www.jamestown.org/programs/gta/single/?tx_ttnews[tt_news]=528&no_cache=1)

¹¹⁴ Puri, (2009): *The Past and Future of Deobandi Islam*. Dostupné na: <http://www.ctc.usma.edu/posts/the-past-and-future-of-deobandi-islam>

¹¹⁵ tamtéž

3.3.1 Teoretik a teolog *džihádu* Abdulláh Júsuf Azzám

Azzám byl islamista palestinského původu narozen roku 1941. Již na základní škole vynikal nejen svými výsledky, ale především tím, že začal velmi brzy praktikovat *da'wa*. Svými vrstevníky byl vnímán vždy jako velmi zbožný a rozhodný jedinec. Jeho dispozice ho předurčovali k tomu, aby v mladém věku vstoupil do řad Muslimských bratří. Diplom získal na Kadorri College v oboru zemědělství. Krátce pracoval jako učitel v Jordánsku a roku 1966 získal bakalářský titul na Damašské univerzitě v oboru *šarí'ý*. Uvádí se, že izraelská invaze na Západní břeh Jordánu roku 1967 jím silně pohnula. Skutečnost, že tato akce a následná izraelská okupace Palestiny proběhla bez odporu, ho velmi pobouřila. Na sklonku šedesátých let proto vstoupil do řad *džihádu* proti izraelské okupaci Palestiny - *Palestinský islámský džihád* - ze sousedního Jordánska. Během sedmdesátých let získal magisterský titul v oboru *šarí'ý* na univerzitě al-Azhar a následně převzal pozici učitele na Jordánské univerzitě v Ammánu. Studium na al-Azhar dokončil roku 1973, kdy získal doktorát v oboru islámské právní vědy (*fiqh*).

Již za pobytu v Egyptě byl blíže seznámen s rodinou Qutba. Roku 1979 se přesunul do Pákistánu, jako všichni, kteří chtěli být nápomocni „afghánskému *džihádu*“. Ze začátku zde působil jako učitel na Mezinárodní islámské univerzitě v Islámabádu. Brzy se však začal věnovat výhradně aktivitám týkajícím se podpory *džihádu*. Mezi afghánskými lídry byl prominentní figurou. Díky svým mezinárodním aktivitám se stal pro mnohé „otcem *džihádu*“. Významně ovlivnil „afghánský *džihád*“ tím, že z něj udělal hlavní pilíř hnutí *džihádistů* moderní doby.¹¹⁶

Tvořil literaturu zdůrazňující orientaci *džihádu* proti Sovětskému svazu a obecně proti všem „bezbožným“ pro-socialistickým režimům na Blízkém východě. Na svých konferencích pořádaných na půdě univerzit po celém světě stejně tak jako ve výcvikových táborech v Pákistánu se snažil mladou generaci motivovat k boji. K boji, ve kterém by se Andalusie navrátila zpět do rukou muslimů. Při působení v Džiddě a na cestách do Afghánistánu se seznámil s Ládinem. Zasvětil ho do svého myšlení a „osvětlil“ mu tehdejší konflikt s Izraelem.

¹¹⁶ Azzam, (2002): *Defense of the Muslim Lands*, s. 1-2. Dostupné na: <http://www.kalamullah.com/Books/defence.pdf>

Na afghánském poli působil jako koordinátor služeb poskytovaných *mudžáhidům*. Měl na starosti rozdělování dobrovolníků do řad *mudžáhidů*. Byl schopen rozpoznat vlohly a charakter. Odděloval tak příslušníky majetných rodin Arabského poloostrova, bojovníky s militantními zkušenostmi a extremistickými záměry od zbožných příslušníků spodiny. Svoje pole působnosti zde přesunul na mladé bojovníky, kterým otevíral obzory, usměrňoval extremisty a podněcoval bojovnost jiných.¹¹⁷

První polovinu osmdesátých let hrál roli Ládínova duchovního rádce. Jelikož stejně tak, jako Zawáhirí rozpoznal Ládínův potenciál pro „afghánskou věc“ a hnutí *džihádu* obecně. Spolupracovali spolu v Pákistánu i Afghánistánu a spoluzaložili kancelář pro služby *mudžáhidů* MAK (*Maktab al-Chidamát*), která se soustředila především na získávání financí. Azzám a Zawáhirí se stali rivaly nejen v boji o vyvíjení vlivu na Ládína, ale především i o zisk jeho finanční podpory. Tento boj však Azzám prohrál. Dle některých informací dříve než byl na něj roku 1989 v Pěšávaru spáchán atentát. Azzám prý již roku 1988 nesouhlasil s radikálnější strategií, kterou Ládín vyvíjel v nově zformovaném hnutí *Al-Qá'ida*.¹¹⁸

„Cítím se starý devět let, sedm a půl roku v afghánském *džihádu* a jeden a půl roku v palestinském *džihádu*. Zbylá léta nemají žádnou hodnotu.“¹¹⁹ Takto se Azzám kdysi vyjádřil k vnímání *džihádu*. Z Azzámovi oddanosti se dá vyvodit, že se tento pojem pro něj stal ústředním. Jeho níže zmíněná *fatwa* sepsaná roku 1979 je textem osvětlujícím a zdůrazňujícím roli *džihádu* jako středobodu současných islamistických radikálních skupin, tak jak tomu bylo za formativního období islámu.¹²⁰

¹¹⁷ Kepel, (2006): *Válka v srdci islámu*, s. 84-86

¹¹⁸ Riedel, s. 44-45

¹¹⁹ Azzam, (2002): *Defense of the Muslim Lands*, s. 2

¹²⁰ Mendel, (1997): *Džihád: islámské koncepce šíření víry*, s. 15

3.3.2 „Obrana muslimských zemí: první povinnost po víře“ a „Připoj se ke karavaně“

„První povinnost po víře je odpor proti agresi nepřítele, který útočí na náboženství, a světským záležitostí.“¹²¹ Ibn Tajmíja (úvod první kapitoly)

Na základě tohoto textu prohlásil šejch Abdul Azíz bin Báz v Džiddě a Rijádu *džihád* za *Fard 'Ajn*, tedy povinnou službu každého muslima. Toto zdůraznění povinnosti a volání k *džihádu* schválili za jediné možné východisko tehdejší doby i šejchové: Muhammed Nadžib Mu^cti, Said Hawá, Umar Sajáf a Abdulláh Nassah Waan.

Azzám uvádí, že *džihád* je postaven na dvou hlavních pilířích. Trpělivosti odhalující statečnost srdce a štědrosti, jejíž největším činem je obětování své osoby.¹²² Tímto poukazuje na to, že *džihád* prostřednictvím člověka samotného je nadřazený tomu s využitím jen jeho bohatství. Pomoc poskytnutím svého majetku je však povinná, pokud ji *mudžáhidové* potřebují. Jako příklad uvádí odpověď Ibn Tajmíji: „Prioritu má *džihád* před hladovějícími, i kdyby ti měli ztratit své životy.“ To proto, že obrana náboženství má přednost před obranou jedince a obrana jedince má přednost před obranou bohatství.¹²³

Dvě největší provinění vedoucí ke zkorumpovanosti duše a zkaženosti společnosti jsou lakota a zbabělost. Tato provinění a především zanevření na Boha a jeho pravidla spatřoval v mnoha generacích včetně té tehdejší. „Jedna z nejdůležitějších, avšak ztracených povinností je zapomenutá povinnost bojování.“ Je to právě ten aspekt, který nenalézal v tehdejšímu stavu muslimů, a jež zapříčinil, že se stali „odpadem povodňových vod.“¹²⁴ Azzám uvedl v díle *Připoj se ke karavaně* z roku 1987 hlavní důvody přidání se k *džihádu*.¹²⁵

1. Nedostatek bojujících mužů. Aby nevěřící nedominovali.
2. Naplnění povinnosti *džihádu*, jako odpovědi na Boží volání.

¹²¹ Azzam, (2002), s. 11

¹²² Azzam, (2002): *Defense of the Musilm Lands*, s. 12

¹²³ tamtéž, s. 31-32

¹²⁴ tamtéž, s. 12-13

¹²⁵ Azzam, (1987): *Join the Caravan*, s. 5. Dostupné na: <http://ebookbrowse.com/join-the-caravan-pdf-d90473839>

3. Strach z ohně pekelného a následování kroků zbožných předchůdců.
4. Vytvoření pevného podkladu jako základny pro islám.
5. Obrana důstojnosti *ummy* a těch, kteří jsou utlačováni *ummy*.
6. Odražení spiknutí nepřátel, udržení země a její ochrana před úplatkářstvím.
7. Vytvoření ochranného štítu *ummy* a prostředků pro odstranění nepřízně, ve které se nachází. Obstatat tak prosperitu *ummy* a nadbytek zdrojů.
8. Zajištění bezpečnosti islámských míst uctívání a ochrana *ummy* před trestem a před odsunutím z území.
9. Prosperita *ummy* a nadbytek jejích zdrojů.
10. Naděje v mučednictví. *Džihád* je nejvyšším vrcholem islámu.

Džihád proti *kuffár*, tedy nevěřícím, je dvojího typu. Útočný, kdy je nepřítel preventivně napadnut na jeho vlastním území, což je chápáno jako *Fard Kifája*. Je proveden s povolením *imáma* určitými osobami, které tak snímají povinnost z jiných. Cituje zde *ulamá* Hašíat Aš Šouruniho a Ibn Qásima: „*Džihád* je *da'wa* se silou a je povinné ho vykonávat všemi dostupnými schopnostmi, dokud nezůstanou pouze muslimové a ti, kteří se podrobili islámu.“¹²⁶

Druhým typem je *džihád* obranný *Fard^c Ajn*. Je povinný pro všechny muslimy bez výjimky, přičemž na ženy doprovázené manželi se vztahuje pouze vzdělávání, asistence a ošetřování.¹²⁷ Je vedený v předem daných případech:

1. Když nevěřící vpadnou do země muslimů.
2. Když se nepřátelské strany potkají v bitvě a začnou se přibližovat.
3. Imám svolá jednoho či více lidí k pochodu.
4. Nevěřící zajmou a uvězní skupinu muslimů.

U *Fard^c Ajn* Azzám upozorňuje na absurditu, kterou vidí u těch, kteří argumentují, že je k vykonání zapotřebí povolení (rodičů, šejcha, učitele, manžela). Uvádí příklad Afghánistánu, jehož děti byly zavražděny, jehož ženy byly znásilňovány, kde nevinní byli

¹²⁶ Azzam, (2002): *Defense of the Muslims Lands*, s. 14

¹²⁷ Azzam, (1987): *Join the Caravan*, s. 32

zabíjeni a jejich těla roztroušena. „A mladí muži, kteří chtěli pomáhat a chránit, byli kritizováni a obviňováni z toho, že odešli bez svolení rodičů.“ Zde uvádí opět Ibn Tajmíju: „V případě útoku nepřítele není prostor pro debatu. Odvrácení útoku na náboženství, životy a všechny věci nám drahé je povinností všech.“¹²⁸

Ospravedlnění obecného pochodu podkládá několika verši Koránu: „Jděte v boj lehčí i těžcí a bojujte majetky i osobami svými na cestě Boží! A to bude pro vás lepší, jste-li vědoucí.“ „...nýbrž bojujte proti nevěřícím jako jeden muž, tak jako oni bojují proti vám jako jeden muž.“¹²⁹ Příkládá vyjádření k povinnosti *džihádu* Abu Talhi: „starý či mladý, Bůh neposlouchá ničí výmluvy“ a Hasana Basriho: „ve strádání i v hojnosti“. Verš „Bojujte tedy proti nim, aby už nebylo pokušení k odpadlictví a aby všechno náboženství bylo jen Boží...“¹³⁰ vykládá jako boj proti nevěře a polyteismu, dokud nebude islám rozšířen po celém světě.

Co se týká vedení války z řad muslimů, Azzám se opírá o usnesení: „A odměnou těch, kdož vedli válku proti Bohu a Jeho poslu a šířili na zemi pohoršení, bude věru to, že budou zabiti anebo ukřižováni či budou jim useknuty jejich pravé ruce a levé nohy anebo budou ze země vyhnáni.“¹³¹ Takové osoby přirovnává k odpadlickým beduinům, proti kterým Prorok vykl tento výše zmíněný výnos.¹³² Zde se lze domnívat, že za ty, kteří „šíří utrpení a korupci v zemi“ považuje vladaře režimů spolupracujících se Západem, na které by se pak tento výnos vztahoval.

Azzám v závěru odpovídá na nedůvěřivé otázky a slabé body *fatwy*. Na otázku zda lze *fatwu* v dané době uskutečnit a co by se stalo, kdyby se všechny muslimské země ocitly prázdné, odpovídá: „Kdyby všichni muslimové uposlechli příkazu svého Pána a uplatňovali by zákony *šaría* týkající se obecného pochodu alespoň na jeden týden, byla by Palestina zcela vyčištěna od Židů. Rovněž situace v Afghánistánu by netrvala tak dlouho, kdyby *umma* vyšla vpřed.“ Následně zodpovídá dotaz, zda je možné bojovat v Afghánistánu, pokud jsou lídři roztrženi. Dle něj neexistuje nic, co by zakazovalo boj proti nevěřícím, když je v regionu přítomno více islámských skupin.

¹²⁸ Azzam, (2002), s. 28-29

¹²⁹ Korán, 9:41, 9:36

¹³⁰ Korán, 8:39

¹³¹ Korán, 5:37/33

¹³² Azzam, (2002), s. 17-22

Veršem: „Bojuj na stezce Boží, vždyť neponeseš břímě jiné než své vlastní! Povzbuzuj věřící a možná, že Bůh zadrží nápor nevěřících...“¹³³ ve *fatwě* potvrdil, že muslim nemá ustoupit v boji, i kdyby byl jediný. U otázky, zda může muslim ve špatné situaci vyhledat pomoc od nemuslima, předkládá názory několika *madhab* (školy sunnitské ortodoxie), které povolují tento krok za předpokladu, že by muslimové měli v koalici nadřazenou roli. Zdůrazňuje, že v případě pomoci od Spojených států v Afghánistánu či Ruska proti Židům v Palestině je tento krok pokládán za *harám*. K mírovým dohodám se vyjádřil tak, že je možné je uzavřít, pokud smlouva obsahuje výhody pro muslimy a pokud se v ní nenachází možnost anulace.¹³⁴ Tímto se zcela odlišoval od Zawáhirího, který pomocí doktríny *Al-walá^c wa-l-bará^c* (věrnost a oprostění) zavrhuje veškerou možnou spolupráci s nemuslimi a Západem.¹³⁵

„Rčení Ibrahima Ibn Abi ^cAbalaha - *Navrátili jsme se od menšího džihádu (bitva) k většímu džihádu (džihád duše)* -, které lidé citují na základě toho, že se jedná o *hadís*, je ve skutečnosti falešný a uměle vykonstruovaný.“ Azzám tímto souhlasí s Ibn Tajmíjou, že: „*Džihád* proti nevěřícím je nejvznešenějším činem, a je nejdůležitějším konáním ku prospěchu lidstva.“¹³⁶

3.3.3 Usáma bin Ládín a formování jeho myšlení

Abychom pochopili Ládína, je nezbytné porozumět nejen jeho motivaci a zápalu pro boj proti Spojeným státům, ale i hloubce jeho nenávisti k nepříteli, která vedla k rozchodu s jeho vlastní.¹³⁷

Ládín se narodil v Rijádu pravděpodobně roku 1957 či 1958. Byl plodem krátkého sňatku mezi stavebním podnikatelem z Jemenu a tehdy patnáctiletou Syřankou. I přesto, že byl jedním z více než padesáti potomků, dostalo se mu formálního vzdělání v Medíně a Džiddě, kde studoval management a ekonomii na univerzitě krále Abd al-Azíze.¹³⁸

¹³³ Korán, 4:86/84

¹³⁴ Azzam, (2002), s. 33-46

¹³⁵ *Al-walá^c wa-l-bará^c* – viz. strana 61

¹³⁶ Azzam, (1987): *Join the Caravan*, s. 26

¹³⁷ Bodansky, s. 2

¹³⁸ tamtéž

Jako dítě byl díky stavebním projektům svého otce vystaven častému cestování do Jeruzaléma, Jordánska a zemím Perského zálivu. Významným pro rodinu a její vliv byl především projekt rekonstrukce obou svatých mešit v Mekce a Medíně. Díky jeho matce navštěvoval i Sýrii. Ládin se tak nacházel nejen v samém centru „světa islámu“, ale velmi brzy se ocitl ve státech tvořících přední linii arabsko-izraelského a palestinského konfliktu.¹³⁹

Jeho otec udržoval v sedmdesátých letech kontakt se saúdskou elitou a vládnoucí dynastií Saúdu. Dostal se tak do centra politické a náboženské moci v království a doufal, že jeho syn Usáma bude jednou stát v čele Bin Laden Corporation. Ládin byl tehdy obklopen dvěma protichůdnými světy. Přísným muslimským životním stylem Saúdské Arábie a jejími vytrácejícími se tradicemi, přichozí modernitou a kosmopolitním Bejrútem, kam údajně jezdil holdovat divokým nočním klubům.¹⁴⁰

V Libanonu mladý Ládin opět narazil na přední linii boje. Tam roku 1975 vypukla občanská válka, do které později vstoupil i Izrael. V tomto období u něj došlo k výrazné změně i díky jiným vlivům. Byl jako většina mládeže ovlivněn egyptskými událostmi a studii, které se dostávali do Džiddy. Začal studovat islamistickou literaturu a navázal vztahy s místními islamisty. V první polovině osmdesátých let měl na Láдина výrazný ideový vliv učenec a palestinský člen Muslimských bratří, Abdulláh Azzám. Ten ho zasvětil do palestinských záležitostí a hluboce ovlivnil jeho pohled na konflikt s Izraelem. Pro Azzáma bylo snadné zrekrutovat Láдина do řad *Muslimských bratří*, jelikož Ládin již dříve docházel na přednášky vedené Muhammadem Qutbem (bratr Sajjida Qutba).¹⁴¹ Je možné, že se tak již před setkáním s Azzámem seznámil s literaturou nejslavnějšího člena této skupiny.

Díky svému bohatství se Ládin dostal pod zvláštní péči Azzáma a brzy propadl fanatické nábožnosti a militantní angažovanosti v podpoře *džihádu* v Afghánistánu. Navázal úzké vztahy s pákistánskou ISI (*Inter-services Intelligence Directorate*), což bylo tehdy nezbytné pro působení v Pěšávaru. Některé zdroje uvádějí, že s nimi spolupracoval na více projektech než jen na tom protisovětském. Roku 1987 se v Pákistánu po boku Azzáma podílel na tvorbě klíčové Kašmírské *džihádistické* skupiny

¹³⁹ Riedel, s. 40

¹⁴⁰ Bodansky, s. 2-3

¹⁴¹ Riedel, s. 41

LET (*Laškar e-Tajjiba*).¹⁴² O tři roky dříve, za účelem rekrutování *mudžáhidů* a získávání finančních prostředků proti sovětům, založil v Afghánistánu s Azzámem organizaci MAK (*Maktab al-Chidamát*). Ta předcházela *Al-Qá'idě* založené přibližně roku 1988 a vypomáhala jí v devadesátých letech získávat finance.¹⁴³

Konflikty *džihádistů* v letech 1986-1989 vyvrcholily smrtí Azzáma, jehož místo zastoupil Zawáhirí. Ládinův strategický rozchod s Azzámem díky Ládinově přílišné radikalizaci byl tímto dokončen. Zawáhirí a jeho egyptské jádro se stalo vůdčími vojenskými i duchovními osobnostmi čerstvě založené *Al-Qá'idy*. Po skončení války v Afghánistánu se Ládin přesunul zpět do Saúdské Arábie. Kvůli znepokojivému ideologickému vývoji mu byl odebrán pas. Antiamerický postoj byl do roku 1990, kdy byl kvůli irácké invazi do Kuvajtu povolen vstup americkým jednotkám do Saúdské Arábie, obecně menšinovým názorem. Roku 1991 Ládin uprchl zpět do pákistáncko-afghánské zóny. Již pevně svázan se Zawáhirího pučistickou a internacionalistickou vizí světa, pak našel roku 1992 útočiště v Súdánu. V tomto období byly jejich největším nepřitelem stále ještě regionální spojenci Američanů. Fronty ozbrojeného *džihádu* v Egyptě, Alžírsku a Bosně měly zázemí v Jemenu, Londýně a metropolích oblasti Perského zálivu.¹⁴⁴

V roce 1994 Ládin sepsal, nebo spíše pouze podepsal, dopis, který potvrzoval jeho „rozchod s domem Saúdů“. Obsahoval stížnosti a kritiku jednání královské dynastie a jejích stoupců z řad kleriků. Největší zradou pro něj bylo poskvrnění „země dvou svatých okrsků“ Američany a nedostatečné antikomunistické snahy v Jemenu. Spíše než Ládinův hněv můžeme v tomto textu nalézt zklamání ze saúdské podpory při mírovém procesu s Izraelem. Na to reaguje citováním Ibn Tajmíji, týkajícím se povinnosti každého muslima bojovat proti okupaci jakékoli muslimské země. „Tudíž i Palestiny, která byla *ummě* pomocí zrádných a zbabělých arabských tyranů vytrhnuta a vložena do cizích rukou.“ V této době je již více než jisté, že veškeré argumenty Ládin čerpal od jeho mentorů, Azzáma a Zawáhirího. Tento dopis se dá považovat za označení přeměny Láдина z kritika v otevřeného *džihádistu*.¹⁴⁵

¹⁴² Riedel, s. 42-44

¹⁴³ Roth, Greenburg, (2004): *Monograph on Terrorist Financing*, s. 88

¹⁴⁴ Kepel, (2006), s. 83-92

¹⁴⁵ Riedel, s. 52-53

Řečnická dovednost, jakou je přednes, si však nesmíme plést s uměním sestavit řeč, kterou Ládin naopak postrádal. Sám tuto skutečnost přiznal u příležitosti svatby jeho syna Muhammada, když četl báseň jako poklonu za sebevražedný útok na americký raketový torpédoborec, ukotvený v Jemenu (přístav Aden) roku 2000. Přiznal, že byla sepsána jeho autorem projevů. „Nejsem, jak většina bratří vědí, válečník slova.“¹⁴⁶

Jeho „zklamání“ z cesty, kterou se dala Saúdská Arábie, spolu s dalšími *džihádisty* proměnil pomocí změny strategie *Al-Qá'idy* roku 1996 v otevřený boj. Cílem však nebyly místní režimy. Z Afghánistánu ovládaného Tálíbánem vyhlásil *Džihád proti Američanům*, který roku 1998 potvrdil vytvořením *Mezinárodní islámské fronty proti Židům a křižákům*.¹⁴⁷ Příčinu upřednostnění „vzdáleného nepřítele“ je možné nalézt ve vyjádření jednoho saúdského protivládního klerika: „Ládin nepraktikuje odštěpenou formu *wahhábovského* islámu, praktikuje oficiální saúdskou ideologii. Jen se pokoušel udržet saúdskou královskou rodinu odpovědnou z této ideologie. Se saúdským zřízením se rozešel na úrovni zahraniční politiky, ne ideologie.“¹⁴⁸ Z tohoto lze vyvodit, že kritériem pro volbu prioritního nepřítele pro něj byla ideologie.

Od tohoto momentu se stal Ládin emblematickým předákem a Zawáhíri s jeho dílem *Jezdci pod zástavou Prorokovou* dvorním režisérem *Al-Qá'idy*. „I malé skupinky disponující jen tím, co je po ruce, se mohou stát pro Američany a židy postrachem.“ Saúdský princ Turki tvrdí, že Ládin byl tichý a plachý muž, a že se až po boku Zawáhíriho transformoval do lídra *džihádu*.¹⁴⁹ Při této proměně Zawáhíri uplatňoval svůj vliv do takové míry, že se Ládinovy názory od těch jeho téměř nelišily. Shodli se v tom, že všechny operace by měly být příkladem pro populaci a výzvou ke ztotožnění se s *džihádem*. Po pádu odpadlických režimů je cílem vybudovat základnu islamismu jako zárodku nového *chalífátu*, který by vládnul celému světu. Ideálním způsobem k dosažení jejich záměrů se stalo mesianistické klima rozdmýchané operacemi pod heslem *přenesení boje na území nepřítele a způsobení co nejdrtivějších následků*.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Wright, (2008): *The Looming Tower: Al-Qaeda and the Road to 9/11*, s. 333

¹⁴⁷ Kepel, (2006), s. 83-92

¹⁴⁸ Riedel, s. 53

¹⁴⁹ Riedel, s. 45

¹⁵⁰ Kepel, (2006), s. 93-97

3.3.4 Afghánistán: komunismus a Sovětská invaze roku 1979

Afghánistán leží mezi dvěma důležitými regiony, Pákistánem a Indií. Za nejznámější důvod invaze je uváděn pokus o rozšíření sovětské sféry vlivu o tuto strategickou zemi, pomocí podpoření tamější komunistické vlády. Západní pomoc afghánskému odboji byla motivovaná obavami z komunismu, přičemž ta islámská byla vyvolaná ideou bránit muslimskou zemi před nevěřícími.¹⁵¹ Jejich spolupráce, ať už vojenská či ze strany *mudžáhidů* často vyvracená finanční pomoc ze Západu, by nevytvořila pro Sověty tak nezdolatelného nepřítele. *Mudžáhedíni* měli na své straně především horské prostředí, kterého svým typem boje – partizánskou válkou – uměli skvěle využít. Veškerá sovětská technika a strategie se tak v tomto prostředí proměnila v těžkopádnost. Invaze svou unáhleností, nepřipraveností a neznalostí země vyšla v niveč. Byl to boj bez vítěze, kdy bylo kromě obrovské ztráty lidských životů dosaženo jediného, a to radikalizace. Radikalizace jak dílčí, co se týká způsobu zabíjení a mučení mezi skupinami Sovětů a *mudžáhidů*, tak především ideologické a strategické na straně muslimů. Volání mnoha *džihádistických* učenců po povinnosti *džihádu* v takového situaci, a po několika poválečných letech plných regionálních operací, vyústilo prostřednictvím *Al-Qá'idy* v globální terorismus.

Kromě kompletní devastace země a přispění k pádu Sovětského svazu došlo k jedinému. Ke ztrátě jakékoli kontroly nad tímto územím. Tu po ničivé občanské válce získalo až hnutí *Tálibán*, které nahradilo komunistickou diktaturu teokratickou despotií a poskytlo *Al-Qá'idě* možnost působení v zemi.¹⁵²

Historie afghánskému komunismu začala roku 1965. V bytě Núra Muhammada Tarakího byla spolu s dalšími obdivovateli Sovětského svazu založena LDSA (Lidová demokratická strana Afghánistánu). Roku 1973 byla nekrvavým Daúdovým převratem svržena „nenáviděná“ monarchie, ukončena dlouhá vláda Záhira Šáha a vyhlášena republika. Opozici monarchie tvořili stoupenci levicových idejí a islamisté propagující striktnější zavedení *šarí'cy*, kteří stáli i proti levičákům. Komunisté se rozdělili na dvě křídla. Radikální *Chalk* (Lid), požadující rychlé nastolení diktatury proletariátu a umírněné křídlo *Parčam* (Vlajka), prosazující postupnou cestu k socialismu.

¹⁵¹ Novák, (2008): *Džihád proti Kremlu*, s. 10-12

¹⁵² tamtéž

V polovině sedmdesátých let se začali pronásledovaní islamisté odsunovat do Pákistánu, kde vznikaly první exilové opoziční skupiny vyzývající k *džihádu*. Spory mezi komunisty a Daúdem vygradovaly vyvražděním celé jeho rodiny. Moc se octla v rukou marxistů. Sovětský svaz byl tímto vývojem velice potěšen. Jeho přímá účast na tomto puči se nikdy nepotvrdila. Lze se domnívat, že dlouholetá indoktrinace marxisticko-leninské ideologie byla tak úspěšná, že zásahu nebylo zapotřebí.

Proti režimu v čele s Tarakím se postavili tradiční elity duchovních a kmenoví předáci. Staré kmenové tradice a islám byly jediné aspekty, které dokázaly spojit nesourodé obyvatelstvo proti zásahu do několik staletí zavedeného systému. Příliv sovětských poradců, pozemková reforma a další součásti komunistického dekretu vyvolaly chaos. Násilné modernizační snahy nekompatibilní s konzervativní tradicionalistickou společností vedly k ozbrojenému boji mezi ní a vládními silami.

Roku 1978 byla podepsána smlouva o vzájemné spolupráci mezi Afghánistánem a Sovětskou unií. Obsahovala formulaci - *o pomoci při ohrožení bezpečnosti a napadení* -, kterou byla invaze později zdůvodňována. Afghánistán se pomalu propadal do občanské války. Režim vypaloval vesnice a vytvářel masové hroby. Neustálým žádostem o sovětskou pomoc bylo vyhověno dodávkami zbraní. Brutalita byla přebíjena brutalitou a Sověti se obávali, že afghánští komunisté prohrají. Nabádali tak afghánský režim k umírněnějšímu postoji. Zbrklá konfrontace s islámem se ukázala jako špatná volba a spolu s dodnes spekulativními důvody vedla k válce. Nejpravděpodobnějšími důvody invaze byly:

1. obavy z islamistů, kteří by v případě převzetí moci destabilizovali muslimské republiky Sovětského svazu,
2. po pádu Šáha v Íránu by Spojené státy mohly mít zájem o Afghánistán,
3. poražení komunistů by znamenalo ránu pro prestiž Sovětského svazu a jeho teorii, že socialismus ve světě je nezvratný.

Jak bylo v médiích hlášáno - *početně omezený vojenský kontingent Sovětského svazu pro Afghánistán* - překročil jeho hranice 25.12. 1979.¹⁵³ Vpád nejvíce narazil v muslimském světě. Většina států invazi odsoudila. Marxistický Jemen byl jediný, kdo se za Sovětskou unii postavil. Plán, že Sověti stabilizují situaci, a sehrají podpůrnou roli

¹⁵³ Novák, (2008): *Džihád proti Kremlu*, s. 16-57

pro afghánskou armádu, nevyšel. Afghánská armáda byla slabá a nezkušená. V následných letech docházelo pouze ke zvyšování dezerce.

První oddíly rebelů se seskupovaly již na počátku roku 1980. S výzbrojí z dávno skončených válek, odvahou a náboženským zápalem, se ze všech koutů země ozýval *džihád*. Z nahodilých vesnických skupin se s přílivem dobrovolníků a *mudžáhidů* schopných organizace stávaly svébytné buňky. Klíčovou roli v jejich podpoře hrály tři státy – Pákistán, Saúdská Arábie a Spojené státy. Skupinami podporujícími roli islámu v politice a veřejném životě byly: *Džamiat-e Islámí* vedená Burhánuddínem Rabbáním (prezident Afghánistánu v letech 1992-1996), který úzce spolupracoval s tádžickým vojenským velitelem Ahmadem Šáhem Massúdem, dále strana *Hezb-e Islámí* pod tvrdým islamistickým fundamentalistou a zarytým oponentem Massúda - Gulbuddínem Hekmatjárem,¹⁵⁴ skupina *Chális* odtržená od Hekmatjára a vedená Júnisem Chálisem a *Ittihád Islámí* v čele s Abdul Rasulem Sajjáfem podporujícím *wahhábismus*. Na území se vyskytovaly i skupiny cílící založení monarchie. Těmi byly - *Národní islámská fronta Afghánistánu* vedená prozápadním Ahmadem Gíláním, *Národní osvobozenecká fronta Afghánistánu* založená umírněným Sibgátulláhem Mudžaddadím a *Islámské revoluční hnutí Afghánistánu* pod duchovním Nabím Muhammadím.¹⁵⁵

Od roku 1980 do země (přes Pěšávar) přijížděli dobrovolníci – Jemenci, Saúdové, Jordánci, Egypťané, Alžířané, Indonésané a muslimové ze střední Afriky. V těchto vlnách byli i Azzám, Zawáhirí a Ládín, kteří se okamžitě zapojili do rekrutování a ideologické i finanční podpory *mudžáhidů*. Podpora „afghánských *mudžáhidů*“ byla skvělá příležitost pro státy i jedince, jak ukázat oddanost islámu a zlepšit si tak renomé. Odboj byl velmi různorodý. Od mužů bránících svůj majetek a vesnici, přes fanatické *mudžáhidy* vyznačující se neuvážeností až po zkušené bojovníky a učence poznamenané různými vládními represivními režimy.¹⁵⁶

Do Afghánistánu zavítali i ti, kteří propagací a voláním k *džihádu* sehráli i přes nepřímou účast v boji velkou roli pro další vývoj. Zawáhirí přiznal, že při první návštěvě v Pěšávaru roku 1980 okamžitě rozpoznal bohatý potenciál sousedního

¹⁵⁴ Maley, (2001): *Fundamental Reborn?: Afghanistan and the Taliban*, s. 6-9

¹⁵⁵ Novák, s. 69-99

¹⁵⁶ tamtéž

Afghánistánu pro muslimský národ a *džihádistické* hnutí. Od této doby byl zaměstnán myšlenkou, jak přesídlit do „arény afghánského *džihádu*“.¹⁵⁷

Azzám v *Obraně muslimských zemí* uvádí důvody, proč ve své době stavěl *džihád* v Afghánistánu před *džihád* v Palestině. Bitvy v Afghánistánu stále zuřily a dosáhly takové intenzity, jaké bychom v dávné historii nenalezli. Poukazuje na vedení *džihádu* v Palestině, které bylo tvořeno jak pravými muslimy, tak i komunisty a nacionalisty bojujícími pod praporem sekularismu. „Synové islamistického hnutí“ byli naopak sjednoceni pod „praporem Boha“ a bojovali za jasný cíl. Cíl vzatý ze slov Nejvyššího, a to za založení islámského státu dle Koránu. *Mudžáhedíni* dle něj na rozdíl od Palestiny, kterou podepírala Sovětská unie, odmítali pomoc od jakékoli nemuslimské země a stáli sami proti „světovému spiknutí“. Na příkladu z doby Proroka Azzám ukazuje, že v případě dvou nepřátel na rozdílných místech je upřednostněna více ohrožující a děsivější situace. Muslim by se měl stát příkladem pro jiné a ukázat svou nebojácnost výběrem děsivějšího, i když jde o vzdálenější lokalitu.¹⁵⁸

„...potřebujeme *mudžáhidy*, kteří správně rozumí islámu, a kteří mohou ochránit principy skutečného islámského *džihádu*. Proto potřebujeme *du‘á* a *ulamá*, aby nepřetržitě školili a vyučovali.“ „Potřebujeme učence a učitele více než jakékoli jiné profesionály či specialisty.“¹⁵⁹

Roku 1986 nastal výrazný zvrat v neprospěch Sovětů. Byl to první impuls k myšlenkám o ukončení války. Babrak Karmal tehdejší afghánský prezident bombardoval Moskvu žádostmi, aby nestahovala své vojsko, zatímco následující prezident Muhammad Nadžíbulláh vyhlásil roku 1987 program národního usmíření. Nabídl odpůrcům vytvoření koaliční vlády, kde by ale stále dominoval komunistický režim. Po dvoufázovém odsunu Sovětů roku 1989 byla přítomnost muslimských radikálů viditelnější. Po neúspěchu sjednocení skupin *mudžáhidů* se rozhořely boje mezi nimi samotnými. Do téhož roku se řadí zakládání prvních výcvikových táborů a prvopočátky *Al-Qá‘idy*, která povstala ze zárodků *džihádistického* hnutí, které za deset let války získalo zkušenosti v boji, politice a organizaci. Moment, kdy byla Ládinovi vnuknuta myšlenka vybudovat jakousi globální muslimskou brigádu, která by zasahovala tam, kde bude třeba, je obtížné určit.

¹⁵⁷ Mansfield, (2006): s. 37-40

¹⁵⁸ Azzam, (2002): *Defense of the Muslim Lands*, s. 24-25

¹⁵⁹ Azzam, (2002), s. 27

Tálíbán, hnutí povstale z pákistánských *madrás*, ovládlo během několika málo let devadesát procent země. Byli to většinou mladí zástupci, kteří nepoznali téměř nic jiného než válku. Posláním jejich života se stal *džihád* a puritánský, asketický a proti všemu cizímu nesnášenlivý obraz ideálního světa.¹⁶⁰ Mnoho vůdců a bojovníků *Tálíbánu*, jako například Mulla Muhammad Umar, navštěvovalo deobandské semináře. Tato směsice Deobandského učení, saúdsko arabské *salafíje* a *džihádismu* byla oficiálně u vlády v letech 1996-2001.¹⁶¹

4 ESCHATOLOGICKÁ GLOBÁLNÍ PERSPEKTIVA, TAKFÍR A POMYSLNÝ PRAPOR „AL WALÁ^C WA-L-BARÁ^C“

Přesvědčení, že vítězství nad Sověty bylo dosaženo díky víře a správnému zformování *mudžáhidů* způsobilo, že se „vzkříšení *džihádu*“ proměnilo v předvoj a své ambice ve světový dosah.¹⁶² Zhmotněla snaha, kterou Qutb uvedl v *Milnících*: „...pozdní imperialismus je pouze maskou pro křížácké snahy,...tehdy (ve středověku) křížáci narazili na skálu víry muslimského vedení, které tenkrát zapomnělo na rozdíly mezi národy a pamatovalo pouze na víru. Tak jedině byli vítězni, pod praporem islámu.“¹⁶³

Ideové kořeny přesvědčení *Al-Qá'idy*, využité k přenesení záměrů do globální perspektivy, byly při této události vyzdviženy na povrch. Jsou to zmytologizované a zmaterializované interpretace historie islámu. Důležité je zde eschatologické vnímání času. Koncepce je založená na uskutečnění Božího zjevení, ke kterému došlo ve „zlatém věku“ islámu.¹⁶⁴

Ústřední je zde Qutbova myšlenka, že od první generace muslimů již „pravá muslimská“ komunita neexistovala. Došlo totiž k odpojení společnosti od islámského zdroje. Úspěšné šíření islámu bylo poškozeno zkorumpovaností politických vůdců

¹⁶⁰ Novák, s. 135-169

¹⁶¹ Puri, (2009): *The Past and Future of Deobandi Islam*. Dostupné na: <http://www.ctc.usma.edu/posts/the-past-and-future-of-deobandi-islam>

¹⁶² Kepel, (2006), s. 76-77

¹⁶³ Qutb, (2005): *Milestones*, s. 133

¹⁶⁴ Kepel, (2006), s. 77 - „Zlatý věk“ islámu: doba proroka Muhammada a jeho prvních čtyř následovníků (cca 622-657 n. l.).

islámského světa, za nichž byl a stále je stav islámu na hony vzdálený od původního modelu.¹⁶⁵

Historie zde hraje roli znovu se opakujícího procesu. Prostřednictvím Sovětské invaze tak byla uvedena do pochodu koncepce, která byla probuzena teorií *Moderní džáhilije* Mawdúdího a Qutba.¹⁶⁶ Afghánistán byl pro teoretiky, teology a ideology *džihádu*, hledající místo pro základní bitvu islámu, v podstatě „darem seslaným z nebes“.

Stejně tak, jako *Jezdci pod zástavou Prorokovou* již jednou změnili směr historie - rozdrtili Sásánovskou i Byzantskou říši -, tak pokořili Sovětskou unii a dle tohoto historického vzoru nepřítel chtějí pokořit i Spojené státy.¹⁶⁷ Tento moment by pak měl být chápán jako dovršení *džihádu*, který byl započat jeho prvním „spravedlivým projevem“, a to zásahem západního bezbožného nepřítel 11.9. 2001.¹⁶⁸

Tato vize světa plní svou roli v efektivitě mobilizačního náboje, který obnovuje dějinnou tradici a nauku muslimů. Ajman Zawáhirí prohlásil boj islamistů za počátek Prorokovy epopoje a za pokračování bitev proti křižákům: „Epopoj začíná znovu, pospěšte bránit čest islámu!“¹⁶⁹

Podobně jako byl vždy pojem *džihád* využíván k mobilizaci společnosti v krizových obdobích, byl i výraz *Al-walá' wa-l-bará'* (Věrnost a oproštění), využíván jako pomyslný prapor *ummy*. Výraz často používán v období Prorokovy epopoje, tak dle konceptu opakujících se dějin, našel logicky místo i v dnešní době. Jeho význam hlásá uzavřenou identitu muslimů, chráněnou přísnými kritérii před bezprostředním nebezpečím, ať už před invazí do muslimských zemí či profanací islámu. Velkou zásluhu na „vzkříšení“ tohoto pojmu má Zawáhirí, který napsal stejnojmenný text, kde stanovuje islámské základy této doktríny a specifikuje její nynější aplikaci. Pomocí tohoto textu dokázal doktrínu využít k „mobilizaci zdroje náboženské tradice pro účely *džihádu* dovedeného až k terorismu“.¹⁷⁰ Nejrigoróznější výklad spojení těchto pojmů -

¹⁶⁵ Qutb, (2005), s. 4-5

¹⁶⁶ Mansfield, (2006), s. 28

¹⁶⁷ Kepel, (2006): *Válka v srdci islámu*, s. 77

¹⁶⁸ tamtéž, s. 252

¹⁶⁹ Kepel, (2006): *Válka v srdci islámu*, s. 77-78

¹⁷⁰ tamtéž, s. 128

Walá^c (přátelství, věrnost) a *Bará*^c (přervání svazku) - znamená vytváření přátelství výhradně mezi muslimy a odpírání této důvěry nevěřícím (*kuffár*).¹⁷¹ Zawáhirímu se díky vybraným veršům z Koránu a citacemi Ibn Tajmíji podařilo tento pojem podpořit a opět tak využít jedno z nejextrémnějších příkázání tehdejších *ulamá*, pro účely naléhavé výzvy, kterou představovala válka v Afghánistánu a období následující po jejím skončení.¹⁷²

Způsob, jak *džihádistické* skupiny jako jsou *Egyptský islámský džihád* a *Gamá'a Islámíja* a *Al-Qá'ida* odůvodňují použití násilí proti těm z vlastních řad, je koncepce *takfíru*. Qutb tuto cestu k získání moci vydláždil tím, že stoupence režimu označil za odpadlíky. K tomu využíval rčení Proroka, že krev muslimů nemůže být prolita s výjimkou třech případů: trest za vraždu, za manželskou nevěru, nebo za odvracení se od islámu. Wright ve své knize *The Looming Tower* uvádí, že: „*Takfír* je zrcadlovým obrazem islámu, měnícím jeho základní zásady k uchování podoby ortodoxie.“¹⁷³ V Koránu se k nevěřícím a k odpadlíkům od islámu vztahuje verš: „A Bůh přislíbil pokrytcům – mužům i ženám – stejně jako nevěřícím oheň pekelný, v němž nesmrtelní budou dlít, to bude úděl jejich. A proklel je Bůh a pro ně určen je trest trvalý.“¹⁷⁴ V Koránu však nalezneme i *súru*, která uvádí, že muslimové nesmí nikoho zabít (s výjimkou trestu za vraždu).¹⁷⁵ „...ten, jenž zabije jednoho člověka – nikoliv pro pomstu na někom anebo za to, že šířil pohoršení na zemi – byl souzen, jako by zabil lidstvo veškeré.“¹⁷⁶

Noví *takfíristé* byli schopni považovat za odpadlíky i ty, kteří byli registrováni u voleb. Dle nich tím uznávali vládu v rukou lidí a ne v rukou Boha.¹⁷⁷ Někteří z nich tuto koncepci dovedli tak daleko, že považovali za svou povinnost zabít každého, kdo jim zkřížil cestu. Předtím, než Zawáhirí navštívil Pěšávar, nebyl zastáncem hromadného vraždění. Zastával rychlý, přesný a dobře naplánovaný převrat s co nejmenším prolitím krve, což je pravý opak jeho dnešní strategie cílící co největších následků. Z dobře

¹⁷¹ Kepel, (2006), s. 125

¹⁷² tamtéž s. 128

¹⁷³ Wright, (2008): *The Looming Tower: Al-Qaeda and the Road to 9/11*, s. 124

¹⁷⁴ Korán, 9:69/68

¹⁷⁵ Wright, s. 124

¹⁷⁶ Korán, 5:35/32

¹⁷⁷ Wright, (2008): *The Looming Tower: Al-Qaeda and the Road to 9/11*, s. 124

vychovaného plachého a skromného Zawáhirího s nechutí k násilí, který si vždy zakládal na pádných argumentech, se díky jeho zkušenostem a vlivu *takfíristů* - Dr. Fadl, Dr. Ahmed - stal člověk s protichůdnými a podivně nelogickými argumenty. Najednou byl schopen vyložit nevinné poznámky nebezpečným způsobem. Těsně po jeho zážitku v Pákistánu a Afghánistánu, tak pravděpodobně čelil krizi identity stejně tak, jak tomu bylo u nesčetného množství dalších. Je snadné si domyslet, jaké velikosti a pevnosti nabyly jeho argumenty a způsob výkladu po konci afghánské války a s jakou vervou se pak on a jeho druzi vydali konfrontovat „nemuslimskému světu“.

Během války v Afghánistánu se Zawáhirí a Ládín zabývali dvěma záležitostmi. Operacemi v regionu, kterými by narušili strukturu vládnoucích režimů a zesilujícím trendem Ládínova universálního řešení, které bylo pojmenováno *Al-Qá'ida*.¹⁷⁸

¹⁷⁸ Wright, s. 125-126

5 ZÁVĚR

Základům ideologie *Al-Qá'idy* předcházela dlouhá historie islamistického hnutí, které zažilo mnoho různých period a politických epoch. Od západní kolonializace Blízkého východu přinášející westernizaci a s ní spjatým umocněním úpadku islámského světa devatenáctého století, které však započalo již v šestnáctém století za Osmanské říše, se proti západním hodnotám a západnímu stylu života probouzelo hnutí *salafíje*.

Moderní islámský reformismus v podání Rašída Ridy položil základy pro islamistické hnutí. V druhé čtvrtině dvacátého století, po prvních snahách Hassana al-Banná oživit islám šířením původních náboženských hodnot kázáním o životě vedeném na základě správných islámských principů, následovaly radikálnější teorie Abú 'Alí Mawdúdího a Sajjida Qutba.

Šíření Mawdúdího teorie *Moderní džáhilíje* jako „nového barbarství“ od roku 1939, a v padesátých a šedesátých letech Qutbovo neohrožené volání po nutnosti vytvořit islamistické revoluční hnutí s rolí předvoje k odstranění *džáhilíje* a nastolení *šari'yy*, dosáhlo daleko mimo koncept Muslimských bratří.

Qutbem vytvořený rámec pro základní ideologii islámského fundamentalismu a přístupu k realizaci změn ve společnosti, který nalezneme v *Milnících*, byl umocněn nejen jeho „mučednickou smrtí“, ale i argumenty Abd al-Saláma Faraga těžícího z Taqí ad-Dína Ahmada ibn Tajmíji. Tento rámec se stal základní orientací pro velké množství mládeže, mezi kterou patřili i Ajman Zawáhirí a Abdulláh Júsuf Azzám.

K působení „inspiračního řetězce“ výrazně přispělo prostředí, ve kterém se po dlouhá léta odehrával „boj o srdce a mysl lidu“ prostřednictvím vládní propagandy proti islamistickému hnutí za Násira, Sádáta a Mubáraka.¹⁷⁹ Represe a perzekuce těchto režimů nevymítily hnutí ke kořenu, ale zvětšily jeho ambice, umožnily mu se prezentovat i přes atentáty na státní figury, jako skutečná alternativa sekulární vládní moci a zapříčinily radikalizaci a odliv mnoha islamistů z Egypta do různých částí Blízkého východu.

Díky socialistické propagandě v Egyptě, Sýrii a Iráku, před kterou mnozí utíkali, došlo k vývozu ideologie Muslimských bratří a radikálnějších islamistických buněk do

¹⁷⁹ Sivan, (1985): *Radical Islam, Barbarity and Nationalism*, s. 21

Saúdské Arábie. Jejich ideologie byla kompenzací intelektuálního nedostatku vládnoucí dynastie, *ulamá* a saúdských občanů. Seznámení se s myšlenkou založení islámského státu jiné podoby než toho *wahhábistického*, způsobilo v konzervativním islámském prostředí ideologickou hybridaci. Islamistické hnutí v té době již s mnoha zkušenostmi, velkým rozšířením, ale slabou organizovaností, dostalo možnost sehrát významnou roli ve válce v Afghánistánu.

Islamistické úspěchy v Afghánistánu sedmdesátých let byly hrozbou pro tamější komunistickou stranu a nežádoucí pro Sovětský svaz. Válka v Afghánistánu, odehrávající se mezi lety 1979-1989, vytvořila ideální půdu pro růst islamistického hnutí. Byla to událost, která probudila mnoho muslimů. Zrekrutovaným *mudžáhidům* různé národnosti a různé náboženské intenzity zde byla nabídnuta možnost sjednocení. Velkým vzorem pro mnohé islamisty, „otcem *džihádu*“ a duchovním vůdcem Usámy bin Ládina, se stal Abdulláh Azzám.

Osoba Ajmana Zawáhirího by měla být spatřována v trochu odlišném světle. Kromě toho, že lze Zawáhirího považovat za ukázkový příklad vývoje celého islamismu, byl také tím, kdo události v Afghánistánu v osmdesátých letech nejvíce ocenil. Již delší dobu hledal vhodné místo pro *Egyptský islámský džihád* a zde našel víc než doufal. Nalezl místo i osobu – Usáma bin Ládín -, se kterou vytvořil svazek dvou vzájemně se ovlivňujících postav.

Roku 1986 bylo v Zawáhirího smýšlení umocněno eschatologické vnímání času a zmytologizovaná interpretace islámské historie, na kterou upozornil již Mawdúdí a Qutb jejich teoriemi novodobé *džáhilije*. Tato perspektiva se stala pilířem pro ideologii *Al-Qá'idy*

Zawáhirího tvorbou - *Jezdci pod zástavou Prorokovou* - se již tak významné Qutbovy *Milníky* staly skutečně principy platnými pro většinu islamistických radikálních hnutí. Po Azzámově smrti byl *džihád* díky němu v islamistických kruzích chápán jako *Fard 'Ajn* (povinnost všech muslimů). Následně se Zawáhirímu a Ládínovi podařilo z *džihádu* mečem vytvořit středobod moderního islamistického radikálního hnutí. Tohoto termínu využili pro politickou mobilizaci k uskutečnění svých záměrů, které po skončení války v Afghánistánu nabyly internacionalistické podoby a v současnosti s těmito záměry spojené působení spadá pod pojem globální *džihádismus*.

Ládin byl svým organizačním entuziasmem opakem Azzáma i Zawáhirího. Díky němu došlo roku 1998 k závažnému aktu, k vytvoření *Mezinárodní islamistické fronty proti židům a křižákům*, a tak i pomyslnému sjednocení islamistických skupin, které by případným nesouhlasem zůstaly sami bez podpory.

Fakt, že stoupenci *Al-Qá'idy* považují Západ a veškeré jeho působení v panregionu Blízký východ za imperialistické snahy se skutečnou tváří křižáckých výprav, je potvrzením jejich víry, že posledních několik dekad pro ně skutečně tvoří počátek Prorokovy epopoje a pokračování bitev proti křižákům.

Přesvědčení a smýšlení, předávané pomocí „inspiračního řetězce“, našlo dokonalé uplatnění v desetiletém Sovětsko-afghánském konfliktu. Uplatnění v podobě vytvoření předvoje, jenž má v „bitvě o ideologii, v boji o přežití a ve válce bez příměří“ proti Západu, dosáhnout nastolení svrchované Boží vlády na zemi.¹⁸⁰

Teologicko-ideologické kořeny *Al-Qá'idy* nalezneme v dlouhém vývoji islamistického hnutí. Ty se sledem událostí určitého politického prostředí a s ním spojenými zkušenostmi konkrétních islamistů a jejich odezvou v podobě účelového zpracování pojetí termínů, jako jsou *Al-Walá' wa-l-bará'* (věrnost a oprostění), *takfír* a *džihád*, proměnily během dvacátého století ve všeobecné základy islamistického hnutí radikální podoby.

¹⁸⁰ Mansfield, (2006): *His Own Words: Translation and Analysis of the Writings of Dr. Ayman Al-Zawahiri., Knight under the Prophet's Banner*, s. 111

6 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ

1. Bodansky, Y. (2001): *Bin Ládin: Muž, který vyhlásil válku Americe*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
2. Brachman, J. (2008): *Global Jihad: Theory and Practise*, s. 4. London: Routledge.
3. Hrbek, I. (1972): *Korán*. Praha: Odeon.
4. Charvát, J. (2007): *Současný politický extremismus a radikalismus*, s. 10. Praha: Portál.
5. Kepel, G. (2003): *Extremism in Egypt: Signpost*, s. 36-43. California: University of California Press.
6. Kepel, G. (2006): *Válka v srdci islámu: Úder proti vzdálenému nepříteli, Hon na al-Káidu a její nepolapitelnost*, s. 74-138. Praha: Karolinium.
7. Kropáček, L. (1996): *Islámský fundamentalismus, Pojem s rozostřenými obrysy: fundamentalismus*, s. 11-33. Praha: Vyšehrad.
8. Maley, W., (2001): *Fundamental Reborn?: Afghanistan and the Taliban*, s. 6-9. London: Hurst & Company.
9. Mansfield, L. (2006): *His Own Words: Translation and Analysis of the Writings of Dr. Ayman Al-Zawahiri, Knights under the Prophet's Banner*, s. 19-225. Old Tappan, N. J.: TLG Publications
10. Mendel, M., (1997): *Džihád: islámské koncepce šíření víry*, s. 15. Brno: Atlantis.
11. Novák, M. (2008): *Džihád proti Kremlu: Sovětská válka v Afghánistánu a zrod Al-Káidy*, s. 10-57. Praha: Epoque.
12. Riedel, B. (2008): *The Search for al Qaeda: Its Leadership, Ideology and Future: The Thinker Zawahiri, The Knight Osama*, s. 14-60. Washington: Bookings Institution press.
13. Sivan, E., (1985): *Radical Islam, Barbarity and Nationalism*, s. 16-50. New Haven and London: Yale University Press.
14. Wright, L. (2008): *The Looming Tower: Al-Qaeda and the Road to 9/11*, s. 60, 124-126, 333, London: Penguin Books Ltd.

15. Zayyat, M. (2004): *The Road to Al-Qaeda: the story of Bin Laden's right-hand man*. London: Pluto Press.

Elektronické zdroje:

16. Azzam, A. (2002): *Defense of the Muslim Lands: The First Obligation after Iman*. Dostupné na: <<http://www.kalamullah.com>>. Dne: 13.11. 2012.
17. Azzam, A. (1987): *Join the Caravan*. Dostupné na: <<http://www.ebookbrowse.com/>>. Dne: 6.3. 2013.
18. Qutb, S. (2005): *Milestones*. Dostupné na: <<http://www.izharudeen.com/>>. Dne: 24.10. 2012.

Další internetové zdroje:

19. Jenkins, P., (2008): *Clerical Terror, The roots of Jihad in India*. Dostupné na: <<http://www.newrepublic.com>>. Dne: 15.12. 2012.
20. Puri, L., (2009): *The Past and Future of Deobandi Islam*. Dostupné na: <<http://www.ctc.usma.edu>>. Dne: 12.4. 2013
21. Roth, J., Greenburg, D., (2004): *National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States, Monograph on Terrorist Financing*. Dostupné na: <<http://www.9-11commission.gov/>>. Dne: 1.3. 2013.
22. Stanley, T., (2005): *Understanding the Origins of Wahhabism and Salafism*. Dostupné na: <<http://www.jamestown.org/>>. Dne 11.3. 2013.

7 RESUMÉ

This work encompasses the ideological and theological foundations of Al-Qaeda. It emphasizes what preceded the laying of the foundations and discusses inspiration chain of thinkers, through which this ideology was propagated from generation to generation. It also pinpoints the environment and intellectual growth of islamist representatives like Hassan al-Banna, Sajjid Qutb, Abdullah Azzam and Al-Qaeda ideologues such as Ayman Zawahiri and Usama bin Laden. Countries such as Egypt, Saudi Arabia and Afghanistan are mentioned not only for reason these figures were situated there but as well for their experience of local political regimes and them related events by which they were affected.

The work provides insight into the significant literature such as Milestones from Qutb, Knights under the Prophet's Banner from Zawahiri and Defense of the muslim lands written by Azzam. These works concentrated on jihad as a forgotten obligation have become the framework for the basic ideology of Islamic fundamentalism.

This thesis presents principles on which the foundations of the ideology of Al-Qaeda are based, presents change of targets of islamist from regional to internationalist ambitions and emphasizes the intensification of eschatological perspective which plays a crucial role in the ideology of this movement and its general ideological radicalization.

From the eschatological point of view, the main enemies of this new era, which the followers of Al-Qaeda consider the last few decades, are the West especially Americans and Jews. Al-Qaeda's followers perceive them as modern crusaders.

The work eventually charts the growth of emphasis on violent jihad, especially after the war in Afghanistan which was between 1979-1989, as the mobilization of masses for intentions of leaders of Al-Qaeda. This emphasis of jihad by the sword have become the basic orientation and reference point for global radical Islamist movement.