

Kořínek, Jan

Manifest Sádátových vrahů: analýza a kontext

Sacra. 2018, vol. 16, iss. 1, pp. 27-39

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/138435>

Access Date: 20. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Manifest Sādátových vrahů: Analýza a kontext

Sādāt's Assassin's Manifesto: Analysis and Context

Jan Kořínek, FF UPCE, Ústav religionistiky
e-mail: korinek.honza@post.cz

Abstract

Al-Farīda al-Ghā'iba ('Neglected Duty') captures views of a group of militant activists who called themselves the *Jihad Organization* (arab. *Džamā'at al-džihād*). They were responsible for the assassination of Egyptian president Anwār Sādāt in 1981. The author of the text, Muhammad 'Abd as-Salām Farāj (d. 1982), is attempted to legitimize the views and actions of the group using citations from the Quran and *Sunna* (tradition) as well as using the texts of influential religious authorities. One of the objectives of this paper is to show how Farāj used these texts. Farāj grew up in a very turbulent time following the revolution of 1952. For analysis of the views captured in his text it is necessary to outline the socio-political context of this time. The paper attempts to show Farāj's text and the views portrayed in it as an important intermediary between the ideology of the *Muslim Brotherhood* and groups which follow the model of the *Jihad Organization* in placing major emphasis on the establishment of an Islamic state through militant actions.

Keywords

Muhammad 'Abd al-Salām Farāj, Sayyid Qutb, Ahmad Ibn Taymīyya, Jihād, al-Farīda al-Ghā'iba, Neglected Duty, Muslim Brotherhood, Jihad Organization

Klíčová slova

Muhammad 'Abd al-Salām Farādž, Sajjīd Qutb, Ahmad Ibn Tajmījja, džihād, al-Farīda al-Ghā'iba, Opomíjená povinnost, Muslimské bratrstvo, Společenství džihádu

Úvod

Opomíjená povinnost (arab. *al-Farīda al-Ghā'iba*) představuje manifest militantní skupiny nazývané *Společenství džihádu* (*Džamā'at al-džihād*), která byla zodpovědná za atentát na egyptského prezidenta Anwāra Sādāta 6. října roku 1981. Autor pamfletu *Opomíjená povinnost*, Egyptan s elektrotechnickým vzděláním a vůdce Káhirské buňky zmíněné skupiny Muhammad 'Abd as-Salām Farādž, byl bývalý člen *Muslimského bratrstva* (*al-Ichwān al-Muslimūn*), kterého zklamala laxnost a pasivita *Bratrstva* v prosazování vytyčených cílů. Byl popraven 15. května roku 1982 spolu se čtyřmi členy skupiny *Společenství džihádu* přímo zodpovědnými za zavraždění Sādāta (Kepel, 1985: 191–192).

Pamflet byl poprvé vydán v prosinci roku 1981, tedy krátce po provedení atentátu, byl však zkomponován již dříve a distribuován mezi členy skupiny. Tento text značí další krok ve vývoji radikálních myšlenek v rámci egyptských militantních hnutí od publikování spisu *Milníky na cestě (Ma'ālim fī at-Tarīq)* známého egyptského spisovatele a ideologa *Muslimského bratrstva* Sajjida Qutba.

Karam Zuhdi, vůdce buňky *Společenství džihádu* v Asyutu a Horním Egyptě během soudního procesu údajně uvedl, že *Opomíjená povinnost* nepřinesla nic nového a představovala pouze soubor citací od různých učenců (Kepel, 1985: 194). Z tvrzení, že pamflet nepřinesl nic nového, se dá vyvodit, že v textu jsou patrně poměrně věrně reprezentovány názory soudobých islámských militantních aktivistů *Společenství džihádu*.

Již na prvních stránkách textu *Opomíjené povinnosti* sděluje Farādž hlavní myšlenku, na kterou ostatně odkazuje i samotný název. Tedy, že *džihād* ve jménu Božím je jedinou a nejlepší cestou, jak navrátit islámu jeho zašlou slávu. Podle Farādže tato cesta leží v samotném jádru islámského náboženství a je opomíjena soudobými učenici (*'ulamā*). Tento názor se pak autor snaží legitimizovat úryvky z Koránu a tradice (*sunna*), ale také za pomoci citací děl vlivných učenců islámské historie. Nejčastěji se Farādž snaží své názory zaštitovat úryvky ze spisů Ibn Tajmūjji. Pokusím se v tomto článku ukázat, jak Farādž se spisy Ibn Tajmūjji pracuje a proč si vybral právě tyto texty.

Jak již bylo zmíněno, *Opomíjená povinnost* v jistém ohledu navazuje na dílo Sajjida Qutba. Citace z Qutbova rozsáhlého komentáře ke Koránu s názvem *O odstínech Koránu (Fī Zilāl al-Qur'ān)* se v textu objevuje pouze jedna (§135).¹ Důležitost této citace je však podtržena tím, že Qutb je jediným moderním autorem, kterého Farādž cituje (Orbach, 2012: 969). Prvky vlivu Qutbových myšlenek a ideologie *Muslimského bratrstva* lze pozorovat napříč celým dílem. Farādž již vyrůstal v klimatu Násirova režimu, který *Muslimské bratrstvo* a podobné organizace tvrdě perzekvoval. Tato skutečnost pravděpodobně dopomohla k ještě větší radikalizaci jeho názorů. Farādž sice často přímo nepracoval s totožnými koncepty, jež užíval Qutb, je však jisté, že s nimi byl obeznámen. Článek se tak pokusí analyzovat spis *Opomíjené povinnosti* a ukázat myšlenky v něm obsažené jako mezistupeň ideologie *Muslimského bratrstva* formulované Qutbem a ideology skupin, které vznikly po Farādžově popravě a po vzoru *Společenství džihádu* dávaly primární důraz na založení islámského státu výhradně prostřednictvím militantního *džihádu* bez ohledu na okolnosti. Ke splnění tohoto cíle bude nejprve zapotřebí nastínit socio-politický kontext Egypta druhé poloviny 20. století s důrazem na *Muslimské bratrstvo* a skupiny, jež na něj navazovaly.

Socio-politický kontext

Bezpochyby jedním z největších zlomů ve vývoji egyptské společnosti 20. století byl vojenský převrat roku 1952, kdy se hnutí *Svobodných důstojníků* zformované uvnitř egyptské armády chopilo moci a svrhlo tak krále Farūqa I., posledního vládcu dynastie Muhammada Alího, která vládla Egyptu a Súdánu od roku 1805. Egypt prodělal ve 20. století ještě jednu revoluci roku 1919, která v roce 1922

¹ K citování Farādžova spisu *al-Farīda al-Ghā'ibā* zde užívám Jansenovu dělení textu na paragrafy podle Jansen (1986).

vyústila ve formální nezávislost Egypta na Britském impériu a v ustavení konstituční monarchie. Díky ní vznikl parlament a různé především nacionalistické politické strany. Britové si však stále zachovávali vliv na dění v Egyptě a v oblasti Suezského kanálu navíc pořád zůstávala britská posádka. Tyto faktory pak byly klíčové pro revoluci roku 1952, na které se aktivně podílelo i *Muslimské bratrstvo*.

Na počátku 50. let byl Egypt plný rozkladu a chaosu. Mohla za to řada faktorů; ceny, nezaměstnanost a korupce byly na vzestupu. Objevovaly se časté stávky, politické atentáty a výrazně se prohlubovala mezera mezi bohatou a chudou vrstvou obyvatelstva (Abu Rabi', 1996: 125). Oficiální politické strany, komunisté a levicové organizace, stejně jako *Muslimští bratři*, všichni volali po reformách. Této atmosféry využili Nadžīb s Násirem a jejich hnutí *Svobodných důstojníků*, které si získalo značný vliv v rámci egyptské armády, obzvláště po neslavném výkonu, který armáda předvedla roku 1948 ve válce o izraelskou nezávislost (Toth, 2013: 72–73).

Stát, který *Svobodní důstojníci* vybudovali po roce 1952, byl velice odlišný od monarchie, která ho předcházela. Násir sice při provedení revoluce využil pomoci *Bratrstva*, jež představovalo největší populární mobilizační sílu v Egyptě, avšak následný konflikt byl nevyhnutelný. Násirovým cílem bylo sjednotit celou egyptskou společnost pod vládu jedné strany, a proto dal 16. ledna roku 1953 rozpustit všechny dosud existující politické strany pod záminkou zničení korupce. *Muslimské bratrstvo* tomuto příkazu nepodléhalo, jelikož nebylo politickou stranou, ale náboženskou organizací (Kepel, 1985: 26). Vztahy mezi *Muslimským bratrstvem* a hnutím *Svobodných důstojníků* se však začaly brzy zhoršovat. Zlomový okamžik nastal 26. října roku 1954, kdy se člen *Muslimského bratrstva* údajně pokusil Násira zavraždit. Po tomto pokusu o atentát měl Násir konečně záminku ke zbavení se *Bratrstva*. Jejich ústředí bylo srovnáno se zemí, jejich vůdci a členové byli pozavíráni a mučeni. Násir jistě doufal, že ho tento drastický zákrok zbaví *Bratrstva* jednou provždy, avšak egyptská vláda musela tvrdě zasáhnout proti islamistickým militantním skupinám během druhé poloviny 20. století ještě několikrát. Sám Násir znovu zakročil proti *Bratrstvu* již v roce 1965. I když bylo *Bratrstvo* oficiálně zakázáno, stále tajně operovalo, nebylo již však tolik jednotné a početné, jako před rokem 1954. Násir roku 1965 obvinil *Bratrstvo* z plánování převratu. Pozavíral většinu vůdčích osobností, včetně hlavního ideologa organizace Sajjida Qutba a roku 1966 byli téměř všichni popraveni (Kepel, 1985: 27–31). Ideologie a koncepty, které Qutb propagoval, ovlivnily po oficiálním zákazu a perzekuování *Bratrstva* vznik řady dalších organizací s podobným programem. Tyto organizace byly často radikálnější ve svých názorech a nebyly spokojeny s pasivitou *Bratrstva* v boji proti státnímu zřízení. Jednou z těchto organizací bylo *Společenství džihádu*, jehož manifest *Opomíjená povinnost* je hlavním předmětem tohoto článku.

Roku 1970 Násir umírá a na post prezidenta se dostává Anwār Sádāt. Sádāt dal propustit členy *Bratrstva*, kteří stále zůstávali uvězněni a umožnil *Bratrstvu* podílet se na politickém procesu, vládní strana si ale stále zachovávala rozhodující slovo. Ne všichni *Muslimští bratři* se však politického procesu účastnit chtěli. Tato Sádátova smířlivá politika zapříčinila rozkvět radikálních odnoží *Muslimského bratrstva*, stejně jako nových radikálních skupin, které se ideologií *Bratrstva* inspirovaly, avšak operovaly nezávisle na něm. Tyto skupiny byly více a více nespokojeny se Sádátovými politickými kroky. Kritizovaly stále rostoucí

ekonomickou a sociální nerovnost, kterou svalovaly na Sādātovu otevřenou politiku (*Infitāh*), která otevřela egyptskou ekonomiku mezinárodnímu obchodu, včetně západního. Dále kritizovaly například Sādātův zákon, který rozšiřoval práva žen v problematice svatby a rozvodu, čímž tuto problematiku, tradičně zpracovanou v islámském právu, převedl do oblasti sekulárního práva. Nejvíce však byly pobouřeny jeho návštěvou Jeruzaléma roku 1977 a následným podepsáním mírové dohody z Camp Davidu s Izraelem roku 1979. Tento riskantní krok byl posledním Sādátovým hřebíčkem do rakve. V roce 1980 se ještě pokusil zmírnit hněv *Bratrstva* a podobných skupin prosazením ústavního zákona, který postavil principy islámského práva (šarī'a) na úroveň hlavního zdroje zákonodárství. Roku 1981 však patrně usoudil, že tento ústupek nebude dostačující a započal novou vlnu tvrdých perzekucí vůči radikálním skupinám včetně odnoží *Muslimského bratrstva*. Tyto kroky stály Sādāta 6. října 1981 život - byl zabit rukou Chālida al-Islāmbūliho, člena Egyptské armády, který jednal na popud skupiny *Společenství džihádu* (Wickham, 2013: 39–34).

Společenství džihádu ale nebylo první radikální skupinou, která se pokusila spáchat atentát na Sādāta. Roku 1974 se o to pokusila skupina *Muhammadova mládež* (*Šabāb muhammad*) založená Palestincem jménem Sālih Sirrijja, který přišel do Káhiry v roce 1971. Jejich plán spočíval v převzetí kontroly nad zbrojnicí vojenské akademie v Heliopoli a následném atentátu na Sādāta, který měl kolem akademie projíždět. Avšak plán ztroskotal již během první části, kdy Sirrijjovi stoupenci nebyli schopni převzít kontrolu nad zbrojnicí a byli odhaleni. Sālih Sirrijja byl následně popraven a většina jeho stoupenců pozavírána (Kepel, 1985: 93–94). Za zmínku stojí ještě jedna skupina, často nazývaná *takfīr wal-hidžra* (z arab. volně přeloženo: *Exkomunikace a emigrace*), toto jméno však skupině vtiskla vládou kontrolovaná média, její pravé jméno znělo *Společenství muslimů* (*Džamā'at al-Muslimīn*). Do čela této skupiny se postavil Egyptan, vystudovaný agronom jménem Šukri Mustafā, který byl silně ovlivněn Qutbovými koncepty, především jeho přeformulovaným konceptem *džāhilijja*². Metodu, kterou chtěla skupina dosáhnout svých cílů, poměrně dobře vystihuje jméno, které jí vtiskla státní média. Tato metoda spočívala v prohlášení okolní společnosti za *džāhilijju* a následně emigraci do odlehklých horských a pouštních oblastí, ze kterých skupina prováděla své operace. Skupina vešla v povědomí veřejnosti roku 1977, kdy unesla bývalého ministra náboženských nadací (*awqāf*) Muhammada adh-Dhahābiho a požadovala splnění svých požadavků výměnou za jeho propuštění. Po odmítnutí požadavků byl adh-Dhahābī zabit a vláda proti skupině rázně zakročila. Vůdčí osobnosti, včetně Šukriho Mustafy, byly popraveny a řada dalších členů byla poslána do vězení (Kepel, 1985: 70–78). Pro tento článek je skupina důležitá také tím, že se k její metodě „exkomunikace a emigrace“, jak ukážu níže, vyjadřuje Farādž ve svém pamfletu *Opomíjená povinnost*.

Společenství džihádu v době, kdy byl spáchán atentát, představovalo sloučení několika militantních organizací, které byly nespokojeny s pasivitou *Muslimského*

² Tento koncept původně odkazoval k barbarství „pohanských“ Arabů před příchodem islámu, časem se však začal používat k označení celé epochy lidské historie jako stavu neznalosti před příchodem islámu. Qutbovo chápání tohoto konceptu bylo ovlivněno dvěma indicko-pakistánskými učenými jmény Abū al-A'la Mawdūdī a Abū al-Hasan Alī Nadwī. Qutb chápal *džāhilijju* jako přezívající do současnosti v západním světě, ale i v islámském, například prostřednictvím světského způsobu vládnutí.

bratrstva a volaly po okamžité akci. Farādž a bývalý armádní důstojník ‘Abduh ‘Abd az-Zumr stáli v čele káhirske buňky, avšak hlavní organizační centrum se nacházelo ve městě Asyut v Horním Egyptě. Vzhledem k tomu, že skupina byla složena z dalších podskupin, které se k hnutí připojily, nestál v čele jeden vůdce, jako v případě skupin Sáliha Siriji a Šukriho Mustafy (Rubin, 2003: 13–14). Nejvyšší řídicí orgán *Společenství džihádu* představovalo poradní shromáždění (*madžlis aš-šūrā*), na kterém se podíleli vůdci různých skupin a kterému předsedal Šajch ‘Umar ‘Abd ar-Rahmān, slepý profesor z univerzity v Asyutu, jenž vydával fatwy za účelem legitimizace akcí organizace. Toto shromáždění určovalo hlavní strategii celé organizace, v lokálních záležitostech pak různé podskupiny operovaly poměrně autonomně, což celé organizaci propůjčovalo značnou flexibilitu. Operační struktura organizace byla rozdělena do tří orgánů. První orgán měl na starosti propagandu, rekrutování nových členů a uplatňování náboženských zákonů. Druhý orgán poskytoval podporu různým podskupinám v technologii, získávání zbraní a výbušnin, rozvědce a dalších specializovaných úkonech. Třetí orgán měl na starosti válečné záležitosti, cvičení rekrutů v bojových uměních a zacházení se zbraněmi, stejně jako lékařskou podporu (Dekmejian, 1995: 91–92).

K rychlé akci donutilo organizaci několik faktorů. Bezpečnostní složky již věděly o většině vůdčích postav a Farādž i Zumr byli v Káhiře sledováni. Navíc se policii podařilo dopadnout Nabīla Mughrabīho, jednu z vůdčích osobností, a Farādž se obával, že během mučení prozradí plány i ostatní členy organizace. Když Farādže oslovil Chālid Islāmbūlī se svým plánem na atentát, Farādž se pod vidinou zničení celé organizace rozhodl pro rychlou akci a slíbil Chālidovi podporu. Skupina chtěla po atentátu rozpoutat lidovou revoluci, avšak v Káhiře na to neměla prostředky. Většina členů skupiny byla tedy poslána do Asyutu, kde byla situace příznivější, byli zde však krátce po atentátu rozdraceni posilami z Káhiry. Následovala vlna stíhání a perzekucí všech islamistických militantních organizací (*džamā‘āt*). Farādž s Islāmbūlīm byli po soudním procesu popraveni 15. května roku 1982 (Jabbur, 1993: 190–191).

Úvodní část *Opomíjené povinnosti*

Opomíjená povinnost začíná (§1) citací z Koránu:

Což nepřišel čas pro ty, kdož uvěřili, aby srdce jejich se pokořila před připomenutím Božím a před tím, co seslal z pravdy? Nechtě nejsou jako ti, jimž zdál se – když dostalo se jim předtím Písma – čas příliš dlouhý; i zatvrdila se srdce jejich a většina z nich byli hanebníci. (*Korán*, 57:16)

Tento úryvek musí být čten ve světle potřeby pro organizované násilí ve jménu islámu, které se text snaží legitimizovat a kterému, podle Farādže, předchozí generace nepřisuzovaly patřičnou důležitost (Jansen, 1986: 6). Text pokračuje argumentací typickou pro salafistické uvažování. Tedy, že každá odchylka od praxe a života proroka Muhammada je negativní inovací (*bid‘a*), jež své pachatele přivede do pekla (§2). Již začátek textu tedy poukazuje na salafistický světónázor.

Důraz na džihād a ustanovení islámského státu

Na několika místech textu autor zdůrazňuje svůj pohled na *džihād* mečem jako na jedinou možnou cestu k založení islámského státu. K tomuto svému pohledu, jak uvidíme níže, specifickým způsobem užívá fatew středověkého učence Ibn Tajmíji, který žil a tyto fatwy psal během mongolských invazí do islámského světa ve 13. století.

Již v dalším odstavci autor sděluje ústřední myšlenku celého textu, ke které odkazuje i samotný název. „Džihād za boží věc byl navzdory extrémní důležitosti a významu pro budoucnost tohoto náboženství zanedbáván učenci této doby. Předstírají nevědomost o něm, ale vědí, že je to jediná cesta k návratu a znovu nastolení slávy islámu“ (§3). Tento úryvek jasně ukazuje, jak výsadní důležitost Farādž konceptu *džihādu* připisuje. Vzápětí Farādž upřesňuje, že má na mysli *džihād* mečem a svůj názor se snaží zaštitit jedním z hadíthů, který je namířený proti mekkánským idolům (§4).

Dále je pozornost namířena k tématu ustanovení islámského státu a znovuzrození chalífátu (*chilāfa*). Autor znovu čtenáře přesvědčuje o povinnosti každého muslima usilovat o ustanovení takového státu. Zajímavý však je až odstavec následující, ve kterém Farādž reaguje na otázku těch, kteří ztratili naději na vítězství islámu ve světě: „Říkají: Jaký rozdíl to všechno dělá, není to jen ztráta času a honba za sny?“ (§14). Farādž se samozřejmě snaží tyto obavy vyvrátit opět pomocí citací úryvků z Koránu a sunny. Zajímavější než samotná odpověď je však otázka, přesněji řečeno forma, jakou je otázka položena. V textu se objevují i další takové připomínky a otázky, které Farādž uvádí a na které cítí potřebu nějakým způsobem reagovat. Právě tyto části dobře vystihují charakter celého textu. Nejedná se ani tak o manifest skupiny *Společenství džihādu*, ani o ospravedlnění Sādátova zavraždění, jedná se spíše o text zachycující interní diskuzi, ve které se autor textu snaží reagovat na obavy a pochybnosti podobně smýšlejících muslimů. Právě v těchto částech spočívá skutečná hodnota tohoto textu, poskytuje totiž pohled do uvažování členů islamistických militantních skupin operujících v Egyptě na přelomu 80. let (Jansen, 1986: 6–7). Souhrnu těchto námitek je věnována následující kapitola. Než se však k těmto námítkám dostanu, pokusím se ukázat, jak autor textu pracuje se spisy Ibn Tajmíji, jeho nejfrekventovanějším zdrojem vedle Koránu a sunny.

Farādž zde uvádí úryvek z *Mardínské fatwy* ([arab.] Ibn Tajmíjja, *Madžmū‘ al-fatāwā*, 28, 240–241; [angl. překlad] Michot, 2006: 63–65; [slov. překlad] Ostrolucký 2014: 3). Začátek Ibn Tajmíjovy odpovědi o jasném zákazu útoku na muslimy, ať už jsou kdekoli, Farādž vůbec nezmiňuje. Tato část fatwy se patrně nehodila jeho argumentaci, a proto ji vynechal. To ukazuje, jak účelně Farādž nakládá s těmito citacemi a příliš se nestará o celá znění a kontext citovaných spisů. Klíčové pro něj je, aby mohl citované spisy vztáhnout ke kontextu situace v Egyptě na přelomu 70. a 80. let a podpořit s jejich pomocí svou argumentační linii.

Nejdůležitější částí *Mardínské fatwy* je pro něj poslední odstavec, který nejprve ve stručnosti zmiňuje v kapitole o statusu území Egypta (§20) a později celý cituje (§36). Farādž přirovnává situaci města Mardínu (dnes v jihovýchodním Turecku, tehdy na pomezí mongolské a mamlúcké sféry vlivu), popisovanou v Ibn Tajmíjově

fatwě, k situaci v Egyptě své doby. Píše, že Egyptu je vládnuto bezvěreckými zákony, ačkoli většina jeho obyvatel jsou muslimové a s každým by se tedy mělo zacházet tak, jak si zaslouží (§20). Zahrneme-li toto tvrzení do Farādžova širšího argumentačního rámce, logicky vyplývá, že každý muslim, který se neúčastní militantního *džihādu* proti bezvěrecké vládě, není správným muslimem. Může se tedy také stát obětí militantní činnosti.

Farādž vidí hlavní cíl militantního *džihādu* ve vládě, která vládne neislámskými zákony. O něco později pak uvádí citaci z Koránu, jež mu umožňuje v jeho očích delegitimizovat Sádátův režim: „Ti pak, kdož nesoudí podle toho, co seslal Bůh, jsou nevěřící (kuffār)“ (5:48). Farādž následně sděluje svůj obraz toho, jak zákony islámu ze světa vymizely. Zánik osmanského chalífátu v roce 1924 podle něj znamenal definitivní odstranění zákonů islámu z muslimských zemí, které byly následně nahrazeny bezvěreckými západními zákony. Tato situace je dle jeho názoru identická k situaci muslimských zemí za mongolských invazí (§21).

Přirovnávání egyptské vlády k Mongolům je další klíčové téma *Opomíjené povinnosti*, ve kterém se Farādž hojně zaštiťuje autoritou Ibn Tajmíji. Používá zde v drtivé většině Ibn Tajmíjových tří anti-mongolských fatew (*Madžmū' al-fatāwā*, 28, 501–552). V těchto fatwách Ibn Tajmíjja reaguje na invazi čerstvě konvertovaných Mongolů a snaží se je popsat termíny, jež označují skupiny, proti kterým je tradičně povoleno či přímo přikázáno bojovat (Aigle, 2007: 98–103). Nejbohatší na tyto termíny a zároveň nejrozsáhlejší ze všech tří antimongolských fatew je druhá fatwa (*Madžmū' al-fatāwā*, 28, 509–543), ve které na rozdíl od zbývajících dvou (*Madžmū' al-fatāwā*, 28, 501–508; 544–551) Ibn Tajmíjja přidává i termíny označující různé ší'itské odnože islámu, což byla patrně reakce na přestup Ílchána Ůljaitü (vl. 1304–1316) k ší'itskému islámu. Kritizuje zde také politické zřízení Mongolů, kteří se řídili právem zvaným *yāsā*, které kombinovalo prvky původní mongolské tradice s prvky křesťanství, judaismu a islámu.

Tyto tři anti-mongolské fatwy poskytují Farādžovi spoustu materiálu pro legitimizaci svých názorů. Při odkazování na mongolské právo *yāsā* jde Farādž ještě dál než jen ke komparaci se současným právním systémem Egypta. Píše, že právo, které západní svět přivedl do Egypta, je ještě horší hřích než mongolské právo *yāsā*, protože to alespoň z části z islámského práva vycházelo, kdežto západní právo nevychází z žádného zjeveného náboženství (§29). Je důležitě znovu zdůraznit, že Farādž pohlíží na právní strukturu soudobého Egypta jako na něco naprosto cizího a na všechny vládnoucí elity jako na bezvěrce, protože se na tomto neislámském systému podílejí. Toto stanovisko mu poskytuje protiargument proti každému, kdo by chtěl jeho skupinu nařknout ze způsobování rozvratu (*fitna*). V jeho očích způsobují rozvrat uvnitř obce věřících (*umma*) právě světské vlády.

V pozdější fázi textu se Farādž k problematice *džihādu* znovu vrací, aby své chápání tohoto konceptu ještě blíže vysvětlil. V rámci islámského práva se rozlišuje mezi individuálními a kolektivními povinnostmi každého muslima. Kolektivní povinností je například páteční polední modlitba. *Džihād* je klasifikován také jako kolektivní povinnost, existují však tři případy, kdy se *džihād* stává povinností individuální. Farādž tyto případy uvádí: první případ nastává, když je muslimská armáda vystavena konfrontaci s nepřítelem, stává se individuální povinností každého muslima této konfrontaci čelit a neustupovat. Za druhé, když bezvěrecká armáda zaútočí na území muslimů, stává se individuální povinností

každého tamního muslimského obyvatele s nimi bojovat. Třetí případ nastává, když náboženská autorita (*imām*) povolá muslimy do boje, stává se individuální povinností ho poslechnout (§85). Farādž při aplikaci na soudobou situaci vyvozuje, že nepřítel už je přímo mezi muslimy, dokonce jim vládne. *Džihād* se tedy stává individuální povinností každého muslima, stejně jako modlitba či půst (§86). Tato interpretace *džihādu* jako individuální povinnosti je velice problematická. Může totiž vést, a často vede, k individuálním akcím proti naprosté většině, což je v podstatě sebevražedný útok (Jansen, 1986: 21). Následně Farādž ještě přidává malé upozornění pro mladíky, kteří by se této individuální povinnosti chtěli chopit, a píše, že není třeba ptát se rodičů o svolení vést *džihād*, protože je to individuální povinnost stejně jako modlitba nebo půst (§87).

Farādž dále rozebírá různá pojetí *džihādu*, na kterých ukazuje, že jeho chápání tohoto konceptu je to jediné správné. Obrací svou pozornost k dělení *džihādu* na menší a větší. Tvrdí, že toto je fabrikovaná tradice a je zmiňována pouze, aby snižovala důležitost boje proti nevěřícím a pokrytcům. Tento názor pak zaštiťuje citací středověkého učenca a žáka Ibn Tajmīji jménem Ibn al-Qajjīm, který tuto tradici také pokládá za nedůvěryhodnou (§90). Další zajímavý moment nastává v otázce zabíjení jiných muslimů, což může být důsledek vedení *džihādu* proti vládě. K odpovědi Farādž opět využívá Ibn Tajmījových anti-mongolských fatev, ve kterých Ibn Tajmīja prohlašuje Mongoly za legitimní cíl *džihādu*. Touto citací diskuzi na toto téma uzavírá (§103–105).

Na jednom místě si Farādž pokládá námitku ohledně uchopení konceptu *džihādu*. Jeho reakce na tuto námitku ještě dále vykresluje jeho chápání *džihādu*. Reaguje zde na chápání *džihādu* sdíleném mnoha muslimy, tedy že *džihād* ve smyslu svaté války má pouze obranný charakter. Tito apologisté pak tvrdí, že islám se nerozšířil pomocí *džihādu* mečem (§71). Netřeba dodávat, že tento pohled na *džihād* Farādž z principu odmítá. Tvrdí, že bojovat za Boží věc znamená prosazovat Boží vládu, ať už při útoku nebo při obraně. Je zde zajímavé, že Farādž z této obranné interpretace *džihādu* obviňuje vlády islámských zemí, které podle něj zmanipulovaly teology a historiky, aby toto neporozumění konceptu *džihādu* udržely naživu. Farādž zůstává u tématu *džihādu* a prezentuje úryvky ze dvou koránských veršů. První je takzvaný „verš meče“: „Zabíjejte modloslužebníky, kdekoli je najdete, zajímejte je, obléhejte je a chystejte proti nim všemožné nástrahy!“ (9:5). Druhý verš zní: „A když se střetnete s nevěřícími, udeřte je tvrdě do šíjí“ (47:4). Následuje diskuze, kde Farādž cituje nejrůznější autority a komentátory, kteří se k těmto veršům vyjadřují. Dochází samozřejmě k závěru, že tyto verše podporují jeho chápání *džihādu* (§76–81).

Námítky

V této kapitole se pokusím shrnout tu část *Opomíjené povinnosti*, ve které Farādž prezentuje řadu námitek proti jeho vlastním názorům; některé již byly zmíněny v předešlé kapitole. Námítky a protiargumenty, které si Farādž klade, jsou vždy uvozeny frázemi jako: „Jsou ti, kteří říkají ...“ nebo „Jsou ti, kteří tvrdí ...“. Tyto protiargumenty nejsou kompletně smyšlené, reprezentují názory různých sociálních skupin egyptské společnosti, které se Farādž snaží vyvrátit a ukázat, že jeho pohled na věc je ten jediný správný. Tato část *Opomíjené povinnosti* tak

poskytuje velice zajímavý pohled do diskuze mezi různými sociálními skupinami a militantními organizacemi uvnitř egyptské společnosti Farādžovy doby.

První námitka je namířena z perspektivy muslimských dobročinných organizací (*džam'ijāt al-chajrīja*). Farādž si zde pokládá otázku, zda zakládání takových organizací, které nabádají obyvatelstvo k dodržování modliteb (*salāt*) a placení náboženské daně (*zakāt*), podporuje šíření islámu. Farādž samozřejmě uznává, že toto jsou bohubilé činy, které by neměly být opomíjeny. Jeho následný protiargument však zdůrazňuje jinou věc: „Přináší s sebou taková činnost a projevy zbožnosti založení islámského státu?“. Odpověď zní ne. Farādž navíc tvrdí, že tyto organizace se samy diskvalifikují už tím, že jsou součástí státní byrokracie a jsou státu podřízeny (§48).

Další námitkou se Farādž snaží reagovat na ty muslimy, kteří upřednostňují svůj osobní duševní rozvoj a zbožnost nad starost o celospolečenskou situaci. Zde má Farādž patrně na mysli především členy súfijských řádů (*tasawwuf*). Hlavní cíle těchto řádů pak vidí v poslušnosti vůči Bohu, vzdělávání a četnosti bohubilých činů. Farādž následně prezentuje jakousi premisu, kterou dle jeho názoru sdílí mnoho muslimů, mezi nimi i členové súfijských řádů. A to sice, že zaostalost muslimského světa je způsobena hříchy samotných muslimů. Tato zaostalost pak automaticky vymizí, jakmile každý muslim povede život v souladu s učením islámu. Tuto premisu Farādž nevyvrací, avšak podotýká, že největší projev zbožnosti je *džihād* za boží věc, samozřejmě za předpokladu, že ostatní pilíře islámu nejsou zanedbávány (§50). Zde vidíme, že Farādž pohlíží, po vzoru hanbalitské školy a ostatně i *Muslimského bratrstva*, na *džihād* jako na šestý pilíř islámské víry, avšak ve Farādžově pojetí se jedná výhradně o *džihād* mečem.

Dále se autor *Opomíjené povinnosti* věnuje tématu politiky. Píše, že účast v islámské politické straně je lepší než účast v dobročinných organizacích, které svou laxností a politickou neangažovaností nejsou schopné nic změnit. Každá politická strana je však součástí neislámského politického zřízení a je nucena s tímto zřízením spolupracovat, aby mohla existovat (§52). Tímto argumentem Farādž odsuzuje umírněnou část *Muslimských bratří* a jiné islámské politické strany, kterým bylo za Sádátova režimu dovoleno účastnit se politického procesu. Podobným argumentem pak vyvrací i další námitku. Tedy, že muslimové by se měli snažit získávat důležité pozice ve společnosti; když bude více vzdělaných muslimských doktorů a inženýrů, stávající neislámská politická situace se automaticky změní (§53). K argumentu, že tito jedinci by museli pracovat v rámci neislámského zřízení, což je automaticky diskvalifikuje, přidává Farādž ještě další dva. První argument je, že k tomuto způsobu snahy o změnu společnosti nejsou žádné písemné doklady v Koránu ani sunně. V druhém argumentu pak tvrdí, že jedinec nemá žádnou šanci dosáhnout jakékoli významné pozice ve společnosti, pokud plně nepodporuje stávající režim.

Islámský stát by měl být vytvořen mírovými prostředky, prostřednictvím islámské výzvy (*da'wa*) a vytvořením široké základny věřících (§54). Takto zní další námitka, kterou Farādž uvádí. Zároveň sděluje, že tento argument se pro mnoho muslimů stal důvodem, proč se neúčastnit *džihādu* či od něj dokonce ustoupit. Farādž tvrdí, že islámský stát může být založen pouze správně vedenou menšinou, a snaží se tento názor zaštitit několika citacemi z Koránu a sunny (§54–57). Dále tvrdí, že nemá smysl doufat v úspěch islámské výzvy či propagandy (jak by se

dal pojem *da'wa* také přeložit), protože veškerá média jsou pod kontrolou státu. Nejprve je tedy třeba odstranit stát a až poté může být islámská výzva smysluplná. Autor zároveň na konci kapitoly odmítá názor, že zahrnuje islámskou výzvu jako takovou. Tvrdí, že on vždy propagoval přijímání islámu ve své celistvosti (*al-islām ka-kull*) a že ti, kdo propagují šíření islámu pouze pomocí islámské výzvy a vytvoření široké základny věřících, zapomínají na *džihād* (§59).

Následně se autor vyjadřuje k metodě jiné militantní skupiny. Konkrétně skupiny Šukriho Mustafy s názvem *Společenství muslimů (Džamā'at al-Muslimīn)*, přezdívané také „Exkomunikace a emigrace“ (*takfir wal-hidžra*). Právě z perspektivy této skupiny si autor klade další námitku. Když Farādž tyto řádky psal, Šukri Mustafa byl už s největší pravděpodobností po smrti a jeho skupina byla rozprášena. Bylo tedy evidentní, že jejich metoda separace od společnosti selhala. Farādž je tak k této metodě poměrně kritický a tvrdí, že je nesmyslné odcházet do pouště, když ten pravý boj je uvnitř společnosti. Jedinou správnou metodou ustanovení islámského státu předepsanou Bohem je *džihād*, bez ohledu na okolnosti (§60–62).

Další diskuze, kterou Farādž ve svém textu prezentuje, se týká učenců. Klade si otázku, zda honba za znalostmi není tou správnou cestou (§63). Zde má autor patrně na mysli především azharské učence. Odpověď je poněkud předvídatelná. Farādž se nesnaží nijak výrazně snižovat váhu vzdělání. Avšak píše, že když se muslim zaobírá honbou za znalostmi, nesmí přitom zanedbávat ostatní náboženské povinnosti jako modlitbu, půst a samozřejmě *džihād*. Následně autor znovu své čtenáře upozorňuje, že v jeho pojetí se jedná výhradně o *džihād* mečem. Někteří učenci se však rozhodli interpretovat *džihād* jako úsilí o získání znalostí. Toto tvrzení Farādž okamžitě vyvrací pomocí části koránského verše: „A je vám předepsán také boj“ (2:216). Svůj argument, že vzdělání není rozhodujícím faktorem v dosažení cílů islámu, autor podporuje ještě několika postřehy. Píše, že první muslimské armády, které dobyly svět od Španělska po Indii, nebyly složeny z učenců. Navíc zde připomíná epizodu z poměrně nedávné historie, kdy Napoleon se svou armádou dobyl Egypt. Farādž píše, že když Napoleon vstoupil na azharskou půdu v sedle koně, znalosti tamních učenců jim příliš nepomohly. Farādž tedy tuto diskusi uzavírá argumentem, že vzdělávání je důležité a bohublé, avšak pouze za předpokladu, že nejsou zanedbávány ostatní povinnosti, mezi nimi především *džihād* (§64).

Následující téma, které Farādž otevírá, se týká vůdcovství. Tento odstavec Farādž, na rozdíl od řady přechozích, neuvozuje frázemi: „Jsou ti, kteří říkají ...“ nebo „Jsou ti, kteří tvrdí ...“. Z učeneckých citací, které zde Farādž prezentuje, se zdá, že touto částí pokračuje polemiku s azharskými učenci, pouze na jiné téma (Jansen, 1986: 16). Farādž se snaží azharské učence a ostatní čtenáře přesvědčit, že vůdcem muslimů nesmí být nevěřící (*kāfir*). Rozebírá zde i variantu, kdy se muslimský vůdce stane nevěřícím a jeho vláda tak musí skončit, i když se daný vůdce stále za muslima pokládá (§66). Jedná se o jasnou narážku na Sādátovu vládu. Sādāt byl státní propagandou znázorňován jako věřící prezident (*ra'īs al-mu'mīn*). Tyto argumenty Farādž zaštiťuje řadou citací od významných autorit. Po dlouhé době zde opět cituje Ibn Tajmijju, jehož polemika proti mongolskému vládci Ghāzānovi se Farādžovi v této argumentaci přímo nabízí (§67).

Dále se autor *Opomíjené povinnosti* zaobírá tématem Izraele. Mezi militantními aktivisty se patrně objevila námitka, zda by prvním cílem *džihádu* nemělo být osvobození Jeruzaléma a Svaté země od nemuslimských okupantů (§68). K této námitce Farādž prezentuje tři protiargumenty. Za prvé, je třeba nejdříve bojovat s nepřítelem, který je blízko, než s tím, který je daleko. V tomto ohledu částečně Farādž navazuje na Qutba, který viděl také jako prioritu vymýcení neislámských praktik v rámci Egypta a jeho vládnoucího režimu. V druhém protiargumentu autor tvrdí, že osvobození Jeruzaléma by si vyžádalo mnoho muslimských obětí, které by padly v boji za neislámský stát (§69). Za třetí, samotná existence imperialistických center, jako je Izrael v zemích islámu, je způsobena právě světskými vládami, které chce *Opomíjená povinnost* odstranit. Bojovat s imperialismem je ztráta času, dokud nebude nastolen islámský řád v muslimských zemích (§70). Stojí zde za zmínku, že autor vidí, stejně jako mnoho dalších muslimů, stát Izrael jako manifestaci imperialismu a kolonialismu. Věřící však, že jakmile bude ve všech muslimských zemích nastolen islámský řád ve své celistvosti, tento problém se automaticky vyřeší. Toto spoléhání se na Boží pomoc, jak si ukážeme níže, je velice důležitý předpoklad pro autora *Opomíjené povinnosti*.

„Jsou ti, kteří tvrdí, že žijeme v mekkánské společnosti, a snaží se tak získat záminku pro opuštění džihádu za Boží věc“ (§83). Takto zní další námitka, kterou Farādž konfrontuje. Touto námitkou Farādž odkazuje právě na Sajjida Qutba a jedince, kteří vzali jeho názory za své. Qutb v *Milnících na cestě* tvrdí, že předvoj (*talī'a*) pravověrných muslimů, který nakonec porazí *džāhiliyyu* a přinese s sebou Boží nadvládu (*hākimiyya*), se v současné chvíli nachází v mekkánském stadiu. Qutb se zde inspiruje životem proroka Muhammada, který když byl stále v Mekce, nevolal po otevřeném násilí proti nevěřícím Kurajšovcům, protože jeho komunita byla stále ještě slabá. Qutb v tomto viděl analogii se stavem, v němž se nacházel on a *Muslimští bratři* v soudobém Egyptě. Tvrdil proto, že *džihād* proti *džāhiliyyi* by se měl vést, až bude-li předvoj dostatečně silný a bude mít naději na vítězství. Toto Farādž odmítá a píše, že ti, kteří tvrdí, že se nacházejí v mekkánské společnosti, by měli kromě *džihádu* upustit i od modliteb a postění se, protože tyto praktiky Muhammad zavedl až v Medíně. Tuto diskuzi uzavírá argumentem, že islám by se měl přijímat v jeho finální podobě.

Závěr

Námitky, které si Farādž klade z perspektiv různých sociálních hnutí a skupin, pomáhají dokreslovat sociální atmosféru soudobého Egypta. Farādž pak na základě těchto námitek rozvádí diskuze, v nichž se snaží své názory ospravedlnit. V zásadě vše, co neodpovídá jeho pojetí *džihádu*, odmítá nebo klade na nižší úroveň důležitosti než tento koncept, jenž je pro Farādže naprosto klíčový v nastolení státu, kde budou panovat zákony islámu. Tyto diskuze tak poskytují jedinečný pohled do argumentačních linií, kterými členové *Společenství džihádu* ospravedlňovali své činy. Nelze však tvrdit, že by s těmito argumentačními liniemi přišel Farādž sám. Podobné názory na nutnost boje proti světské vládě a diskvalifikaci každého muslima, který s ní i nepřímou kolaboruje, se patrně v egyptské společnosti rýsovaly minimálně od 50. let 20. století. Byly z části výsledkem Näsirových perzekucí *Muslimských bratří*, kteří pod vlivem věznění a mučení patrně neviděli jiné

východisko, než prohlásit tento režim za bezvěrecký. Toto tvrzení lze doložit na životě a tvorbě Sajjida Qutba, který své nejradiálnější práce napsal až pod vlivem vězeňského prostředí. Když se pak dostal k moci Sādāt, nebyl už schopen tyto názory vykořenit. Právě naopak, jeho smírlivá politika vůči *Muslimskému bratrstvu* a podobným uskupením zapříčinila ještě větší rozkvet radikálního myšlení.

Opomíjená povinnost si klade jasně stanovený cíl, zničení světského režimu a ustanovení islámského státu. V textu se najde řada argumentů, kterými se autor snaží toto stanovisko obhájit. K podpoře svých argumentů Farādž využívá především úryvky citací z Koránu, *sunny* a fatew Ibn Tajmīji, přičemž je pro něj klíčové, aby s jejich pomocí mohl podpořit svůj světonázor a příliš ho nezajímají kontexty citovaných spisů či jejich plná znění. Neuvádí ani žádný konkrétní program, podle kterého by měl po svržení světské vlády islámský stát vzniknout. Členové *Společnosti džihádu* se patrně domnívali, že se jim po Sādátově zavraždění podaří rozpoutat revoluci mezi veřejností a s Boží pomocí se jim nakonec islámský stát podaří ustanovit. Okolnosti ohledně atentátu, včetně jeho plánování, proběhly velice rychle. Členové skupiny tak neměli příliš mnoho času připravit se na situaci, která po atentátu nastala. Avšak to, že tato situace není rozebírána ani v *Opomíjené povinnosti*, vypovídá o veliké důvěře členů skupiny v Boha a jeho pomoc při ustanovení islámského státu a vyřešení celospolečenských problémů.

Svým důrazem na militantní aspekt konceptu *džihádu* posunul Farādž radikální interpretaci islámského náboženství zase o krok dál. V tomto ohledu na Farādžovy názory navázaly ideologie řady militantních islamistických skupin, které vznikly až po jeho smrti. Navázaly také na jeho ztotožňování světských vlád s Mongoly, což umožňuje zaštitování se autoritou fatew Ibn Tajmīji. *Opomíjená povinnost* tak představuje důležitý mezistupeň mezi ideologií *Muslimského bratrstva* Sajjida Qutba a ideologiemi skupin, které po vzoru *Společnosti džihádu* dávají primární důraz na založení islámského státu prostřednictvím militantní činnosti.

Seznam použité literatury

Prameny

- Ahmad Ibn Tajmīja, Kitāb al-Jihād. In: Abd ar-Rahmānibn Qāsim (Ed.) (1981), *Majmū' alfatāwā* (28: 240–241; 501–552). Rabat: Maktabat al-Ma'ārif.
- Korán. Ivan Hrbek (Přel. Ed.) (1991). Praha: Odeon.
- Muhammad Abd al-Salām Farādž, Neglected Duty. In J. Jansen (Přel. Ed.) (1986), *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East* (159–230). New York: Macmillan.
- Sajjid Qutb, *Milníky na cestě*, Miloš Mendel (Přel. Ed.) (2013). Praha: Academia.
- Sajjid Qutb, *In the Shade of the Quran*, Adil Salahi (Přel. Ed.) (2002).

Sekundární literatura

- Abu Rabi', I. (1996). *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. Albany: State University of New York Press.
- Aigle, D. (2007). The Mongol Invasions of Bilad al-Sham by Ghazan Khan and Ibn Taymiyah's Three Anti-Mongols Fatwas. *Mamluk Studies Review*, 11(2), 89–120.

-
- Dekmejian, R. (1995). *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*. New York: Syracuse University Press.
- Jabbur, N. (1993). *The Rumbling Volcano: Islamic Fundamentalism in Egypt*. Pasadena: William Carrey Library.
- Kepel, G. (1985). *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*. Berkeley: University of California Press.
- Michot, Y. (2006). *Muslims under non-Muslim Rule*. Oxford: Interface Publication.
- Orbach, D. (2012). Tyrannicide in Radical Islam: The Case of Sayyid Qutb and Abd al-Salam Faraj. *Middle Eastern Studies*, 49(6), 961–972.
- Ostrolucký, J. (2014). *Mardínská fatwa*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.
- Rubin, B. (2003). *Revolutionaries and Reformers: Contemporary Islamist Movements in the Middle East*. Albany: State University of New York Press.
- Toth, J. (2013). *Sayyid Qutb: The Life and Legacy of a Radical Islamic Intellectual*. Oxford: Oxford University Press.
- Wickham, C. (2013). *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement*. New Jersey: Princeton University Press.