

UNIVERZITA KARLOVA

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut politologických studií

Martin Hvězda

**Nenávist jako ideologie? Analýza konstrukce
„Západu“ v diskurzivní strategii Islámského
státu**

Diplomová práce

Praha 2022

Autor práce: **Mgr. Martin Hvězda**

Vedoucí práce: **doc. PhDr. Ondřej Ditrych, M.Phil., Ph.D.**

Rok obhajoby: **2022**

Bibliografický záznam:

HVĚZDA, Martin. *Nenávist jako ideologie? Analýza konstrukce „Západu“ v diskurzivní strategii Islámského státu*. Praha, 2022. 121 s. Diplomová práce (Mgr.) Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, Institut politologických studií. Vedoucí diplomové práce doc. PhDr. Ondřej Ditrych, M.Phil., Ph.D.

Abstrakt:

Zkoumání ideologické podstaty islamistických hnutí může do jisté míry ozřejmit ideologické motivace jejich členů a vysvětlit, proč hodlají svůj často mladý život zasvětit nenávisti a boji se svým domnělým nepřítelem. Radikální teroristická organizace Islámský stát (v práci používáme alternativní označení Daesh) představuje v současné době nejviditelnější podobu islámského radikalismu a její ideologická východiska jsou i hlavním předmětem našeho bádání.

Při analýze komplexní ideologie Daesh se práce zaměřuje na její specifickou součást v podobě artikulovaného boje se Západem a nenávistnou kritiku západní společnosti. Úvodní hypotéza, která je následně empiricky ověřována, se opírá o předpoklad existence historických kořenů této ideologie v podobě salafistického džihádismu a wahhábistické teologické doktríny. S využitím postmoderních teoretických přístupů společně s aplikací Foucaultovy genealogické metody provádí naše práce historické bádání podepřené prvky kritické diskurzivní analýzy, aby objasnila kořeny a formování protizápadního diskurzu, jenž je tak zřetelným způsobem využíván právě v ideologii Daesh.

Pokoušíme se stopovat tvorbu diskurzivní strategie napříč dějinami islámského myšlení a identifikujeme jak klíčové historické události, tak jejich reflexi v podobě salafismu či wahhábismu, které přispěly ke konstrukci obrazu Západu v ideologii islámského fundamentalismu. Docházíme k závěru, že protizápadní diskurz používaný Daesh má hluboké kořeny v ortodoxní islámské teologii, kterou dále formovala koloniální nadvláda evropských mocností v regionu v Blízkého východu stejně jako dějinné zvraty první poloviny 20. století.

Klíčová slova:

Islámský stát, Daesh, ideologie, protizápadní diskurz, nenávist, historická analýza, genealogická metoda, salafistický džihádismus, wahhábismus

Rozsah práce:

254 310 znaků včetně mezer a poznámek

Abstract:

Examining the ideological nature of Islamist movements can indicate in some way the ideological motivations of their members and explain why they intend to devote their often young lives to hating and fighting their perceived enemy. The radical terrorist organization Islamic State (we use the alternative name Daesh in the work) currently represents the most visible form of Islamic radicalism, and its ideological origins are also the main subject of our research.

During the analysis of the complex ideology of Daesh, the work focuses on its specific component in the form of an articulated struggle with the West and hateful criticism of Western society. The initial hypothesis, which is then empirically verified, is based on the assumption of the existence of the historical roots of this ideology in the form of Salafist jihadism and Wahhabi theological doctrine. Using postmodern theoretical approaches together with the application of Foucault's genealogical method, our work carries out historical research supported by elements of critical discursive analysis in order to clarify the roots and formation of the anti-Western discourse, which is used in such a clear way precisely in the ideology of Daesh.

We attempt to trace the creation of a discursive strategy across the history of Islamic thought and identify both key historical events and their reflection in the form of Salafism or Wahhabism, which contributed to the construction of the image of the West in the ideology of Islamic fundamentalism. We conclude that the anti-Western discourse used by Daesh has deep roots in orthodox Islamic theology, which was further shaped by the colonial domination of the European powers in the region in the Middle East as well as the historical upheavals of the first half of the 20th century.

Keywords:

Islamic State, Daesh, ideology, anti-Western discourse, animosity, historical analysis, genealogical method, Salafist Jihadism, Wahhabism

Prohlášení:

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 2. 8. 2022

Martin Hvězda

.....

Poděkování:

Chtěl bych na tomto místě poděkovat zejména doc. PhDr. Ondřeji Ditrychovi, M.Phil., Ph.D. za pečlivé a odpovědné vedení mé diplomové práce, za cenné rady i trpělivost. Především děkuji za profesionální přístup a čas, který mi věnoval.

V neposlední řadě bych rád poděkoval své rodině a nejbližším za podporu, kterou mi během studia i v životě trvale poskytuje.

Obsah

| | | |
|----------|--|------------|
| 1 | Úvodem..... | 10 |
| 2 | Postmodernismus jako rámec | 14 |
| 2.1 | <i>Filozofické kořeny.....</i> | <i>14</i> |
| 2.2 | <i>Pojetí v mezinárodních vztazích.....</i> | <i>16</i> |
| 2.2.1 | Role diskurzu v postmoderním myšlení | 19 |
| 2.2.2 | Genealogická metoda poznání | 24 |
| 2.2.3 | Metodologické doplnění – kritická diskurzivní analýza..... | 29 |
| 2.3 | <i>Shrnutí teoretického rámce</i> | <i>33</i> |
| 3 | Ideologická podstata Daesh | 37 |
| 3.1 | <i>Obecné ideologické kontury.....</i> | <i>38</i> |
| 3.2 | <i>Role salafistického džihádismu</i> | <i>43</i> |
| 3.3 | <i>Wahhábismus – doplnění ideologického rámce.....</i> | <i>49</i> |
| 3.4 | <i>Shrnutí základních ideologických východisek.....</i> | <i>53</i> |
| 4 | Genealogické poznání protizápadního diskurzu | 57 |
| 4.1 | <i>Historická teologie.....</i> | <i>58</i> |
| 4.1.1 | Hanbalismus jako východisko | 60 |
| 4.1.2 | Ibn Tajmíja – středověká inspirace..... | 62 |
| 4.2 | <i>Počátky moderního salafismu</i> | <i>70</i> |
| 4.3 | <i>Sajjid Qutb - Role politického islámu</i> | <i>82</i> |
| 4.4 | <i>Daesh – implikace východisek</i> | <i>90</i> |
| 5 | Závěrečná syntéza | 99 |
| 6 | Bibliografie a zdroje..... | 103 |

1 Úvodem

Leden 2015 (Paříž), listopad 2015 (Paříž), březen 2016 (Brusel), červenec 2016 (Nice). K uvedenému výčtu bychom při troše pátrání mohli přidat další měsíce, roky a města. Období mezi lety 2015-2017 znovu po delší odmlce, ale o to krvavěji, připomnělo Evropě, že hrozba islámského terorismu nezmizela. Možná si ji jen nechceme připustit tak blízko a o to větší překvapení potom je, pokud k podobnému teroristickému útoku dojde. Výše sumarizovaná data jsou ovšem něčím specifická. Jsou spojena s organizací, která byla ještě o několik málo let dříve zcela neznámým marginálním hnutím, jakých se po svržení Husajnova režimu v Iráku objevila početná řada. Náhle se však z písku irácké pouště vynořila skupina, která měla dostatek prostředků, stoupenců i motivace krvavě zasáhnout evropskou společnost přímo v srdci jejích metropolí. O světovou pozornost si více než hlasitě říká Islámský stát.

Po krvavých útocích se z Islámského státu rázem stává bezpečnostní téma číslo jedna. Jeho původ, historie, či vojenské úspěchy plní první stránky novin i bezpečnostních analýz. Spekuluje se i o motivaci jeho stoupenců. Motivaci, která je natolik silná, že se mnozí evropští muslimové rozhodnou odejít do Sýrie bojovat za Islámský stát. Jaká může být příčina toho, že obyvatelé bohaté Evropy, přestože často potomci imigrantů, vidí smysl v tom odejít do irácké pouště a pod černým praporem vraždit místní obyvatele a vyhlášovat nesmiřitelnou válku své bývalé domovině? Co na Evropě tolik nenávidí? Podobně udivené otázky si možná kladli i přeživší teroristických útoků, když se snažili marně pochopit, proč muslimští mladíci vedou ve jménu Islámského státu ozbrojený džihád proti západní společnosti. Samozřejmě, snadná odpověď střeoevropské perspektivy může stoupence Islámského státu označit za blázny a pomatence. K objasnění příčin oné nenávisti ovšem nepřispívá. Tato práce si klade cíl opačný.

V následujícím textu se budeme podrobněji zabývat analýzou ideologických východisek Islámského státu. Těch východisek, jež se přímo váží k západní společnosti. Smyslem a cílem naší práce je pátrat po kořenech protizápadního diskurzu, jež na sebe vzal strašlivou podobou teroristických útoků. Zajímají nás zejména souvislosti s širší ideologickou základnou islámského fundamentalismu a jejich podíl na postupně utvářené nenávisti vůči západní společnosti. Ačkoli v době psaní těchto řádek se pozornost české, potažmo světové veřejnosti zprvu upírala na vývoj počtu nakažených onemocněním COVID-19, poslední měsíce poutá pozornost ruská agrese na Ukrajině. Událost, která

zásadním způsobem mění bezpečnostní architekturu Evropy posledních desetiletí. Svět před šesti lety se ovšem zabýval zcela jinou hrozbou. Minimálně ten západní. Hrozbou mezinárodního terorismu A právě bližšímu poznání tohoto fenoménu je zasvěcena i naše práce.

Naše práce nebudou prostou deskripcí fenoménu Islámského státu, nýbrž se velmi úzce zaměříme na konkrétní ideologické aspekty, tím spíše na formování protizápadního diskurzu. Jádro naší práce se tak podobou organizace Islámský stát zabývat v podstatě nebude. Naše práce budou zejména prací historickou. Jsme totiž přesvědčeni, a z toho pramení i naše úvodní hypotéza, již budeme podrobovat intenzivnímu zkoumání, že ideologická podoba Islámského státu ve formě protizápadního diskurzu, i samotné jeho formování ve smyslu negativních konotací a kritiky západní společnosti, má mnohem hlubší kořeny v teologicko-právních a později ideologických východiscích vycházející z historie islámského myšlení. Tím nechceme tvrdit, že podstatou islámu leží je nenávisť k Západu a kritika naší společnosti, nicméně radikální proudy islámského myšlení tyto znaky nepochybně vykazují. Hlavním cílem naší práce je pátrat po kořenech tohoto protizápadního diskurzu a objasnit historické okolnosti, za nichž podobná rétorika vznikala.

Mezi výzkumné otázky rozšiřující výše naznačená hypotetická východiska potom řadíme následující:

Jaké jsou hlavní komponenty ideologické doktríny Daesh?

Jak se formuje historická tradice islámského myšlení, na níž Daesh navazuje?

Jaké jsou příčiny nenávisti k Západu, jež definují současný protizápadní diskurz islámského fundamentalismu?

Co je jádrem oné kritiky umocňující negativní diskurzivní konstrukci Západu v islamistické propagandě?

Zodpovězením výše uvedených otázek předpokládáme naplnění hlavního cíle naší práce, objasnění příčin negativního obrazu Západu v islamistickém diskurzu. Laicky řečeno, co nám, jako západní společnosti, islámští radikálové vyčítají a jaké jsou příčiny nenávisti, kterou k námi prostřednictvím své propagandy, chovají? Základní poselství naší práce je tedy stanoveno.

Z teoreticko-metodologického hlediska práce využívá postmoderní přístupy, konkrétně potom poststrukturální teoretické rámce výzkumu diskurzivních rovin. Pro praktické zkoumání budeme aplikovat nástroje genealogické historizující analýzy tak, jak

metodu představit M. Foucault, přičemž bude doplněna prvky kritické diskurzivní analýzy v případě konkrétních textových podkladů, které budou pro naše pátrání zásadní.

Ještě než se začneme věnovat konkrétním aspektům naší práce a představíme si úvodní teoreticko-metodologické koncepty, je třeba se vypořádat ještě s několika aspekty.

Prvním z nich je jazyková poznámka, která se týká o poměrně zásadní formulační změny. Ačkoli v samotném názvu práce je jako námi zkoumaná entita uveden Islámský stát, v naší terminologii budeme od této chvíle používat akronym Daesh. Nejedná se o jakoukoli významovou změnu, nýbrž čistě formální označení. Termín Daesh totiž neodkazuje k deklarované státnosti, které chtěla tato teroristická skupina v době svého největšího mocenského rozmachu dosáhnout. Pokud bychom používali varianty zkratk IS/ISIS/ISIL apod., jednalo by se z naší strany o jistou legitimizaci původních imperiálních záměrů, což by z našeho úhlu pohledu nebylo akademicky odpovědné. Budeme proto používat neutrální označení Daesh, které slovo „stát“ ve smyslu státního útvaru (ačkoli v arabském akronymu se jistá obdoba tohoto pojmu rovněž nachází) neobsahuje. Hned v úvodu tak autor prosí čtenáře za prominutí této drobné terminologické změny.

Druhý moment s jazykovou poznámkou rovněž souvisí. Práce z podstaty svého zaměření obsahuje množství arabských výrazů. Pro jejich srozumitelnou českou transkripci budeme vycházet z úzu českých arabistů, o nichž jsme převzali přepis termínů, které v práci používáme. V zásadě se nejedná o sporné termíny z hlediska jejich přepisu do českého jazyka. Předem však žádá autor o shovívavost v případě, kdy by byl některý z termínů nepřesně přepsán. Ačkoli jsme se snažili všechny termíny na některých místech práce vysvětlit, může příležitostně docházet k dílčím potížím.

V kontextu pravopisných nuancí ještě zmíníme, že pokud mluvíme o západní společnosti, píšeme rovněž zkráceně „Západ“ s velkým „Z“. Kromě toho se v textu objevují zmínky o islámských radikálech, či fundamentalistech apod. Autor je přesvědčen, že to bude z textu zřejmé, nicméně označení pro radikální ideology používá v tomto kontextu synonymně a zcela volně za účelem plynulé variability textu bez jakékoli významové změny.

Pokud by pozorný čtenář porovnával předkládanou práci s původním projektovým záměrem, nalezne zejména v části předpokládaného obsahu celou řadu změn oproti výslednému stavu. Práce se z velké části, zejména teoreticko-metodologické poctivě drží původně vytyčeného zadání, nicméně během historického bádání bylo více než zřejmé,

že co se týče struktury práce, bude nezbytné provést celou řadu dílčích změn. Jsme ovšem přesvědčeni, že tyto změny vedou vždy ku prospěchu věci, neboť námi předkládaná struktura mnohem lépe odpovídá genealogické metodě historizující analýzy, kdy pátrá po konkrétních diskurzích a okolnostech jejich vzniku, stejně jako po mocenských vztazích, které dané diskurzy utvářely. Podrobněji bude teoreticko-metodologický přístup objasněn v úvodní kapitole.

Jinak se práce drží vytyčeného cíle a pokouší se na poli historické analýzy stopovat dílčí diskurzy a historické momenty, které se významným způsobem podílely na formování protizápadního diskurzu a především se snaží ukázat, *proč islámští radikálové tolik nenávidí západní společnost*. Vzhledem k využití postmoderních teoretických rámců jsme jejich význam reflektovali i ve vlastním psychickém rozpoložení při psaní celé práce. Žádný autor sebelepší odborné publikace ve společenských vědách není schopen zapřít vlastní perspektivu při psaní jakékoli podobné práce. Proto i naše výsledky budou vždy zkreslené minimálně tím, z jakého prostředí autor pochází a jaká stanoviska při jejím psaní zaujímá. Autor sám není muslim a dokonce není ani věřící člověk, přesto se pokouší pochopit tábor, jenž stojí proti západní civilizaci a deklaruje svou nenávisť.

Námi předkládaná práce se pokouší osvětlit roli ideologie v islámském radikalismu. Nehodlá hájit jakékoli extrémní východiska a s maximální akademickou pokorou a odpovědností přistupuje k pochopení konstrukce protizápadního diskurzu. Přestože nelze očekávat, že by závěry naší práce jakýmkoli způsobem formovaly západní společnost, pro čtenáře její argumenty mohou vysvětlit příčiny postojů radikálních ideologů vůči Západu. A v jistém smyslu může naše práce sloužit i jako reflexe naší společnosti v případě, kdy si připustíme možnost, že kritika, kterou na naši adresu směřují islámští fundamentalisté, může být založena na částečně racionálních základech a i kritická debata o stavu naší společnosti, nikoli nutně prizmatem islamistických ideologů, je pro nás potřebná a obohacující.

2 Postmodernismus jako rámec

Málokterý ustálený koncept široké rodiny teorií mezinárodních vztahů je tak heterogenní jako právě postmoderní přístup a obecně postpozitivistické kritické perspektivy vzešlé ze čtvrté velké debaty. I přes zdánlivou i faktickou neuchopitelnost a do jisté míry abstrakci těchto teorií budeme při pozdějším výzkumu vycházet právě z jejich kontur. Pro systematický výklad je třeba vymežit, proč je právě postmoderní teoretický rámec relativně vhodným přístupem a co nám jeho využití a aplikace používaných nástrojů může přinést. Úvodní teoretická kapitola se proto zaměří nejen na historické a filozofické kořeny postmoderního chápání mezinárodních vztahů, ale zejména zřetelně vymezí ontologické i epistemologické hranice našeho výzkumu. Jak je patrné z úvodních vět, postmodernismus obsahuje několik zcela odlišných teoretických přístupů, přičemž naše práce se může opřít pouze o jasně definovanou část této široké rodiny.

2.1 Filozofické kořeny

Oproti jiným velkým teoretickým přístupům studia mezinárodních vztahů disponuje postmodernismus mimořádnou specifičností. Tou je jeho neurčitost, vysoká míra abstrakce a značná konceptuální heterogenita, která je o to znatelnější, postavíme-li postmoderní teoretiky vůči zavedeným teoretickým školám pozitivistického charakteru jako je neorealismus či neoliberalismus, případně jejich neo-neo syntéza. Myšlenková neurčitost se objevuje již v samotných kořenech postmoderního myšlení, které není nutně spjata s fenoménem výzkumu mezinárodních vztahů a má především filozofický charakter. Chceme-li důkladněji porozumět teoretickému zakotvení naší práce, je nezbytné alespoň stručně charakterizovat genezi myšlenek postmoderních autorů, neboť právě jejich úvahy a vytvořené rámce nám mohou poskytnout teoretickou kotvu empirického výzkumu.

Již z etymologického hlediska lze chápat „postmodernismus“ jako něco, co přichází „po modernismu“, tedy překonává modernitu a zároveň se vůči ní vymezuje. Modernita je chápána jako překonaná etapa lidstva a jsou rozporovány zejména její epistemologické závěry. Jak je postmoderní myšlení mimořádně neurčité a časově obtížně uchopitelné, je modernita naopak vnímána jako víceméně koherentní. Modernita není charakterizována jako abstraktní myšlenkový konstrukt, ale je pevně spjata s dějinným vývojem a

modernizačními (zejména industriálními) změnami novověké Evropy.¹ Evropy, která procházela průmyslovou revolucí a zejména potom revolucí v myšlení – osvícenstvím. Osvícenství jako filozofický směr znamenal zásadní převrat ve vývoji evropského myšlení, jehož východiska a závěry postmoderní filozofie odmítá. Hlavní důraz osvícenských filozofů byl kladen na možnost logického a racionálního poznání, hledání objektivní pravdy. Svět je možné poznat a pochopit rozumem, neboť je logicky fungujícím systémem respektujícím základní funkční principy.² Tato racionální posedlost byla dominantním prvkem osvícenské filozofie. Postmoderní přístup naopak obecný rámec racionálního poznání zcela vylučuje, a naopak pracuje s alternativními pohledy na realitu, které možnost objektivního logického poznání popírají a upozorňují na existenci alternativních perspektiv. Již z tohoto úvodního naznačení obecných myšlenkových východisek je zajímavé upozornit na fakt, že náš pozdější výzkum diskurzivní strategie Daesh je možné zachytit právě touto alternativní optikou. Ta ve své podstatě narušuje dominantní výklad uspořádání světa a světového řádu skrze vlastní alternativní pohledy.

Postmoderní doba, a bude později podrobněji diskutována v rámci metodologické specifikace, je časově obtížně uchopitelná. Na druhou stranu za jistý arbitrární přelom můžeme považovat 60. a následná 70. léta 20. století v souladu s myšlenkovým obrozením v západním světě společně s nástupem moderních levicových proudů po roce 1968.³ V této době dochází zejména ve francouzské filozofii k radikálnímu odmítnutí univerzálních nároků moderní vědy na konečné a definitivní poznání světa logickou racionalitou. Hledání univerzální pravdy a glorifikace pozitivistického směru poznání je vnímána jako bohorovná neuskutečnitelná touha západních autorů, jež akcentují eurocentrické představy o světě a odmítají jakýkoli alternativní pohled. Postmodernismus proto neuznává existenci neměnných struktur a vztahů, neboť všechny procesy jsou

¹ Obecný přehled včetně nástinu historického vývoje příkladně – SARUP, Madan. *An Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism*. 2. Georgia: University of Georgia Press, 1993. ISBN 978-0-820-315-317.

² Cílem této práce není poskytnout obsáhlý historický exkurz odhalující principy osvícenského myšlení. Na druhou stranu výše naznačenou charakteristiku osvícenské racionality lze nalézt u nejznámějších filozofů tohoto období. Descartův výrok „Cogito, ergo sunt“, toho může být rovněž silným důkazem. Alespoň obecný přehled principů osvícenského myšlení může nabídnout – BERTENS, Johannes Willem a Joseph P. NATOLI. *Encyklopedie postmodernismu*. Brno: Barrister & Principal, 2005. ISBN 80-865-9826-8.

³ Tamtéž, str. 7

v čase proměnné a podmíněné historickým vývojem. Stabilita systému z pohledu ustálených procesů je proto vyloučena.⁴

Postmodernismus ovšem, jak je již patrné z úvodního obecného vymezení, nezasahuje pouze do filozofické úrovně debaty, nýbrž je přítomný v celé šíři lidských činností, od filozofie, sociologie až po umění a architekturu. Pro lepší pochopení ontologického vymezení naší práce je nezbytné propojit obecný myšlenkový přístup s konkrétní oblastí výzkumu – perspektivou mezinárodních vztahů.

2.2 Pojetí v mezinárodních vztazích

Obecné naznačení filozofického pohledu na postmoderní myšlení alespoň zčásti vymezilo kontury, v nichž se budeme později teoreticky pohybovat. Jak bylo ovšem zmíněno výše, postmodernismus obecně je epocha zasahující do nejrůznějších sfér lidského bádání, přičemž disponuje klíčovou společnou charakteristikou – odmítnutí historické kontinuity, či popření existence společenských struktur a řádu a nemožností poznat objektivní realitu a pravdivý obraz skutečnosti, který by nepodléhal zkreslení autorů vytvářejících o takové realitě jakékoli záznamy, či jejich čtenářů, jež tyto zprávy budou číst. Kromě těchto, a dalších později vyzdvížených, vlastností, je postmodernismus obecně obtížně uchopitelný. Na druhou stranu v kontextu výzkumu mezinárodních vztahů zaujímá zřetelné místo v rámci historického vývoje.⁵

Shodně s obecným časovým rámcem 60. a 70. let se postmoderní myšlení začíná projevovat i v kontextu mezinárodních vztahů. Zřetelnější obrysy ovšem přicházejí až v samém závěru studené války, v tradiční optice historického vývoje se objevují se čtvrtou velkou debatou. Ta je specifická nejen pragmatickým sblížením doposud mimořádně rozdílných přístupů neorealismu a neoliberalismu ve známou neo-neo syntézu, ale zejména potom právě vůči těmto dominantním teoretickým rámcům vystupujícími teoretickými přístupy, jež zcela odmítají dosavadní teoretické uvažování o výzkumu mezinárodní politiky. Podobně jako jsme naznačili u filozofických kořenů postmoderního uvažování, v tomto případě lze vnímat produkty neo-neo syntézy za výsledky modernity, racionálního logického myšlení pokoušející se odhalit objektivní

⁴ V rámci charakteristiky epochy rovněž – GRENZ, Stanley J. *Úvod do postmodernismu*. Praha: Návrat domů, 1997. ISBN 80-854-9574-0.

⁵ Ačkoli by se samotným historickým zařazením do struktury vývoje mezinárodních vztahů mnoho postmoderních autorů z principu nesoehlasilo, jak podrobněji představíme později.

realitu vysvětlujícím principem. Široká rodina čtvrté velké debaty se proti takové racionalistické perspektivě silně vymezuje a přichází s vlastní optikou – reflektivistickou. Jedno z prvních rozlišení v tomto směru provádí patrně Robert Keohane roku 1988 ve své později publikované přednášce, kdy se pokouší rozlišit dva přístupy zcela odlišného pohledu na realitu mezinárodních vztahů. Reflektivistické přístupy uvádí jako pokusy narušit hegemonii racionalismu ve výzkumu důrazem nových přístupů na roli lidské subjektivity při konstruování struktur mezinárodního prostředí.⁶

Keohane ovšem ve svém příspěvku apeluje na to, aby reflektivisté formulovali vlastní teoretická východiska a respektovaly zavedenou praxi teoretických směrů, jež se opírají o solidní konceptuální rámec. Při vědomí filozofických kořenů postmoderního myšlení je ale zřejmé, že takový požadavek nemůže být z hlediska postmoderních principů v žádném případě naplněn. Postmoderní přístupy odmítají respektovat ustálené teoretické postupy robustních teorií, jež se pokouší nalézt a popsat jedinou objektivní realitu založenou na nezpochybnitelných, hodnotově neutrálních faktech. V tomto směru kritizovali racionalistické paradigma již počátkem 80. let autoři jako Richard Ashley⁷ či později R. B. J. Walker⁸, jež můžeme považovat za průkopníky postmodernismu v mezinárodních vztazích.

Hlavním bodem kritiky postmodernistů vůči strukturálním racionalistickým teoriím je právě jejich snaha pátrat a vysvětlit jedinou objektivní realitu založenou na hodnotově neutrálních faktech. Tato optika je nápadně blízká racionální modernitě založené na pravdivém vědeckém poznání. Reflektivisté však takový pohled zcela odmítají. Neexistuje z jejich pohledu jediná objektivní pravda, již je možné vědeckými metodami

⁶ Podrobněji potom – KEOHANE, Robert O. International Institutions: Two Approaches. *International Studies Quarterly* [online]. 1988, **32**(4), 379–396 [cit. 2021-5-5]. ISSN 00208833. Dostupné z: doi:10.2307/2600589

⁷ První stať tohoto typu se ostře vymezila vůči dominanci neorealistickeho přístupu a představila zcela novou alternativu při výzkumu anarchie a suverenity a provádí „kritický test realismu“.

Podrobně – ASHLEY, Richard K. Political Realism and Human Interests. *International Studies Quarterly* [online]. 1981, **25**(2), 204–236 [cit. 2021-5-5]. ISSN 00208833. Dostupné z: doi:10.2307/2600353

Případně pozdější příspěvek vymezující se přímo proti Waltzovu strukturalismu a pozitivistickému směřování – ASHLEY, Richard K. The poverty of neorealism. *International Organization* [online]. 1984, **38**(2), 225–286 [cit. 2021-5-5]. ISSN 0020-8183. Dostupné z: doi:10.1017/S0020818300026709

⁸ Jako etablované můžeme postmoderní přístupy vnímat od počátku 90. let, kdy dochází k jejich širší akceptaci na poli mezinárodních vztahů, přičemž se začínají využívat metodologické nástroje filozoficky rozvíjené již podstatně dříve. Právě na tyto nástroje budeme navazovat i v konkrétních výzkumech naší práce.

Podrobněji k vývoji postmodernismu potom rovněž v originálně shrnujícím přístupu akcentujícím „mistry“ a „průvodce“ jednotlivých debat mezinárodních vztahů – NEUMANN, Iver B. a Ole WÆVER. *The future of international relations: masters in the making?*. New York: Routledge, 1997. ISBN 04-151-4407-8.

poznat (scientisté s tím ve svých strukturálních úvahách přímo počítají). Ashley naopak vyčítá Waltzovu neorealismu jeho umanutý důraz na existenci struktur, řádu, centralizace a dalších pozitivistických východisek. Postmodernisté naopak ukazují, že není možné vnímat svět pouze jedinou vědeckou optikou, neboť i předkládaná fakta mnohdy nejsou hodnotově neutrální a jejich používání diskvalifikuje autora z pozice nestranného pozorovatele dění. Každý autor je nutně ovlivněn okolním prostředím, kontextem, v němž dané vědecké poznání vzniká a jakýkoli pokus o objektivitu je již z principu nemožný. Tento pohled je klíčový i pro naše pozdější úvahy z hlediska empirického zkoumání ideologických kořenů Daesh a jejich diskurzivní strategie vůči Západu, neboť je to právě ona „postmoderní alternativa“, kterou lze vnímat jako naplnění představ o neexistenci jediného správného způsobu poznání, jak s ním pracují strukturální teoretici neo-neo syntézy.

Rodina kritických přístupů v sobě kromě postmodernismu zahrnuje i další teoretické reflexe zpochybňující dominanci racionalistických přístupů, ať je to feministická teorie neomarxismus či konstruktivistická tradice. Zvláště posledně zmíněný směr shodně s postmoderními teoretiky (s nimiž má patrně ze všech uvedených směrů nejvíce společného, přestože je oproti postmodernismu stále méně radikální) odmítá materiální realitu mezinárodních vztahů, a naopak obrací svou pozornost do sfér, které si postmodernismus vypůjčil z poststrukturální filozofie původně francouzských myslitelů. Jak konstruktivismus a mnohem více i postmodernismus se soustředí na roli jazyka a diskurzu a jejich význam pro konstruování mezinárodní reality.⁹ V rámci úvodní teoretické reflexe je nezbytné právě fenoménu diskurzu a jeho konsekvencím věnovat odpovídající prostor, neboť nám umožní pochopit nejen epistemologickou rovinu práce, ale zejména ukáže, jakým způsobem je třeba vnímat realitu ve smyslu různosti interpretací, kterou nám postmoderní teorie nabízí. Pro pozdější empirické úvahy vývoje

⁹ Zde můžeme zmínit jistě nejslavnější článek hlavního představitele konstruktivistické tradice, A. Wendta, který zcela odmítá esencialismus dominantních neo-neo přístupů a realitu mezinárodních vztahů naopak vnímá jako produkt vzájemných konstruovaných interakcí. Existenci jisté struktury, ačkoli sociálně utvářené, přesto nepopírá a hlavní debata se odehrává, alespoň v jeho raném díle, ve výzkumu vztahu mezi strukturou a aktérem, který ji utváří, respektive se podílí na vzájemném působení. Postmodernismus jde v tomto směru ještě dále a, jak jsme naznačovali výše, samotnou strukturu zcela odmítá zdůrazňujíc interpretace, které jsou dle něj utlačovány. Zřetelně se tyto alternativy ukazují právě při formování diskurzu a jeho postavení v mocenské praxi.

Podrobněji potom Wendtův článek podtrhující důležitost sociální interakce aktérů – WENDT, Alexander. Anarchy is what states make of it: the social construction of power politics. *International Organization*. 1992, 46(2), 391-425. ISSN 0020-8183. Dostupné z: doi:10.1017/S0020818300027764

diskurzivní strategie Daesh vůči Západu je nezbytné opustit eurocentrický styl myšlení a připustit existenci zcela rozdílných myšlenkových rámců, které tuto strategii formují.

2. 2. 1 Role diskurzu v postmoderním myšlení

Postmoderní teoretici, jako nejradiálnějším proud kritické tradice a produkt odmítnutí scientistických přístupů modernity v rámci čtvrté velké debaty, nejenže odmítají dosavadní teorie uspořádání mezinárodních vztahů a kritizují stávající praktiky jejich výzkumu, zároveň staví do středu svých úvah naprosto odlišné fenomény. Zatímco u neorealistů byl vždy centrem veškerého dění stát, jako unitární a základní jednotka mezinárodního prostředí, u neoliberálů to byl naopak jednotlivec a jeho zájmy, postmoderní teoretici sází na mnohem abstraktnější rámce filozofického charakteru. Tím se po historickém a filozofickém kontextuálním exkurzu rovněž dostáváme ke hlavním představitelům a nositelům formujících myšlenek, jimiž se budeme nadále podrobněji zabývat. Jádrem zájmu a nástrojem poznání je pro postmoderní teoretiky řeč a v širším pojetí diskurz. Diskurz jakožto zcela zásadní fenomén obohacuje epistemologickou rovinu výzkumu, neboť právě skrze něj a skrze mocenské vztahy, které takový diskurz utváří, postmodernisté konstruují sociální realitu.

Z hlediska filozofického zakotvení budeme ve shodě s postmoderním rámcem navazovat zejména na francouzské poststrukturalisty, Jacquese Derridu a zvláště pak na Michela Foucaulta. Ačkoli ani jeden z těchto autorů se z důvodu své filozofické, lingvistické či historické profilace neřadí k postmoderním autorům mezinárodních vztahů, právě jejich myšlenky a díla významným způsobem přispěly pozdějším badatelům ke zpřesnění široké postmoderní roviny přístupů, která ve své podstatě netvoří koherentní teoretický rámec a je spíše kritikou stávajících teorií bez ambice jakoukoli vlastní vytvořit.¹⁰ Z tohoto důvodu se naše práce logicky opírá o myšlenky konkrétních autorů, za nimiž nestojí robustní teoretická tradice. To ovšem na druhou stranu umožňuje jistou metodologickou volnost za předpokladu, že budeme důsledně respektovat epistemologické principy námi užívaných rámců.

Jádrem poznání z hlediska postmoderní tradice je tedy řeč, jazyk, respektive promluva, její interpretace a přijetí v obecném diskurzu. Role jazyka je klíčová ve smyslu

¹⁰ Podrobněji rovněž ve smyslu zdůraznění rozdílů mezi pozitivisty a postpozitivisty a jejich odlišná epistemologická východiska přehledně shrnuje – DRULÁK, Petr. *Teorie mezinárodních vztahů*. Praha: Portál, 2003, s. 117-139. ISBN 80-717-8725-6.

formování identity, která se v čase proměňuje. Diskurz proto můžeme chápat jako „širokou škálu konverzace...která může být vedena v masmédiích, v politice, mezi jednotlivci i na Twitteru“¹¹ a poskytuje příjemcům diskurzu solidní obraz o probíraném tématu. Zde opět narážíme na zásadní popření neorealistickeých či neoliberalních východisek, která naopak považují identitu za zcela stabilní esenci. Sociální realita je závislá na řečových aktech, které ji postupně utváří a dynamicky proměňují. Na Derridovy lingvistické příspěvky poté navázal Foucault, který diskurz chápe nejen jako souhrn výpovědí, ale rovněž jako nástroj moci. Diskurz není v tomto smyslu vnímán pouze jako „něco, co je řečeno“ ve formě promluv či písemných sdělení, ale rovněž jako nástroj formování mocenských struktur. Neboť i diskurz může být, a velmi často je, kontrolován, omezován a utvářen vládnoucí mocí.¹² Fenomén diskurzu a jeho mocenské konsekvence Foucault rozpracoval ve svém vrcholném díle první etapy autorské produkce, *Archeologie vědění*¹³, kde se pokusil vysvětlit i nástroje studia tohoto fenoménu. Jeho dílo je možné rovněž chápat jako určitou analýzu historických diskurzů a jejich dopad na utváření mocenských vztahů. Právě rovina historické analýzy bude metodologicky podnětná i pro náš výzkumný záměr analýzy diskurzu džihádistské strategie vůči Západu či západním vlivům.

Pro Foucaulta je diskurz konstruován z jednotlivých výpovědí, ovšem neskládá se pouze z řečových momentů ve formě zvuků či slov, ale zejména se vztahuje ke konkrétní události, kterou se pokouší popsat a charakterizovat. Diskurz a jeho produkce je potom v každé společnosti „kontrolována, vybírána, organizována a předělována určitým počtem procedur, jež mají za úkol odvrátit jeho moc a nebezpečí“¹⁴. Ve své Archeologii Foucault pátrá po proměnách takových výpovědí, jejich utváření a vlivu na formu diskurzivního prostředí. Diskurzem se potom rozumí soubor takových výpovědí, resp.

¹¹ Zajímavou charakteristiku složitého fenoménu příkladně – BRADY, John C. *Some Notes on Foucault on Discourse* [online]. Texas A&M University: Epoché Magazine, 2019 [cit. 2021-5-6]. Dostupné z: <https://epochemagazine.org/19/some-notes-on-foucault-on-discourse/>

¹² Rolí diskurzu a mocenských účinků v historii se Foucault zabýval ve většině svých filozofických příspěvcích. Jeden z prvních se zabývá vztahy praktik a institucí ve smyslu vědění, které je jimi konstitutivně formováno, více potom – FOUCAULT, Michel. *Slova a věci*. Brno: Computer Press, 2007. Eseje a studie. ISBN 978-80-251-1713-2.

¹³ FOUCAULT, Michel. *Archeologie vědění*. Vydání druhé. V Praze: Herrmann, 2016. ISBN 978-80-87054-43-7.

¹⁴ Podobně se Foucault zabývá charakteristikou tohoto fenoménu ve své nástupní přednášce, *Řád diskurzu*, kterou pronesl roku 1970 na Collège de France.

Více potom – FOUCAULT, Michel. *Diskurs, Autor, Genealogie: tři studie*. Praha: Svoboda, 1994, str. 9. Filozofie a současnost. ISBN 80-205-0406-0.

„praktiky, které systematicky vytvářejí objekty, o nichž se mluví“¹⁵. Jako diskurz tak nelze chápat pouze slova, věty či širší produkt artikulace, neboť se jedná o mnohem rozsáhlejší fenomén, která nejenže popisuje sociální realitu, ale svými účinky ji de facto vytváří a modifikuje. Diskurz jako systém výpovědí utváří všeobecné povědomí o dané události a jeho analýza se potom pokouší rozkrýt jednotlivé vztahy vzájemného působení. Diskurzem se proto nemíní pouze „to, co je vyřčeno“, ale jeho stopy můžeme nalézat „nejen ve slovech a textech, v rozpravách a spisech, nýbrž i v institucích, praktikách, technikách a předmětech.“¹⁶ Analýza účinků těchto diskurzivních formací byla hlavním Foucaultovým zájmem v Archeologii věděni, kde se pokoušel nejen vysvětlit pojem diskurzu samotného, ale zejména obhájit jeho používání jako analytického nástroje charakterizujícího sociální prostředí. Právě na tyto myšlenky později navázali postmoderní autoři, když obrátili svou pozornost k abstraktním pojmům diskurzu jako alternativní metody výzkumu mezinárodních vztahů. To je také jeden z důvodů, proč předkládaná práce využívá postmoderní teoretický rámec, jež čerpá ze studia diskurzu jako metodologického nástroje poznání myšlenkových kořenů jeho nositelů.

Při analýze diskurzu lze rozlišovat tři základní dimenze poznání.¹⁷ První dimenzí je role historie, neboť právě v historickém kontextu nalézá diskurz své uplatnění a zapadá do systému myšlení. Mnohem razantněji se budeme k historii odvolávat v rámci charakterizování genealogické metody a jejích dimenzí výzkumu. Druhou dimenzí je „diskurz jako forma věděni“¹⁸, která se týká integrace sociálních, historických a politických podmínek. S touto tezí přichází Foucault již ve své Archeologii, nicméně i v následujícím období zůstává nosným pojmem. Třetí dimenzí je potom odkaz na materialitu, neboť diskurzivní analýza dle Foucaulta, a budeme na toto riziko upozorňovat ještě podrobněji v rámci genealogické metody, riskuje přílišný redukcionismus, pokud se bude zaměřovat pouze na diskurzivní obsah a vynechá nezbytnou širší perspektivu extra-textuálních faktorů. Právě tyto nediskurzivní prostředky a formace jsou *modem operandi* genealogické metody při analýze historického vývoje jednotlivých diskurzů.

¹⁵ FOUCAULT, Michel. *Archeologie věděni*, str. 78-79.

¹⁶ Tamtéž, str. 182.

¹⁷ Podrobněji z filozofického úhlu pohledu v příspěvku, na nějž se budeme ještě odvolávat – HOOK, Derek. Genealogy, discourse, 'effective history': Foucault and the work of critique. *Qualitative Research in Psychology* [online]. 2005, 2(1), 3-31 [cit. 2021-5-23]. ISSN 1478-0887. Dostupné z: doi:10.1191/1478088705qp025oa

¹⁸ Tamtéž, str. 9.

Pro analýzu diskurzu navrhuje Foucault ve své nástupní přednášce na Collège de France čtyři analytické principy, jež specifikují metodický postup výzkumu. Prvním postupem je *princip zvrácení*, či *obrácení*, kdy se pokoušíme rozvrátit původní předpoklady a rozporovat tradiční role dominující našemu poznání.¹⁹ Zahrnutím diskurzu zkoumáme nejruznější příklady akcí, jež diskurz modifikují. Hook tuto metodologickou opozici vidí ve formě *diskurzu jako události (discourse-as-event)*, kdy je to právě konkrétní akce, jež může alternovat původní předpoklady a zdroje.²⁰ Později při podrobnějším metodologickém vymezení genealogické metody a její přímé aplikace pro empirický výzkum budeme nástroj *discourse-as-event* zmiňovat v rámci výběru konkrétních textových zdrojů s důrazem na jejich reprezentativnost a validitu.

Druhým postupem je *princip diskontinuity*²¹, kterým se vracíme k již uvedené charakteristice postmoderního myšlení, která je na principu dějinné diskontinuity v podstatě založena a na jejíž základech je budována genealogická metoda. Přijetím kontinuity se vystavujeme nebezpečí, že cílem vědecké práce je potvrzení formální jednoty dějin a jejich vývoje, čemuž se postmoderní přístupy založené na neustálých proměnách diskurzu a jeho vzájemného utváření snaží poctivě vyhýbat. Hook používá příklad rasismu, který nemusí být pouze biologicky či fyzický, ale rovněž institucionální, přičemž tyto diskurzy se mohou vyvíjet zcela odděleně, mohou se křížit, střetávat, či se vzájemně vylučovat, aniž by kterékoli ztrácely na své relevanci.²² Princip diskontinuity posiluje vnímání odlišných diskurzů a potlačuje tendenci vytvářet jedinou unifikovanou a nezpochybnitelnou pravdu a jediné poznání jakožto produkt lineárního vývoje.

Zatřetí se jedná o *princip specifičnosti*, jež zdůrazňuje myšlenku náhody, a především akcentuje nahodilost a nemožnost jednoduchého, přímého poznání. Foucault upozorňuje, že je třeba vyvarovat se dojmu, že svět lze zkrátka definitivně poznat a rozluštit jeho zákonitosti.²³ Naopak neexistuje nic jako jasně daná realita čekající, až bude odhalena. Diskurz je třeba vnímat jako formu neustálých střetů různých představ, přičemž zdánlivá dominance jednoho vysvětlení nemůže nikdy zaručit trvalou danost věcí. Přílišné zobecňování diskurzu proto může být spíše nežádoucí, neboť popírá jeho specifičnost v kontextu daných událostí, za nichž ten který diskurz vzniká. Opět se principům unikátnosti vzniku diskurzu budeme podrobněji věnovat při charakterizování

¹⁹ FOUCAULT, Michel. *Diskurs, Autor, Genealogie*, str. 26.

²⁰ HOOK, Derek. *Genealogy, discourse, 'effective history'*, str. 9.

²¹ FOUCAULT, Michel. *Diskurs, Autor, Genealogie*, str. 26.

²² HOOK, Derek. *Genealogy, discourse, 'effective history'*, str. 9.

²³ FOUCAULT, Michel. *Diskurs, Autor, Genealogie*, str. 27.

genealogické metody, protože i tam je nezbytné akcentovat specifičnost konkrétních událostí s omezenou mírou generalizace.

Posledním pravidlem je *princip vnějšnosti* či *exteriority*²⁴, který nabádá nezkoumat pouze diskurz samotný a objevovat jeho jádro, ale právě se zaměřit na vnější vlivy v okolí diskurzu. S tímto principem podrobněji pracuje genealogická metoda, jež se soustředí na relevanci nediskurzivních praktik. Kritické čtení jednotlivých textů může být nedostatečné v případě, že nezkoumáme podmínky jeho vzniku a okolnosti, jež samotnou existenci diskurzu umožňují. Místo pátrání po vnitřních pravidlech daných textů je vhodné vnímat exteriér diskurzu, jako jsou vnější podmínky, jež diskurz podporují či naopak omezují. Při analýze je proto vhodné upřít pozornost na nejrůznější proměnné ve smyslu institucionálních či historických okolností ovlivňující jeho produkci a existenci v daných podmínkách.

Důležitou vlastností diskurzu, jak již bylo vzpomínáno výše, je jeho mocenský potenciál, neboť je to právě diskurz, a podrobněji se tomuto tématu budeme věnovat v rámci následující pasáže týkající se genealogické metody výzkumu, dokáže velmi efektivně formovat politickou diskuzi zveličením jednoho diskurzu na úkor druhého. Foucault z principu svého autorského působení ilustruje tento moment na příkladu sexuality a politiky, kde pracuje s přesvědčením, že „*diskurz není pouze tím, čím se projevují boje nebo systémy nadvlády, ale i tím, pro co a čím se bojuje, je mocí, kde se snažím zmocnit*“²⁵. Pokud jsou ovšem diskurzy produkovány v uzavřeném myšlenkovém prostoru, hovoří Foucault o „*společnosti diskurzu*“, jež je schopná zachovávat dané diskurzy v rámci skupiny jejích nositelů a mohou utvářet „*doktríny*“ nejrůznějších forem. Doktrína působí jako soubor diskurzů určených k šíření a navenek působí jako požadovaná podmínka uznání a „*přijetí určitého – více nebo méně pružného – pravidla konformnosti vůči ověřeným diskurzům*.“²⁶ Takové Foucaultovo přesvědčení potom budeme empiricky pozorovat v rámci zkoumání džihádistického diskurzu, neboť je to právě specifická doktrína, jež „*váže jedince k určitým typům vypovídání a zakazuje jim tedy všechny ostatní typy*“²⁷. Diskurzy se tím pádem nevytvářejí v kontextu probíhající diskuze mezi několika nejrůznějšími diskurzy, ale naopak dochází k potlačování nekonformních výpovědí s dominantním proudem. Ověření teoreticky naznačených

²⁴ Tamtéž.

²⁵ FOUCAULT, Michel. *Archeologie věděni*, str. 182.

²⁶ FOUCAULT, Michel. *Diskurs, Autor, Genealogie*, str. 21-23.

²⁷ Tamtéž, str. 23.

hypotéz je poté možné právě poctivým a důkladným historickým zkoumáním proměn těchto diskurzů, jež ve společném uskupení tvoří podobnou doktrínu, která nemusí být nutně fanatickou deviací, nýbrž vyústěním dlouhodobých historicky podmíněných přístupů.

Zde se již velmi přibližujeme metodologickému rámci, jemuž Foucault zasvětil druhou fázi svého autorského období a jenž byl zcela zásadní pro jeho historickou analýzu. Pro naše účely se pokusíme naznačit možnosti analytického nástroje, jež v sobě dokáže spojit historickou analýzu proměn diskurzů a jejich mocenské účinky v našem případě na tvorbu džihádistické diskurzivní strategie, která sice má konkrétní podobu diskurzu používaného Daesh, nicméně lze u ní vysledovat mnohem hlubší a historicky provázanější kořeny. Právě historický vývoj určitých znaků vymezování se vůči Západu a jeho kultuře bude analyzován přístupem, jež Foucault aplikoval na veskrze svébytné historické momenty, sexualitu a moc. Analytickým a metodologickým nástrojem našich úvah bude výzkum historických proměn diskontinuit jednotlivých diskurzů – genealogická metoda.

2. 2. 2 Genealogická metoda poznání

„Šedá, podrobná a trpělivě dokumentační“²⁸, tak charakterizuje genealogickou metodu sám její klíčový představitel, Michel Foucault, v eseji *Nietzsche, genealogie, historie*, která předznamovala a do jisté míry vymezila druhou Foucaultovu tvůrčí etapu, kdy se z metody archeologické, vrcholící již výše zmíněnou Archeologií vědění, přesouvá ke genealogii, jejíž vrchol lze dobře pozorovat v díle *Dohlížet a trestat*.²⁹ Foucault tak jen volně modifikuje své myšlení, které z definování diskurzu a vymezení jeho rovin posunulo směrem k výzkumu diskurzivních účinků na formování mocenských vztahů. Foucault čerpal z osobní zkušenosti proměn francouzské politiky a společnosti po alžírské válce za nezávislost a událostí května 1968. Právě v 60. letech píše svou Archeologii vědění a zároveň tráví dva roky na tuniské univerzitě. Zde je podobně jako

²⁸ Tamtéž, str. 75.

²⁹ Foucault zde moc nevnímá pouze jako represí, ale jako způsob vztahů mezi lidmi či mezi člověkem a institucí. Instituce formované západní společností mají za cíl utvářet charakter člověka, ať se jedná o školy, armádu či vězeňské zařízení jemuž proměňám se věnoval podobněji. Cílem a posláním podobných institucí je vytvářet unifikovaný charakter disciplinovaného jedince, jenž bude respektovat nastavený systém. Poslušnost je v tomto případě klíčovým faktorem a důsledkem aplikované moci.

Konkrétně potom – FOUCAULT, Michel. *Dohlížet a trestat: kniha o zrodu vězení*. Praha: Dauphin, 2000. Studie (Dauphin). ISBN 80-860-1996-9.

Derrida či Althusser silně ovlivněn francouzskou koloniální minulostí a počíná kritizovat západní model liberalismu. Postkoloniální myšlenkové směry poté implementuje do vlastní autorské produkce genealogického období, kdy se zabývá konceptem vládnutí ve smyslu toho, kdo vládne a kdo je ovládán.³⁰ Foucault není v žádném směru eurocentrický myslitel, a naopak silně kritizuje kapitalistický ekonomický model zejména z neomarxistických pozic. Z našeho pohledu je ovšem podstatnější jeho filozoficko-historické uvažování vývoje a proměn mocenských účinků diskurzivních praktik, jak je rozpracoval ve svých dílech v průběhu 70. let.

Genealogická metoda je pro Foucaulta logické rozvíjení jeho předchozího archeologického období, přičemž v rámci historické tradice navazuje na původního autora, jenž s myšlenkou genealogické metody poznání přišel a rovněž se ji pokusil aplikovat – Friedricha Nietzscheho. Jeho příspěvek, *Genealogie morálky*³¹, je prvním z pokusů vymezení genealogické metody na konkrétní empirický jev. Nietzsche zde navazuje na myšlenky a koncepty, které již naznačil ve svých minulých esejích, ať se jedná o *Ranní červánky*, či zejména o spis *Lidské, příliš lidské*, kde jim vetkl první kontury. Posláním Nietzscheovy genealogie je v podstatě základní etický problém – zjistit původ a poslání pojmů „dobro“ a „zlo“ a zejména pak, jak se jejich význam a vnímání proměňuje v čase. Nietzsche představuje jakousi analýzu historického vývoje a proměny diskurzivního uchopení elementárních etických termínů. Genealogie je potom z tohoto pohledu zkoumání historických proměn konkrétních diskurzů a jejich variací. Nietzsche a v duchu jeho tradice později i Foucault používají genealogickou metodu s cílem problematizovat a nabourávat stávající řád, odmítat zavedené struktury a akcentovat alternativy potlačené dominantním diskurzem.³²

Výše naznačená představa koresponduje s filozofickými kořeny postmoderního přístupu výzkumu mezinárodních vztahů, jak jsme naznačovali výše v kontextu zmínek proměn čtvrté velké debaty. Genealogie má za cíl vyvrátit dominantní interpretaci historie zdůrazňující kontinuitu a stálost esencialismu. Naopak volá po odmítnutí jediného

³⁰ Podrobněji v kontextu myšlenkových kořenů Foucaultova postkoloniálního přístupu – AHLUWALIA, Pa. Post-structuralism's colonial roots: Michel Foucault. *Social Identities* [online]. 2010, 16(5), 597-606 [cit. 2021-5-22]. ISSN 1350-4630. Dostupné z: doi:10.1080/13504630.2010.509563

³¹ Nietzsche se ve své eseji obrací zvláště proti anglickým psychologům a autorům, kteří původ „dobra“ a „zla“ přisuzují zvyklostem. Tvrdí, že je pravý význam „dobrého“ je výsledek panství, privilegia, či mocenského nároku

³² V podobném duchu – CHARVÁT, Martin. Archeologie jako symptomatologie: Michel Foucault a hlubiny řeči. *FILozOFIA* [online]. 2016, 71(1), 25-37 [cit. 2021-5-22]. ISSN 2585-7061. Dostupné z: <http://www.klemens.sav.sk/fiusav/doc/filozofia/2016/1/25-37.pdf>

diskurzivního výkladu a upozorňuje na nutnost poctivé a podrobné dokumentární práce, jež odhalí existenci jiných, doposud zamlčovaných či popíraných diskurzů. Foucault své teze empiricky dokazuje na proměnách způsobu trestání, kdy se od fyzických trestů postupně přechází v tresty disciplinární za účelem nápravy jedince v duchu konsenzuálně akceptovaného systému. *Dohlížet a trestat* je ovšem z našeho pohledu spíše pomyslný vrchol Foucaultovy tvorby, nicméně kořeny genealogické metody je třeba hledat spíše v eseji zmíněné v počátku této kapitoly. Právě ve svém příspěvku z roku 1971 Foucault vymezuje genealogii jako metodu historické analýzy. V tomto směru bude genealogie využita i pro naše pozdější empirické úvahy v rámci výzkumu džihádistické diskurzivní strategie, neboť právě tento empirický případ naznačí použitelnost filozoficko-historického nástroje pro studium moderních politických fenoménů.

Právě proto je nezbytné vnímat genealogickou metodu jako způsob nazírání na historické proměny zkoumaných fenoménů. Foucault opakovaně upozorňuje na úskalí, kdy je historie vnímána jako neotřesitelná danost podmiňující kontinuální vývoj. Naopak, a je to směr, kterým se budeme řídit i my v rámci následujících empirických poznání, je úkolem genealogie sledovat komplexní dráhu historického vývoje a zaměřit se na „zjišťování nahodilostí, nepatrných odchylek, nebo naopak úplných zvrátů, omylů, chybných hodnocení, špatných kalkulů, které daly zrod domu, co existuje a co pro nás platí“³³. Cílem je nevnímat historii jako samozřejmost, ba naopak vidět historický vývoj jako neustálé srážky nejrůznějších chyb, problémů a v podstatě nahodilých řešení. Takový způsob zdůrazňuje heterogenitu představ, směrů identit, jež se v průběhu historie střetávají, mění a adaptují na nové podmínky. Z podobných úvah budeme vycházet v případě zkoumání, jakým způsobem vnímala Západ tradiční i alternativní islámská kultura a její autoři zejména fundamentalistického směru, neboť jejich příspěvky zásadním způsobem formovaly myšlení pozdějších ideologů, jež se mohli plně realizovat při mocenském vzestupu Daesh a implementovat své fanatické doktrinární představy na území jím ovládaná.

Hlavním posláním celé práce je analyzovat proměny diskurzu a formování odpovídajících diskurzivních strategií. Genealogie propojuje vědecký aspekt poznání kombinující diskurzivní i nediskurzivní praktiky konstituující historickou znalost. Staví se proti etablovanému diskurzu a mocenským účinkům etablovaných institucionálních

³³ FOUCAULT, Michel. *Diskurs, Autor, Genealogie*, str. 80.

znalostí.³⁴ Jak jsme krátce naznačili výše, vytváření a uplatňování znalostí je dle Foucaulta spjato s nezbytnou institucionální dominancí, jež produkci těchto znalostí umožňuje a legitimizuje. Genealogie ničí jakoukoli historickou danost, a naopak vystupuje proti „*teoretickému, unitárnímu a formálnímu vědeckému diskurzu*.“³⁵ Historické formy jsou tak křehké, že je třeba být velmi obezřetný vůči intuitivním způsobům perspektivní danosti. Proto je nezbytný důraz na stálou erudici a trpělivou kumulaci zdrojů se zaměřením na nejrůznější diskurzivní detaily v analyzovaných textech v průřezu historickým obdobím. Odmítání státnosti je jedním z hlavních znaků poctivé genealogické práce, neboť je to proměna perspektiv, která bude zajímavou součástí empirického postupu v další části práce.

Hook ilustruje genealogickou metodu poznání na fenoménu výzkumu pedofilie. V rámci historického vývoje nebyla nejprve zkoumána vůbec a kategorie pedofilie neexistovala ani ve vědeckém diskurzu. V důsledku historického vývoje a vědeckého poznání se začínají teprve v 19. století objevovat první diagnostické texty charakterizující projevy pedofilie a její rizika, přičemž teprve následně se z pedofilie stává konkrétní porucha sexuální preference s jasně popsanými projevy a diagnózami. Zároveň můžeme pozorovat při výzkumu pedofilie několik různých diskurzů, v nichž je pedofilie zachycena a analyzována. Ať se jedná o diskurz přísně lékařský, přes právní rozbor, až po soudní výklad existujících legislativních norem.³⁶ Objekt poznání je v jednotlivých diskurzích deprioritizován, neboť je předmětem zkoumání v rámci mnoha směrů. Ani jeden diskurzivní směr nemůže zcela převládat nad ostatními a jakákoli paušalizující generalizace je tím pádem vyloučena jako neprůkazná vzhledem k jiným diskurzům. Na tomto příkladu genealogie především odhaluje vztahy mezi jednotlivými diskurzy a vývoj poznání daného fenoménu v historickém kontextu vývoje jednotlivých diskurzivních strategií. Definuje tím prostor, v němž se daný objekt utváří a formuje. Podobným způsobem budeme postupovat při sledování historického vývoje diskurzivní strategie formování obrazu Západu, neboť i zde bude možné pozorovat proměnlivý historický vývoj.

Nietzsche a následně i Foucault pracují s genealogií jako s metodickým nástrojem poznání tzv. „efektivní historie“ (*effective history*).³⁷ Jak jsme několikrát již zdůraznili,

³⁴ HOOK, Derek. *Genealogy, discourse, 'effective history': Foucault and the work of critique*.

³⁵ FOUCAULT, Michel. *POWER/KNOWLEDGE: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon Books, 1980, str. 85. ISBN 0-394-51357-6.

³⁶ HOOK, Derek. *Genealogy, discourse, 'effective history'*, str. 17.

³⁷ Tamtéž, str. 22.

genealogie při svém výzkum nepřijímá jakékoli konstanty a bytostně se staví proti linearitě dějin. Foucault s oblibou označuje historii jako „dobře smluvený karneval“³⁸. Genealogie pracuje s metodou *sestupu* (*descent*), kdy odmítá státnost lineárního vývoje konceptů ve prospěch jednotlivých událostí. S tím ovšem rovněž souvisí pozice autora výzkumu a jeho perspektivy. Skutečná *efektivní* historie se dle Foucaulta „neobává být perspektivní vědou“³⁹, neboť nikdy neusilovala o uznání své jedinečné nestrannosti. Při pohledu na dříve definované filozofické kořeny postmoderního a poststrukturálního myšlení a jeho pojetí v mezinárodních vztazích se dostáváme zajímavým obloukem zpět k debatě, jež v historii velkých debat představila konstruktivistická tradice. Zvláště v tom ohledu, že, na rozdíl od neorealistických či neoliberalní představ neměnného esencialismu, jakákoli zcela objektivní nestranná perspektiva je ze své podstaty nemožná. Žádný autor ani pozorovatel nežije v informačním a společenském vakuu a byl, je a bude ovlivněn nejrůznějšími směry mnohdy bez vlastního přičinění. Touha některých autorů, v našem případě hovoří Foucault o historících, se nese ve znamení zahlazení stop vlastní perspektivy a vytváření dojmu zdánlivé objektivnosti imunní vůči vnějším vlivům. Genealogická metoda naopak chápe historické poznání jako ryze perspektivní a neodmítá přijmout fakt sociální reality, která působí na každého z nás.

V kontextu *efektivní historie* tak genealogie vystupuje proti tradičním historicko-empirickým přístupům, jež posilují již mnohokrát kritizované lineární vnímání dějin, a naopak připouští perspektivní vědu s jasně definovanou, a hlavně přiznanou pozicí jejího autora. Genealogie se proto pokouší být jakousi „supra-historickou historií“ napříč epochami, jež nehledá konstanty a zdůrazňuje heterogenní systémy jednotlivých perspektiv.⁴⁰ Neexistuje zde právo na jedinou nezpochybnitelnou pravdu, která by se mohla stát dominantním diskurzem. Naopak dává genealogie prostor rozmanitosti forem a nestaví obecnou teorii. Metodologické využití genealogie pak odpovídá postmoderním představám, jež zdůrazňují existenci mnohých perspektiv vzájemně se ovlivňujících. Přestože se jedná o složitě uchopitelný a do značné míry abstraktní teoretický a konceptuální rámec, umožňuje jeho užívání aplikovat rozmanité diskurzy a zkoumat jejich vzájemný vliv na proměny historických epoch. V poslední části teoretického vymezení práce doplníme dominantně užívanou genealogickou metodu poznání o prvky

³⁸ FOUCAULT, Michel. *Diskurs, Autor, Genealogie*, str. 92.

³⁹ Tamtéž, str. 88.

⁴⁰ HOOK, Derek. *Genealogy, discourse, 'effective history'*, str. 24.

kritické diskurzivní analýzy, jež vhodně doplňuje námi vymezený rámec především z hlediska metodologie výběrů textů a jejich následné analýzy.

2. 2. 3 Metodologické doplnění – kritická diskurzivní analýza

Genealogická metoda ve Foucaultově podání nám poskytuje solidní teoreticko-metodologický rámec pro historickou analýzu vývoje diskurzivních strategií utváření obrazu Západu v salafisticko-džihádistické tradici. Naproti tomu dominantně užívanou genealogickou metodu vhodně doplňuje kritická diskurzivní analýza (CDA), která se zaměřuje zvláště na metodologii výzkumu a s jejíž pomocí v této části nastíníme konkrétní postupy pro následující úvahy. V metodologické konkretizaci se proto přeneseme zpět k části, jež se věnovala roli diskurzu a jazykových projevů pro výzkum mezinárodní reality. Spojením relevance diskurzu použitého v genealogické metodě, kterou vhodně doplňuje kritická diskurzivní analýza vzniká kompletní teoreticko-metodologický rámec poskytující nezbytnou základnu pro následné empirické úvahy již čistě zaměřené na salafisticko-džihádistické diskurzy a jejich historické proměny formující ideologii Daesh.

Přestože jsme původně genealogii vymezili zejména jako nástroj filozofů, její empirické použití se pravidelně objevuje i v kritických bezpečnostních studiích.⁴¹ Genealogii lze potom z metodologického hlediska vnímat jako „výzkumnou strategii“⁴², která odhaluje proces vzniku diskurzivních i nediskurzivních praktik. Kritická diskurzivní analýza je potom nástrojem, jenž není zaměřen tolik na kontextuální prostředí, ale naopak se věnuje konceptu diskurzu a jazyku jako vytváření sociální praxe. Zde můžeme odkázat na předchozí pasáž o charakteristice diskurzu, kde jsme objasnili, že postmoderní teoretické přístupy pracují s jazykem jako objektem analýzy. Kombinací genealogie a CDA se zabývala v kontextu výzkumu mezinárodních vztahů příkladě Ruth Wodak, která pracuje s *diskurzivně-historickým přístupem* v rámci CDA.⁴³ Právě propojení textové a

⁴¹ Namátkou příkladně – WALTERS, William. *Unemployment and Government: Genealogies of the Social*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000. ISBN 9780521643337.

⁴² ANAÏS, Seantel. Genealogy and critical discourse analysis in conversation: texts, discourse, critique. *Critical Discourse Studies* [online]. 2013, 10(2), str. 124 [cit. 2021-5-25]. ISSN 1740-5904. Dostupné z: doi:10.1080/17405904.2012.744321.

⁴³ Uceleným metodologickým přístupem, z něhož bude v rámci genealogického zkoumání čerpat i tato práce, může být – REISIGL, Martin a Ruth WODAK. The Discourse-Historical Approach (DHA). WODAK, Ruth a Michael MEYER. *Methods for Critical Discourse Analysis*. 2nd revised edition. London: SAGE Publications, 2009, s. 87-121. ISBN 9780857028020.

jazykové diskurzivní analýzy s historickým kontextem lze vnímat jako využití genealogické metody poznání. CDA je analytickým nástrojem užívaných diskurzivních praktik, genealogie potom zdůrazňuje relevanci historického vývoje a nezbytného kontextu.

Ačkoli jsme vlastnosti diskurzu charakterizovali v přechozí části, pro některé autory je momentem tenzí mezi genealogií a CDA. Foucault chápe diskurz spíše jako mimořádné události jazyka, nicméně se nezaměřuje pouze na řečový projev samotný, ale i na nediskurzivní prvky, jež daný řečový projev doprovázejí. Odchyluje se tak od dominantně řečové analýzy a upozorňuje na relevanci genealogického kontextu. Pro Foucaulta není hlavním předmětem analýzy řeč samotná, nýbrž zejména její užití v kontextu.⁴⁴ Jak jsme již zdůrazňovali, v rámci Foucaultova archeologického období první autorské etapy, je třeba vnímat jednotlivé modality diskurzu, jež jsou přirozeně závislé na kontextu. Diskurz není pouhým odrazem sociální reality, ale naopak ji přímo konstruuje. Při analýze jednotlivých narativů je nezbytné mít na paměti vlastní užití jazyka, zejména pak kým je daná řeč pronesena, při jaké příležitosti, s jakým záměrem a s jakou odezvou. Situování textu do daného prostředí odmítá pouhou jazykovou analýzu, jak ji může nabídnout CDA, ale je nezbytné zde zahrnout i faktor prostředí, v němž se studovaný diskurz utváří. Námi dominantně užívaná genealogická metoda se trpělivě zaměřuje na kumulaci i těchto nediskurzivních detailů, jež mohou být pro výsledně úvahy nakonec určující, možná mnohem více než pouhá jazyková analýza slov a promluv bez nutné znalosti historické dimenze a dalších empirických poznatků mimo řečové projevy samotné.

CDA poskytuje pro pozdější empirický výzkum vhodné doplnění genealogické metody, přičemž dokáže formalizovat její některé aspekty. Jedná se o trojici metodologických postupů, které nám mohou posloužit jako vodítko pro následnou empirickou práci.⁴⁵ Chronologicky prvním praktikou je „*vytváření archivu*“⁴⁶, neboli shromažďování empirického materiálu, jež bude následně podroben dalšímu zkoumání. CDA se zaměřuje na samotnou textovou analýzu, využívání jazyka a generování datasetu, genealogie naproti tomu klade důraz na zkoumání diskurzivních vztahů a praktik a nesoustředí se pouze na řečové projevy, ale na kontext vzniku daného sdělení.

⁴⁴ Podobně také – ANAÏS, Seantel. *Genealogy and critical discourse analysis in conversation*, str. 128.

⁴⁵ V tomto ohledu se budeme inspirovat příspěvkem již zmiňovaného Anaïs Seantela, který navrhuje zde diskutovanou trojici postupů jako účinný metodologický nástroj využívající genealogickou metodu komplementárně doplněnou prvky CDA.

⁴⁶ ANAÏS, Seantel. *Genealogy and critical discourse analysis in conversation*, str. 130.

Vytvářením archivu se do jisté míry vracíme k výše zmíněné charakteristice nejen diskurzu samotného, ale především k rozdílu mezi genealogickým důrazem na historický kontext a vývoj oproti textové a jazykové analýze akcentované CDA.

Pouhé vytváření archivu může být do jisté míry metodologickým oříškem a při jejich výběru je nezbytné klást důraz na reprezentativnost a jistou roli „náhodnosti“⁴⁷. Zajištění reprezentativnosti textů lze docílit v případě, kdy genealogickou metodu analýzy budeme vnímat optikou komparativní politologie a texty budou chápány jako *případy*. Tímto způsobem se dostáváme na pole metodologického nástroje případových studií, kdy cílem genealogie je zobecňovat na základě studovaného případu (zkoumaných textů a diskurzivních praktik) a pochopit tím pádem širší fenomén vícera případů.⁴⁸ Reprezentativnost textů nesmí být prvoplánově účelová, neboť by mohla negativně ovlivnit plánované cíle celé analýzy a prezentované závěry by nebyly odborně průkazné. Přestože bude naším cílem poctivá a maximálně objektivní vědecká práce analyzující specifické kořeny a genealogický vývoj salafisticko-džihádistického diskurzu, zejména ve smyslu, jak s ním pracoval Daesh, je třeba mít na paměti metodologické limity konkrétního výběru textů. Samotný text, jakkoli poctivě shromážděný a analyzovaný, bude vždy pouhým výsekem diskurzu a u každého jednotlivého pramene se budeme potýkat s otázkou, zda je dostatečně charakteristický, zda odpovídá studovanému diskurzu, zda je dostatečně reprezentativní, či naopak představuje deviantní diskurz zcela odtržený od námi studované reality.⁴⁹ Sebepoctivější analýza využívající teorii diskurzu a genealogickou metodu musí nutně narážet na podobné limity, jež mohou být sice maximálně potlačeny, ale nelze jejich vliv zcela eliminovat.

Po sestavení empirického materiálu – archivu, následuje samotná analýza, která odhaluje mocenské vztahy podmiňující vznik zkoumaných textů a jejich účinky. Zkoumáme „*systematičnost textu a jeho vlastnosti*“⁵⁰, kdy genealogie pátrá, co se nachází

⁴⁷ Možnost „randomizace“ výběru testů pro genealogickou analýzu je navrhována i D. Tatumem, kdy je ve prospěch role náhody argumentováno tak, že právě náhodný výběr je schopen zaručit maximální možnou objektivitu při výběru zkoumaných textů a empirického materiálu.

Podrobněji jako možný metodologický postup – STONE TATUM, Dillon. Discourse, genealogy and methods of text selection in international relations. *Cambridge Review of International Affairs* [online]. 2018, 31(3-4), 344-364 [cit. 2021-5-29]. ISSN 0955-7571. Dostupné z: doi:10.1080/09557571.2018.1518971

⁴⁸ Tamtéž, str. 354-356.

⁴⁹ Zajímavým užitím genealogické metody a výběru konkrétního empirického materiálu může být – EPSTEIN, Charlotte. *The Power of Words in International Relations: Birth of an Anti-Whaling Discourse*. Cambridge, MA: MIT Press, 2008. ISBN 9780262550697.

⁵⁰ ANAÏS, Seantel. Genealogy and critical discourse analysis in conversation, str. 131.

za textem, jaké jsou příčiny a důsledky jeho vzniku. Při analýze je třeba si všimnout zdánlivých detailů ve smyslu stylistiky, postavení autora, formálních aspektů. Analýza takové zkoumání ukazuje na textech nejrůznějších formálních institucí, které nejsou pouhým předáním informací, ale svým stylem definují regulační rámec – podstatný je styl daného textu, neformální poznámky, způsob prezentace, používání formální či méně formální cesty distribuce daného textu. Texty nejsou pasivními objekty diskurzu, ale naopak jeho přímými účastníky a hybateli. Je proto třeba studovat nejen obsah, ale i formu předkládaného textu formujícího daný diskurz.⁵¹ V rámci tohoto kroku je nezbytné zkoumat nejen to, co daný diskurz popisuje a co zahrnuje, ale také to, co vylučuje a co opomíjí. Diskurz totiž není vytvářen pouze tím, co v daném textu můžeme najít, ale také tím, co je soubory textů úmyslně, či omylem zamlčeno. Na tyto techniky kvalitativní analýzy textů navazuje poslední, třetí praktika, která se soustředí na existenci marginálních diskurzů a způsoby jejich odhalení.

Třetí metodologický postup se již týká přímo čtení jednotlivých empirických příspěvků. Je shrnut termínem „*čtení ticha*“⁵², kdy obrací svou pozornost k existenci marginálních diskurzů. Konkrétně lze rozlišovat mezi dvěma způsoby čtení. První z nich, *reading along*, se zaměřuje na formální členění a úpravu textu, konstruování diskurzivních systémů a jejich jazykové ukotvení. Druhou technikou je potom *reading against*, které je pro nás nosnějším způsobem analýzy, neboť se v souladu s výše charakterizovanou praktikou zaměřuje na „hledání ticha“ a zpochybnění dominantních diskurzů vykládajících dané prostředí. Jedná se zejména o diskurzy popírající oficiální výklad či obecně přijímanou pozici. Texty v tomto směru narušují kolektivní paměť a posilují naopak marginalizovaný diskurz. Cílem takové techniky je porozumět v nejširším slova smyslu i hlasům na okraji názorového spektra, které mohou být úmyslně či náhodně popřeny či vynechány. Snahou je vyhnout se tradiční percepci při rozlišování toho, co je hlavním a co periferním myšlenkovým proudem. Výběr jiných, méně známých, textů sice může působit proti dominantnímu narativu, nicméně pokud se budeme soustředit pouze na texty marginálního významu, vystavujeme se riziku, že celkový výstup genealogického zkoumání bude zkreslený, neboť relevance vybraných textů bude zaujatá a nepřesná.⁵³

⁵¹ Tamtéž, str. 132.

⁵² Tamtéž, původním termínem „*reading for silence*“.

⁵³ Podobně – STONE TATUM, Dillon. *Discourse, genealogy and methods of text selection in international relations*, str. 353.

Při historickém zkoumání formování a transformace diskurzů může být dalším nosným bodem stanovení tzv. „*definičních momentů*“, které mohou zkoumané empirické materiály účinněji stratifikovat a zpřehlednit pomocí periodizace.⁵⁴ Tyto definiční momenty mohou být určujícím znakem, jež ohraničují či jinak definují konkrétní historické období. I v naší práci se budeme zabývat konkrétními definičními momenty, neboť si logicky neklademe za cíl zpracovat kompletní biografii formování diskurzu islámského fundamentalismu, ale spíše se zaměříme na klíčové určující znaky, které do jisté míry mohly ovlivnit strategickou komunikaci a formování Daesh v době jeho největšího rozmachu. Aplikace historické periodizace a definičních momentů umožňuje se zaměřit právě na ta historická období, jež měla největší dopad na námi zkoumaný fenomén a oprost'uje autorskou ambici zpracovávat mohutnou historickou analýzu blížící se spíše shrnujícím učebnicím než jasně specifikované politologické práci.

Jak bylo již naznačeno výše, genealogická metoda umožňuje zpochybňovat široce přijímané pravdy a popírá narativ nadčasového a trvalého poznání. Cílené čtení textů s důrazem na vyhledávání marginálních diskurzivních strategií může být nosným pilířem i pro naše empirické zkoumání. Pokusíme se zpočátku odmítnout v naší západní perspektivě dominantní diskurz shodně odsuzující fanatickou strategii Daesh, a naopak se zaměříme na texty, jejichž pomocí se pokusíme pochopit kořeny diskurzivních formulací, které mluvčí salafisticko-džihádistického diskurzu používají a konstruují jimi část vlastní identity vůči Západu. Pomocí genealogické metody budeme upozorňovat na rizika plynoucí z narativu akcentujícího jedinečnou verzi daných událostí, a naopak pracovat s historickou podmíněností přítomné reality, protože právě v objasnění historických konotací může diskurzivní přístup znamenat značný posun.

2.3 Shrnutí teoretického rámce

Postmoderní přístupy v mezinárodních vztazích znamenaly počátkem 90. let existenční výzvu dosavadní hegemonii strukturálních teorií. Z širší dimenze kritických přístupů, jež v sobě zahrnují i feminismus či konstruktivismus, je postmoderní tradice

⁵⁴ V tomto směru se lze inspirovat podrobnou studií Helen Kinsella, která aplikuje genealogickou metodu s prvky CDA na původ a vývoj rozlišení kategorií kombatantů ne-kombatantů v rámci rozvíjení mezinárodního práva. Pro přehlednost daného zkoumání rovněž využívá prvky „definičních momentů“, umožňující zaměřit se na zkoumaný fenomén bez nutnosti v sobě zahrnovat pouhé historické vyprávění. Podrobněji – KINSELLA, Helen M. *The Image before the Weapon: A Critical History of the Distinction between Combatant and Civilian*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2011. ISBN 978-0801449031.

zřejmě nejradikálnějším teoretickým rámcem. Přesto je pouze rámcem a nikoli všeobjímající teorií, čímž se výrazně liší od dosavadního vývoje velkých debat mezinárodních vztahů. Jak jsme se pokusili teoreticky a konceptuálně vymezit ontologickou rovinu naší práce, hlavním těžištěm poststrukturálních přístupů je jejich důraz na diskurzivní podstatu mezinárodních vztahů. Proměnlivost diskurzu se jakožto klíčový koncept vymezuje vůči dosavadním pozitivistickým směrům a jejich nárokům na trvalé objektivní poznání. Postmodernisté vylučují intelektuální hegemonii a ani si ji sami nenárokují, neboť jakákoli podobná snaha by byla z jejich pohledu přinejmenším falešná či spíše zcela mylná. Východiskem proto může být jistá alternativa v uvažování a poznávání sociální reality a nikoli aplikování jediné mohutné teoretické koncepce, jež má za cíl pokrývat jednotlivé dimenze mezinárodní politiky. Postmoderní přístupy potvrzují svou specifičnost právě důrazem na studium diskurzu a textových pramenů. Jakákoli historická danost je z principu odmítána, a naopak je kladen důraz na diskontinuitní vývoj a jistou míru nahodilosti a náhodnosti historických jevů a událostí.

Diskurzivní přístupy představují výzvu dosavadním vědeckým směrům. Jak jsme zmiňovali v části zabývající se charakteristikou a přínosem studia diskurzu, v zájmu transparentnosti výzkumu je nutné připustit autorskou perspektivu a odmítnout falešné snahy po zcela nestranné objektivní interpretaci. I naše empirické zkoumání a závěry budou vždy jen střípkem naplňující nutnou perspektivu autora. Přestože se budeme maximálně nezaujatě zabývat fenoménem proměn diskurzu salafisticko-džihádistické tradice s důrazem na strategii Daesh, vždy budeme v jistém smyslu limitováni perspektivou Západu a jeho kulturním, institucionálním či politickým vlivem. S tím se pojí i práce s prameny a pozdější prezentace závěrů, která opět nemůže být unikátně objektivní. Jak poznamenává Yanow, „*veškeré znalosti jsou interpretací a interpretace je jediná metoda (poznání) vhodná pro sociální svět*“⁵⁵.

Použití genealogické metody umožňuje zkoumat odlišný diskurz v unikátní historické perspektivě. I Foucault vnímal genealogii jako ztělesnění odmítnutí konvenčních esencialistických představ, jež se v evropském a potažmo v západním kulturním okruhu objevily v době rozmachu osvícenské filozofie. Při zkoumání džihádistických diskurzivních praktik proto budeme v genealogickém duchu zkoumat

⁵⁵ YANOW, Dvora. Neither Rigorous Nor Objective? Interrogating Criteria for Knowledge Claims in Interpretive Science. YANOW, Dvora a Peregrine SCHWARTZ-SHEA. *Interpretation and Method: Empirical Research Methods and the Interpretive Turn*. 2nd revised edition. Armonk, NY: M.E. Sharpe, 2013, s. 97-119. ISBN 9780765635402.

diskontinuity, a zvláště potom se věnovat zapomenutým či marginalizovaným diskurzivním formacím stavicích se proti formě dominantní paměti. Epistemologickou snahou práce je odmítnout západní narativ generalizujícím způsobem odmítající Daesh jako pouhou fanatickou teroristickou organizaci, neboť takovým hodnotícím soudem nejsme schopni proniknout do jádra myšlení islamistických ideologů a jejich následovníků. Naopak genealogický přístup kritických dějin a kritického zkoumání historie nám umožní využívat nejrůznější prameny při tvorbě archivu od literárních děl, přes mediální výstupy, propagandistická díla až po zveřejněnou korespondenci či komunikaci představitelů Daesh. Tímto genealogickým zkoumáním můžeme sledovat vývoj diskurzivní strategie, a především pátrat po kořenech islámského fundamentalismu a odmítání západní kultury a identity.

Použití genealogické metody při výzkumu islámského fundamentalismu není zcela výjimečné a některé dosavadní vědecké příspěvky budou rovněž zmiňovány v empirické části. Z metodologického hlediska lze vyzdvihnout studii Weismanna Itzchaka, který se podrobně věnoval genealogii fundamentalismu v kontextu salafistického diskurzu 19. století.⁵⁶ I zde Itzchak respektuje námi dříve vymezenou genealogickou metodu a přínos studia diskurzu, kdy zkoumá diskurzivně-institucionální snahy normalizovat a disciplinovat populaci. Genealogii potom chápe, podobně jako v našem případě, jako formu poznání historie při formování a transformaci diskurzů. Foucault dle Itzchaka odstraňuje homogenní metanarativy a podporuje vymezování se vůči dominantní formě paměti.⁵⁷ Konkrétněji se s jeho závěry seznámíme v empirické části práce, nicméně na tomto místě lze upozornit na určité akademické zkušenosti s aplikováním genealogické metody jako formy historického poznání pro výzkum salafistického diskurzu v tomto případě v geografickém prostoru Iráku 19. století.

Naše práce bude vycházet z postmoderního rámce kritických teorií s důrazem na studium diskurzu a jeho proměn. Využití genealogické metody potom umožní zaměřit se na marginalizované diskurzy narušující homogenitu velkých narativů. Jak jsme již definovali výše, při tvorbě archivu budeme vycházet z nejrůznějších empirických pramenů, které formovaly salafisticko-džihádistický diskurz zejména vůči Západu. Empirickým vodítkem může být Itzchakova práce, jež je zaměřena primárně na vývoj

⁵⁶ WEISMANN, Itzchak. Genealogies of Fundamentalism: Salafi Discourse in Nineteenth-Century Baghdad. *British Journal of Middle Eastern Studies* [online]. 2009, 36(2), 267-280 [cit. 2021-6-8]. ISSN 1353-0194. Dostupné z: doi:10.1080/13530190903007301

⁵⁷ Tamtéž, str. 270.

salafistického diskurzu v Iráku, nicméně dobře ukazuje evoluční proměny salafismu a politizaci islámu. Podobným způsobem se pokusíme stopovat diskurzivní strategie a mocenské vztahy, které tyto strategie produkují a legitimizují.

Jak bude později naznačeno, tématu ideologických doktrín používaných Daesh a konkrétně potom konstrukcí Západu v jeho propagandě se věnovalo již nemálo autorů i akademických studií. Naším cílem není pouze interpretovat již existující odborné příspěvky a publikace, nýbrž pokusit se kritickým pohledem přispět k porozumění vývoje protizápadního diskurzu v islámském fundamentalismu. Ten je sice v podobě propagandy Daesh mimořádně zřetelný, ale jeho kořeny lze hledat mnohem hlouběji v historii salafismu a džihádismu. Genealogická metoda a studium relevantních pramenů vytvářejících daný diskurz nám může pomoci pochopit alespoň některé příčiny této deklarované nenávisti vůči Západu a jeho obyvatelům. Přestože nemá naše práce ambici stát se hegemonickým intelektuálním výstupem, ale spíše kritickým příspěvkem obohacující stávající akademickou produkci, jeví se využití genealogických postupů a studium diskurzu, jak ho naznačil Foucault ve svých textech, jako relevantní metodologický nástroj legitimizující kritické postmoderní přístupy ve výzkumu mezinárodních vztahů.

3 Ideologická podstata Daesh

Opulentní vyhlášení Daesh v červnu 2014 ve velké mešitě v Mosulu mělo zásadní symbolický význam v tom smyslu, jak se radikální islámský fundamentalismus opět výrazným způsobem přihlásil o pozornost světové veřejnosti. Ačkoli se tato islamistická teroristická organizace formovala mnohem dříve, oznámení formálního vzniku islámského chalífátu se pokoušelo dosavadního nestátního aktéra legitimizovat na úroveň ostatních členů světového společenství. Daesh se od počátku prezentoval jako mimořádně násilný nestátní aktér, který svou brutalitou a precizní propagandou získával větší a větší mediální prostor. Kromě konstantního a pečlivě prezentovaného násilí se Daesh stává i výrazným nositelem ideologického rámce, jenž bude i hlavním předmětem zkoumání v empirické části naší práce.

Jak bylo již naznačeno v samotném úvodu, smyslem a hlavním posláním tohoto textu není prostá deskripce, ač mimořádně zajímavého, fenoménu Daesh. Těmto zevrubným deskripcím se věnovalo nemálo jiných autorů s podstatně štedřejší prostorovou dotací, než jsou možnosti jediné diplomové práce.⁵⁸ Naším cílem je proto sledovat konkrétní dílčí úkazy, které jsou s Daesh neodmyslitelně spojené. Chceme-li pochopit alespoň částečně motivaci jednotlivých členů k mnohdy nebývale brutálnímu chování, je třeba pátrat po příčinách této deklarované nenávisti Daesh vůči svým domnělým či skutečným oponentům a nepřátelům.

Smyslem a hlavním cílem následujících kapitol bude samotná empirická práce, kdy se budeme pokoušet dříve představené post-strukturální teoretické rámce prakticky využít při posuzování role nenávisti v ideologických východiscích, jimiž se Daesh pokouší legitimizovat vlastní existenci zejména vůči širší islámské společnosti. Nebude tedy naším cílem popsat komplexní ideologii Daesh ve své celistvosti, neboť to bylo předmětem již značného počtu jiných odborných příspěvků (a částečně se na ně budeme v

⁵⁸ Nemá smysl na tomto úvodním místě empirické části pouze taxativně vyjmenovávat souhrn prací jednotlivých autorů, neboť se na některé odborné texty zabývající se problematikou Daesh budeme v průběhu následující kapitoly rovněž odkazovat. Na druhou stranu je vhodné alespoň podtrhnout tvrzení o pokusech zmapování fenoménu Daesh v akademické literatuře.

Mezi nejcitovanější odborníky patří F. A. Gerges, jenž svou prací „ISIS. A History“ poskytl asi nejzevrubnější pohled na vznik a fungování Daesh v prvních letech jeho existence. Zejména v kontextu realit irácké politiky a důsledků amerického vpádu do země v roce 2003, v němž Gerges spatřuje hlavní příčinu vzestupu podobných radikálních hnutí, kdy zánik relativně stabilního Husajnova režimu poskytl prostor pro etablování nejrůznějších nestátních aktérů, z čeho ve svém důsledku nejviditelněji těžil právě Daesh.

Podrobněji pak – GERGES, Fawaz A. *Islámský stát: cesta k moci*. V Praze: Vyšehrad, 2017. Moderní dějiny (Vyšehrad). ISBN 978-80-7429-810-3.

našem textu rovněž odkazovat), ale důraz bude kladen na faktor nenávisti zejména vůči Západu, která je v ideologických rámcích Daesh mimořádně silně zastoupena.

Vzhledem k teoretickým konceptům, představeným v předcházející kapitole, bude empirická část naší práce především prací historickou. Pokud bychom se zabývali jen a pouze analýzou Daesh v současné podobě, výzkumný potenciál poststrukturálních metodologických nástrojů ve formě genealogické metody by zůstal nešťastně opomenut. Základní premisou, z níž budeme během následujících úvah vycházet, je skutečnost, že současná ideologická východiska, s nimiž Daesh pracuje, jsou hluboce zakořeněna v historii islámského politického myšlení, zvláště tedy v radikálních směrech islámského fundamentalismu jedné z tradiční právních škol. Po úvodním vymezení základních ideologických rámců, kterými se Daesh prezentuje, se budeme v duchu genealogické metody soustředit na historické zkoumání faktoru nepřátelství, či nenávisti a jejich historických proměn. Právě důkladná znalost historických východisek a pramenů může do jisté míry rovněž vysvětlit původ a motivace myšlenek současných nenávistných postojů radikálních islamistů vůči Západu a západní společnosti.

3.1 Obecné ideologické kontury

Zcela záměrně jsme se v úvodních odstavcích této kapitoly vyhýbali konkrétním pojmům popisujících ideologii Daesh v kontextu termínů radiálního islamismu. Než se budeme detailně zabývat historickým vývojem ideologických průsečíků, které jsou dnes více či méně patrné, je přinejmenším vhodné představit a charakterizovat základní termíny a koncepty s nimiž budeme v našem empirickém výzkumu pracovat. Podobně, jako jsme v předcházející kapitole charakterizovali jednotlivé aspekty poststrukturálních teoretických přístupů a konkrétní nástroje genealogické metody, je třeba vymezit současná ideologická ukotvení Daesh, abychom mohli následně pátrat po dílčích historických souvislostech, které tato ideologie v různých podobách dlouhodobě vykazuje.

Z podstaty této části kapitoly, která má za cíl být obecným úvodem, bude následující charakteristika Daesh spíše dílčím pokusem, jak tento fenomén blíže uchopit a specifikovat. Vzhledem k tomu, že se jednotlivými ideologickými aspekty, které se nám jeví být v rámci genealogické metody určující, budeme podrobněji zabývat v dalších částech našeho empirického výzkumu, bude se nyní jednat o základní terminologické a

konceptuální vymezení Daesh jako nositele specifického ideologického rámce. Nepůjde tak o taxativní vymezení všech ideologických aspektů, jež můžeme při bližším zkoumání Daesh pozorovat, ale spíše o naznačení základních východisek, z nichž ideologové Daesh při formulaci své doktríny čerpají. V pozdějších částech se budeme již podrobněji věnovat tomu, zda je nenávist tím klíčovým jevem, jenž ideologii Daesh do jisté míry determinuje, případně vůči komu je tato nenávist namířena.

Krátce poté, co se Daesh objevil na mezinárodní scéně, vyvstaly první spekulace o tom, jak moc je sepjatý s islámem a zda o něm lze hovořit jako o skutečném představiteli radikálního islámského fundamentalismu. Graeme Wood dokonce ve své provokativní stati z března 2015 nastiňoval základní ideologické rámce, které tehdy Daesh reprezentoval, když tvrdil, že je ve skutečnosti *velmi islámský a náboženství hlásané jeho nejhrolivějšími následovníky pochází z koherentních a poznaných interpretací islámu*⁵⁹. Wood zároveň kritizuje „*zaujatost západních autorů*“⁶⁰, kteří se podle něj pokouší vytěsnit přímou spojitost mezi ideologickým fungováním Daesh a základními principy islámu. Wood hovoří o *rozpačité politické korektnosti*⁶¹, pokud se někdo pokusí označit Daesh jako ve skutečnosti neislámský, popírající základní hodnoty a východiska tohoto náboženství. Ta byla ponejvíce patrná bezprostředně po vyhlášení Daesh v Mosulu, kdy americký prezident, Barack Obama, prohlásil, že „*Islámský stát není islámský, neboť tito extremisté nepraktikují islám a pouze ho překrucují*“⁶². Právě vůči tomuto narativu pokoušejícím se oddělit islám od Daesh jako celku se pokouší Wood ve své stati vymezit, přestože připouští, že nelze vnímat Daesh jako odkrytí skutečné podstaty islámu.

Wood svým článkem ovšem vyvolal prudkou akademickou odezvu v podobě série odborných příspěvků a statí, které se zabývají kauzálním vztahem islámu jakožto zdroje džihádistického násilí.⁶³ Západní představa silně sekularizované společnosti si odmítá

⁵⁹ Provokativní text, na nějž se ještě budeme v průběhu našeho pátrání odkazovat potom – WOOD, Graeme. *What ISIS really wants* [online]. Washington, D.C.: The Atlantic, March 2015 [cit. 2022-07-07]. Dostupné z: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2015/03/what-isis-really-wants/384980/>

⁶⁰ Tamtéž.

⁶¹ Tamtéž.

⁶² Volný překlad Obamových slov, které byly poté americkou veřejností výrazně kritizovány, zejména z republikánské části politického spektra. Pro kontext lze doplnit, že podobným způsobem hovořil i George Bush po útocích 11. 9. 2001, kdy nazýval islám náboženstvím míru a útoky proti nevinným obětem v americkém obchodním centru jako akty násilí neslučitelné s islámskou vírou.

Konkrétně potom - BLAKE, Aaron. *Obama says the Islamic State 'is not Islamic.'* *Americans disagree.* [online]. Washington, D.C.: The Washington Post, September 11, 2014 [cit. 2022-07-08]. Dostupné z: <https://www.washingtonpost.com/news/the-fix/wp/2014/09/11/obama-says-the-islamic-state-is-not-islamic-americans-are-inclined-to-disagree/>

⁶³ Pro příklad lze zmínit jen některé příspěvky týkající se vztahu islámu a násilí, případně islámu a existence Daesh samotné.

připustit kritickou roli náboženství v arabských religiózních kulturách. Debata pracuje v zásadě se dvěma opačnými hypotézami. Na jedné straně představuje Daesh skutečnou podstatu islámu, jeho násilné a kruté principy potvrzují přesvědčení, že je islám náboženstvím války a násilí. Opačná premisa naopak pracuje s tezí, že Daesh naprosto překrucuje i základní východiska islámského náboženství a násilnosti a další barbarské činy je třeba vysvětlit souhrou sociálních a politických okolností, které nemají přímou spojitost pouze s islámskou vírou. Syntetizující příspěvek Simona Cottee se pokouší nalézt jakousi střední cestu, kdy Daesh ve své činnosti částečně čerpá jak ze sekulárních zásad, tak rovněž využívá i dlouhodobě etablované teologické principy islámu.⁶⁴ Ve skutečnosti tak není možné zcela oddělit islám od džihádistického násilí, ale na druhou stranu praktikované násilnosti nejsou pouhým přímým produktem islámské teologie. Pro naše empirické poznávání ideologických principů Daesh spojené s faktorem nenávisti je proto třeba vycházet ze základní premisy klíčové role islámu, zvláště pak jeho dílčích fundamentalistických proudů.

Přijmeme-li hypotézu prokazující přímý vztah mezi ideologií Daesh a islámem obecně, je třeba se podrobněji zaměřit na konkrétní vymezení takového vztahu. Gerges se pokouší ideologii Daesh charakterizovat jako „*spojení saudského salafismu a radikálního egyptského islamismu s výraznými prvky identitárního pojetí politiky*“⁶⁵. Daesh je vnímán jako přímý genealogický produkt fundamentalistických proudů radikálního islamismu.

Mezi hlavní ideologické složky Daesh, jež výrazným způsobem determinují uvažování jeho hlavních ideologů, řadí Gerges především důraz na dualistický střet dobra se zlem, kdy je Daesh hrdinným reprezentantem jediné zjevené pravdy a boj proti nepřátelům je jedinou možnou cestou prosazení myšlenek onoho dobra. Kromě dualismu je kladen důraz na přísně hierarchizovanou společnost a respektování autorit, a to jak

GILSINAN, Kathy. *Could ISIS Exist Without Islam?* [online]. Washington, D.C.: The Atlantic, 3 July 2015n. 1. [cit. 2022-07-08]. Dostupné z: <https://www.theatlantic.com/international/archive/2015/07/isis-islam/397661/>

ALI, Ayaan Hirsi. *Islam Is a Religion of Violence* [online]. Washington, D.C.: Foreign Policy Magazine, 2015 [cit. 2022-07-08]. Dostupné z: <https://foreignpolicy.com/2015/11/09/islam-is-a-religion-of-violence-ayaan-hirsi-ali-debate-islamic-state/>

⁶⁴ Podrobněji – COTTEE, Simon. “What ISIS Really Wants” Revisited: Religion Matters in Jihadist Violence, but How?. *Studies in Conflict & Terrorism* [online]. Taylor & Francis Group, 2017, 40(6), 439-454 [cit. 2022-07-07]. ISSN 1521-0731 (Online). Dostupné z: doi:10.1080/1057610X.2016.1221258

⁶⁵ Volně interpretováno z – GERGES, Fawaz A. *Islámský stát: cesta k moci*, str. 38.

Jednotlivé aspekty výše uvedených termínů budou později podrobněji charakterizovány v rámci historického genealogického zkoumání ideologické doktríny Daesh, neboť se jedná o pojmy zasluhující si detailnější rozbor.

v podobě písemných pramenů tedy role Koránu a sunny, tak i nezpochybnitelnou roli hlavního chalífy.⁶⁶ Daesh tak svým praktickým fungováním naplňuje koncepty totalitní vlády, jak jej zkoumala Hannah Arendtová, když se soustředila na výzkum totalitarismu v politické filozofii.⁶⁷ Ačkoli Arendtová zkoumala sekulární politické režimy, islamismus jako ztělesnění vypjaté ideologie zpolitizovaného náboženství vykazuje velmi podobné rysy.⁶⁸ Totalitní ideologický fanatismus systematicky doplňuje dvě klíčové charakteristiky v podobě salafistického džihádismu podepřené wahhábistickou teologickou doktrínou, kterým se budeme podrobněji věnovat v rámci samotného genealogického zkoumání. Tento fanatismus vyžaduje neustálou mobilizaci posluchačů s cílem totálního vítězství proti nepříteli. Jakákoli pluralitní diskuze je nepřipustná a odchýlení se od prezentované interpretace znamená odsouzení k smrti.⁶⁹ Daesh vyžaduje absolutní, i vnitřní, loajalitu svých stoupenců, nikoli deklarativní následování v rámci neurčité amorfnní skupiny. Lidská individualita je potlačena ve prospěch kolektivních zájmů, kdy neexistuje hranice mezi soukromou a veřejnou sférou jednotlivce. Ve prospěch kolektivu je třeba vymýtit vše, co odporuje představě čisté muslimské společnosti.⁷⁰ Kombinace teroru a propagandy umožňuje režimu absolutní ovládnutí mysli a chování daných jednotlivců.

Totalitní ideologie zároveň akcentuje potřebu konstantního hledání reálných či domnělých nepřátel, což v kontextu genocidní anti-šítské propagandy akcentuje důraz na

⁶⁶ Kořeny tohoto myšlení se budeme zabývat při představení konkrétních teologických konceptů spjatých s radikálním fundamentalismem.

Tamtéž, str. 38.

⁶⁷ Nyní již zcela klasické práce zaměřila na výzkum fungování totalitní společnosti se zaměřením na analogické projevy nacismu a komunismu směrem k atomizaci společnosti a vykořenění sociálních vazeb mezi jednotlivci.

Konkrétně potom – ARENDT, Hannah. *Původ totalitarismu I-III*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2013. Knižovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-483-1.

⁶⁸ Stručný náčrt základních ideologických kontur, s nimiž budeme nadále pracovat, se pokouší vystihnout několik ideologických rovin. S konceptem totalitarismu pracuje ve své knize i B. Tibi, kde kromě jiného hledá paralely mezi tradičními sekulárními totalitními režimy, jak s nimi pracovala Arendtová a současnými islamistickými proudy.

Podrobněji poté – Islamism and Totalitarianism. TIBI, Bassam. *Islamism and Islam*. New Haven: Yale University Press., 2012, s. 201-224. ISBN 978-0300159981.

⁶⁹ Gerges mluví o důrazu na „selektivitu názorů“ s akcentem na binární vidění světa, kdy neexistuje „šedá názorová zóna“, ale pouze jediný názor. Ten odděluje skutečné věřící a odpadlíky. Podrobněji se této binární perspektivě budeme věnovat později, neboť velmi dobře naznačuje prvky nenávisti, jež se historicky proměňují.

Podobně také – GERGES, Fawaz A. *The World According to ISIS* [online]. Washington, D.C.: Foreign Policy Journal, 2016 [cit. 2022-06-29]. Dostupné z: https://www.foreignpolicyjournal.com/2016/03/18/the-world-according-to-isis/#_edn5

⁷⁰ Tibi konkrétně hovoří o „válce idejí“, kdy propaganda zkresluje skutečný stav věcí podpořená terorem režimu vůči vnitřní opozici.

Islamism and Totalitarianism. TIBI, Bassam. *Islamism and Islam*, str. 216.

čistou hypersunnitskou identitu. Paralela s totalitarismem Hannah Arendt s důrazem na antisemitské postoje sekulárních evropských diktatur tak není nijak zvlášť náhodná. Totalita Daesh se projevuje rovněž v odmítání stávajícího systému suverénních teritoriálních států v rámci mezinárodního společenství a naopak propaguje alternativní ideologii založenou na jednotné islámské identitě. Pochopitelně pod vedením Daesh.⁷¹

Nepřátelství a nenávisť vůči svým oponentům, které Daesh permanentně vykazuje, je dobře patrné při vymezování se vůči sekulární modernitě. Režim je mimořádně reaktivní vůči komukoli, jež není zahrnut ve vnitřní náboženské skupině. V tomto případě je celkem lhostejné, zda se jedná o vyznavače zcela jiného náboženství, nebo naopak souvěrce, který ovšem není považován za pravého věřícího. Důraz na vlastní exkluzivitu je příznačný obecně charakteristice náboženského fundamentalismu, jehož je Daesh zcela typickým příkladem.⁷² Univerzalistická verze chalífátu, v němž budou žít pouze skuteční muslimové, potom koresponduje s posílením výchozích fundamentalistických principů. Jak bude později analyzováno, vytvoření a role chalífátu má za cíl popřít principy současného uspořádání mezinárodního společenství, které, jak je zmíněno výše, neodpovídá představě budování jednotné muslimské identity.

Muslimská identita je přitom fenoménem, které ideologické kontury Daesh velmi dobře charakterizuje zvláště v kombinaci s vypjatou proti-šíitskou rétorikou. Náboženská ideologie umožňuje artikulovat politiku partikulárních identit a víc než co jiného ukazuje na výsledek sektářské politiky arabské společnosti. Při hlubším studiu vnitřního vývoje islámské společnosti lze hovořit o krizi vlastní muslimské identity, jež se transformuje v souboj jednotlivých subjektivit.⁷³ Taková perspektiva ovšem opomíjí přesah vůči vnějšímu nepříteli, potažmo Západu, a tím pádem nekoresponduje s jádrem našeho

⁷¹ GERGES, Fawaz A. *The World According to ISIS*

⁷² R. Ysseldyk ve své studii religiosity upozorňuje, že znaky, které jsme využili pro všeobecnou charakteristiku ideologie Daesh jsou využitelné obecně v rámci studia kořenů a principů náboženského fundamentalismu. Podobně jako Gerges pracuje s prvky jako „dualismus, autorita (svatých textů, nebo vůdce), selektivita či eschatologické myšlení a víra v konečnou Boží vůli“. Tyto znaky jsou považovány za kruciální determinanty náboženského fundamentalismu, jež vhodně doplňuje právě „reaktivita“ vůči sekulárnímu světu.

Podrobněji pak – YSSELDYK, Renate, Kimberly MATHESON a Hymie ANISMAN. Religiosity as Identity: Toward an Understanding of Religion From a Social Identity Perspective. *Personality and Social Psychology Review* [online]. 2010, 14(1), 60-71 [cit. 2022-06-29]. ISSN 1088-8683. Dostupné z: doi:10.1177/1088868309349693

⁷³ Analýza vnitřního vývoje islámské společnosti s důrazem na budování muslimské identity je z logiky věci zcela mimo možnosti naší práce. Pro všeobecný kontext základních kontur Daesh je ovšem vhodné zmínit i tyto aspekty, které, přestože se jim z metodologicky opodstatněných důvodů vyhneme, doplňují ideologii Daesh i o potřebný vnitřní rozměr.

Pro podrobnější pohled lze uvést – BENSLAMA, Fethi. *La Guerre des subjectivités en Islam*. Lignes: Les Éditions Lignes, 2014. ISBN 978-2-35526-128-2.

výzkumu. Pro kontext je ovšem vhodné uvést i tuto dílčí charakteristiku ideologie Daesh. Je třeba mít na paměti, že ideologická východiska, z nichž Daesh čerpá a dále je modifikuje, lze analyzovat z rozličných směrů, kdy jedním z nich může být i důraz na vnitřní vývoj arabské společnosti a muslimské identity samotné. V našem případě se ovšem budeme soustředit primárně na prvky nenávisti, které jsou v současnosti artikulovány fanatickým nepřátelstvím vůči západní společnosti.

3.2 Role salafistického džihádismu

Při podrobnějším zkoumání teologických východisek ideologie Daesh se setkáváme s pojmem, jenž se nejvíce pokouší propojit praktickou politickou ideologii s ideály náboženského fundamentalismu. Mluvíme o „salafistickém džihádismu“. Samotné sousloví se v obecném diskurzu objevuje poměrně pozdě. Autorství pojmu je připisováno bývalému saúdskoarabskému prominentnímu novináři Džámalu Chášukdzímu, zavražděnému v prostorách ambasády v Istanbulu v říjnu 2018 poté, co upadl v nemilost saúdského režimu. V době kdy byl Chášukdzí poradcem královské rodiny, pozorně jako reportér regionálních novin sledoval sovětskou invazi do Afghánistánu v 80. letech 20. století.⁷⁴ Měl rovněž příležitost několikrát vést rozhovory s Usámou bin Ládinem a důkladně pozorovat vývoj povstaleckých hnutí v 80. a 90. letech. Při této činnosti se rovněž seznámil s palestinským duchovním, Abu Qatadou, který v tehdejší době vnímán jako duchovní vůdce Al-Kajdy v Evropě.⁷⁵ Kromě Qatady se Chášukdzí setkal i s Abu Musabem al-Suri, syrským teoretikem džihádu a členem úzké vnitřní rady Al-Kajdy.⁷⁶ Při debatách s těmito dvěma islamisty Chášukdzí pozoroval, že jsou jejich postoje mnohem radikálnější, než názory, které v té době prezentoval Usáma bin Ladin. Al-Kajda v reakci na sovětskou invazi do Afghánistánu byla primárně

⁷⁴ Není třeba zde více zmiňovat Chášukdzího životní osudy, uvádíme tak jen pro nezbytný kontext.

Podrobněji například – *Jamal Khashoggi: Who is murdered Saudi Journalist?* [online]. London: BBC, 2018 [cit. 2022-07-10]. Dostupné z: <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-45789369>

⁷⁵ Abu Qatada během svého života působil v několika evropských zemích, kdy ve Španělsku pomáhal založit teroristickou buňku, jež sehrála svou roli při plánování útoku 11. září 2001.

⁷⁶ Ačkoli organizace Al-Kajda není stěžejním empirickým objektem pro naší práci, i v pozdějších empirických částech se s touto organizací budeme potkávat, vzhledem k úzkým ideologickým podobnostem v teologické rovině vymezování se vůči Západu. Přestože v mnoha směrech, zejména strategicko-taktických krocích se od sebe Al-Kajda a Daesh podstatným způsobem odlišují.

Genezi vývoje Al-Kajdy a myšlením jejích hlavních protagonistů a ideologů se věnoval např.: WRIGHT, Lawrence. *The Master Plan: For the new theorists of jihad, Al Qaeda is just the beginning.* [online]. New York: The New Yorker, 2006 [cit. 2022-07-01]. Dostupné z: <https://www.newyorker.com/magazine/2006/09/11/the-master-plan>

antikomunistickou organizací, ovšem vize Abu Qatady a Al-Suriho mířily mnohem dále. Právě v reakci na relativní umírněnost bin Ladina začal Chášukdzí oba ideology nazývat „salafistickými džihádisty“.⁷⁷ Tato stručná historická odbočka jen ilustruje, že samotné sousloví „salafistický džihádismus“ mělo za cíl vymezit z radikálního jádra tehdejší Al-Kajdy ještě radikálnější směr. Kořeny obou pojmů jsou ovšem mnohem hlubší bez vazby na ideologické pilíře působení Al-Kajdy v Afghánistánu.

Salafistický džihádismus ve své podstatě spojuje dva oddělené pojmy „salafismus“ a „džihád“. Jejich prostým spojením můžeme vyvozovat, že prosazení salafismu lze efektivně docílit násilnou cestou džihádu. Tato práce není výkladovým slovníkem, aby se snažila vyčerpávajícím způsobem charakterizovat oba pojmy, na druhou stranu je nezbytné vymezit základní východiska, jež jsou pro salafistický džihádismus typická. V pozdějším genealogickém zkoumání se budeme již podrobněji zabývat historickým vývojem těchto radikálních směrů, které ve větší či menší míře artikulovaly vymezování se či přímou nenávisť k Západu.

Jak jsme již zmiňovali v úvodu naší práce, pro skutečné pochopení jednotlivých konceptů se budeme často opírat o arabské termíny a teologické základy islámské víry, které jsou pro pozdější genealogické zkoumání nezbytné. Salafistický džihádismus je tak prvním teologickým termínem, který je třeba odpovědným způsobem analyzovat, abychom se na něj mohli odkazovat v dalším průběhu.

Samotný salafistický džihádismus je spíše metodologickým konceptem využitelný k násilnému prosazení myšlenek salafismu. A to je směr, který má v islámském fundamentalismu mimořádně dlouhou tradici sahající až k počátku evropského kolonialismu v arabském světě. Historickým epizodám se budeme věnovat později v kontextu konkrétního genealogického zkoumání, nicméně i základní charakteristika konceptu salafismu zřetelně naznačuje jistou úroveň vymezování se a nepřátelství vůči západním hodnotám a systému řízení společnosti.

Salafismus vzniká původně jako teologické hnutí a v nejširším smyslu slova se jedná o označení celé řady reformních směrů v sunnitském islámu, které mají jedno společné. Nutnost očistění islámské víry od pozdějších myšlenkových nánosů a návrat k samým kořenům islámu, k ideálnímu uspořádání prvotní muslimské obce.⁷⁸ Pojem

⁷⁷ Tamtéž.

⁷⁸ Je obecně vhodné upozornit na fakt, že „salafismus“ samotný ještě nemusí mít nic společného s teroristickým chováním militantních a extremistických náboženských organizací. Jak bude zřetelnější v pozdějších kapitolách věnující se historickému vývoji jednotlivých konceptů, salafitský islám je obecně jedním z progresivních myšlenkových proudů sunnitského islámu a jeho samotná existence ještě nemusí

salafismus je odvozen od arabského termínu „*as-salaf al-salih*“, což lze v českém prostředí přeložit jako „ctihodní předci“. Právě generace těchto ctihodných předků a tehdejší politické uspořádání odpovídalo islámskému ideálu salafismu.⁷⁹ Reálně se jedná o prvotní muslimskou obec v době života proroka Muhammada a třech generací jeho následovníků, prvních chalífů. Časově můžeme tuto ideální obec zařadit do druhé poloviny 7. století, kdy islámská říše historicky a objektivně prosperovala a začínala expandovat k indickým hranicím na východě až po Pyrenejský poloostrov na západní straně od své arabské domoviny.

Díličí momenty z historie salafitského myšlení pro nás budou zajímavé i v kontextu genealogické exkurze, nicméně pro základní porozumění je nezbytné zdůraznit, že salafismus dbá o čistotu islámské víry a to jak vůči vlivům západní modernity, která pro nás bude podstatná a formovala se historicky později, tak i vůči vlastním deviacím v islámu samotném, což je období teologických disputací v dlouhé historii salafistického myšlení.⁸⁰

Pokud Gerges hovoří o „saúdskému salafismu“ jako o jedním z klíčových ideologických aspektů ideologie Daesh, má v jádru na mysli právě tato základní východiska, která se s myšlenkami salafismu protínají v odmítání vnějších vlivů, které jsou pro islám škodlivé a jejich účinky vedou k úpadku muslimské společnosti a ztrátě dřívějšího mocenského postavení.

Na druhou stranu je vhodné salafismus vnímat spíše jako teologickou doktrínu a souhrnné označení reformních směrů, neboť v současné době je salafistický džihádismus, který jsme vzpomínali výše, mnohem přesnějším označením. Jeho historické kořeny lze spatřovat nejen v debatách několika klíčových ideologů Al-Kajdy, ale rovněž v době občanské války v Alžírsku v průběhu 90. let, případně po americké invazi do Iráku v roce 2003. Salafistický džihádismus tak podstatně zřetelněji, než to činí salafismus, pracuje s nepřátelstvím vůči Západu jako s hlavní doktrinální složkou, byť není pojmově takto explicitní.

nutně implikovat vznik a etablování teroristických struktur typu Daesh. Pokud bychom se zabývali pouze salafismem v kontextu teologicko-filozofické debaty, blížili bychom se tematicky spíše na pole islamologie a arabistiky bez potřebného přesahu do reálií mezinárodních vztahů.

Pro toto studium lze doporučit jazykově i obsahově vysoce odbornou publikaci – ŤUPEK, Pavel. *Salafitský islám*. Praha: Academia, 2015. Orient (Academia). ISBN 978-80-200-2487-9.

⁷⁹ Podrobněji také – ANTUNEZ MORENO, Juan Carlos. Salafism: From a Religious Movement to a Political Force. *Revista de Estudios en Seguridad Internacional* [online]. 2017, 3(1), 11-41 [cit. 2022-07-10]. ISSN 24446157. Dostupné z: doi:10.18847/1.5.2

⁸⁰ Tamtéž.

Shiraz Maher se pokusil co nejkompaktněji popsat principy a složky, na nichž salafistický džihádismus stojí.⁸¹ Jeho příspěvek je pro nás užitečný i proto, neboť pracuje s pojmy islámské teologie a jurisprudence, které budeme využívat i pro naše vlastní zkoumání. Podstata salafistického džihádismu tak podle Mahera stojí na pěti základních principech, které odráží dlouhodobý vývoj salafistického myšlení a společně vytváří poměrně konzistentní náboženskou ideologii.⁸²

Prvním a základním pojmem je pochopitelně pojem „*džihád*“ ve smyslu útočného džihádu a násilného šíření salafistických myšlenek. Nutno podotknout, že Maher pracuje s poměrně úzkým vymezením tohoto fenoménu ve smyslu útočné války proti vnějšímu nepříteli. Džihád ale, jak asi nepřekvapí, představuje mnohem komplexnější problematiku. Samotný trojkonsonantní kořen, *dž-h-d*, souvisí v arabštině s pojmy jako snaha, píle či úsilí. Při studiu islámské věrouky lze dokonce rozlišovat mezi několika různými druhy džihádu. Nejposvátnější formou džihádu je dle islámské tradice zaznamenané v Koránu a sunně velká džihád, tzv. *džihád srdcem*, který se týká neustálého prohlubování osobní zbožnosti, vyzývá k přemáhání hříchu a prohlubuje nalézání Boha u každého věřícího. Teprve další, malé formy džihádu, v sobě kromě jiného zahrnují i *džihád mečem*, který představuje násilnou formu šíření víry, ale stejně tak obranu proti vnějšímu nepříteli.⁸³

Druhým pilířem je pojem „*takfír*“, který úzce souvisí s naším pozdějším genealogickým zkoumáním zejména v kontextu historicky nepřátelských tendencí zakořeněných v tradici hanbalovské právní školy.⁸⁴ Takfír, jakožto pojem islámské právní vědy (*fiqh*), umožňuje přímé označení konkrétní osoby za nevěřící a tím de facto delegitimizuje její názory a postoje.⁸⁵ Přímým důsledkem označení takfír může být

⁸¹ Konkrétně pak – MAHER, Shiraz. *Salafī-Jihadism.: The History of an Idea*. London: Hurst & Company, 2016. ISBN 9781849046299.

⁸² Tamtéž. Konkrétním ideologickým aspektům se kniha věnuje v jednotlivých kapitolách. Pro přehlednost proto citujeme kompletní studii, přičemž dílčí poznatky vycházejí z publikace jako celku.

⁸³ Vzhledem k zaměření naší práce nemáme dostatek prostoru na plnou charakteristiku nesmírně zajímavého a dlužné dodat ve veřejných debatách překrucovaného významu pojmu džihád. Zde se můžeme alespoň opřít a čtenářům doporučit mimořádně kvalitní studii českého arabisty Miloše Mendela, který se ve své monografii „Džihád, islámská koncepce šíření víry“ zabývá nejen historickým vývojem a teologickými základy džihádu, ale rovněž duchovním významem a složitými možnostmi jeho pochopení. Podrobněji potom – MENDEL, Miloš. *Džihád: islámské koncepce šíření víry*. Vyd. 2., rozš. V Brně: Atlantis, 2010. ISBN 978-80-7108-316-0.

⁸⁴ MAHER, Shiraz. *Salafī-Jihadism.: The History of an Idea*, str. 71-75.

⁸⁵ Problematika takfíru je, podobně jako první termín džihád, fenoménem mimořádné důležitosti v islámské právní vědě a nutno dodat, že i zájmu jednotlivých autorů. Samotné vysvětlení takfíru a principu jeho užívání by vystačilo na několik rozsáhlých odborných prací.

Příkladně lze odkázat na – TIMANI, Hussam S. *Takfīr in Islamic Thought*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2017. ISBN 978-0-7391-9425-6.

exkomunikace z islámské obce (*ummy*) a tedy vyloučení z kolektivu skutečných (pravých) věřících. Fenomén takfír je mimořádně užívaným pojmem mezi ideology Daesh, neboť umožňuje odsoudit jednotlivce i celé skupiny z kolektivu muslimských věřících a využívá boje proti odpadlíkům při posílení mobilizace vlastních podporovatelů.

Třetí pilíř reprezentuje složitější koncept “*al-walá’wa-l-bará*“, což je princip dodnes široce užívaný v soudobém wahhábismu a saúdské politické doktríně, již se v této kapitole ještě krátce dotkneme. Princip *al-walá’wa-l-bará*, v možném českém překladu jako *věrnost a odvracení se (odtažení se)* klade důraz na vzájemnou blízkost mezi muslimy a podporuje přátelství mezi věřícími jedné globální muslimské ummy.⁸⁶ Na druhé straně tato vzájemná muslimská blízkost vyniká odstupem, odtažitostí případně vyloženým nepřátelstvím vůči nevěřícím a osobám, které do muslimské ummy nespadají. Princip vychází z několika útržků koránských veršů, kdy jsou věřící (muslimové) odrazováni od toho, aby se příliš přátelili s nevěřícími (Korán má nejčastěji na mysli židy a křesťany) na úkor skutečných přátel, přirozeně muslimů.⁸⁷ *Al-walá’wa-l-bará* podporuje a zřetelně akcentuje muslimskou výlučnost a exkluzivitu náboženské skupiny, která ovšem, aby mohla platit, vyžaduje vytváření poměrně rigidních hranic mezi muslimy a nevěřícími.

Čtvrtým principem je pojem „*tawhíd*“, který se týká víry v jediného Boha, respektive nauky o Boží jedinství, nedělitelnosti a nezastupitelnosti.⁸⁸ Teologický koncept, s nímž se ještě podrobněji setkáme, je jedním ze základních principů islámské víry. Hlavním prvkem *tawhídu* je striktní monoteismus. Tím se islám zásadním způsobem odlišuje např. od křesťanství a jeho víry ve Svatou trojici, kterou islám touto optikou zcela zavrhuje, neboť odporuje nedělitelnosti Boha. *Tawhíd* je také zmíněn hned v první větě

⁸⁶ MAHER, Shiraz. *Salafi-Jihadism.: The History of an Idea*, str. 111-119.

Stručné zhodnocení významu tohoto konceptu, jenž ve svém jádru skrývá principy nepřátelství vůči cizímu a je tak jedním z klíčových nosných prvků salafistického džihádismu, lze nalézt rovněž – BIN ALI, Mohamed. *Forging Muslim and Non-Muslim Relationship: Contesting the Doctrine of Al-Wala’ wal Bara’* [online]. Singapore: S. Rajaratnam School of International Studies, 2015 [cit. 2022-07-11]. Dostupné z: <https://www.rsis.edu.sg/rsis-publication/srp/co15251-forging-muslim-and-non-muslim-relationship-contesting-the-doctrine-of-al-wala-wal-bara/#.Ysx8RHZBxPZ>

⁸⁷ Koránských veršů s podobnou tematikou bychom objevili při pozornějším hledání několik. Náš ilustrativní příklad se opírá např. o verš 3:27/28 v Hrbkové překladu Koránu.

Konkrétně – *Korán*. [Praha]: Československý spisovatel, 2012. ISBN 978-80-7459-080-1.

⁸⁸ MAHER, Shiraz. *Salafi-Jihadism.: The History of an Idea*, str. 145-157.

šahády, základnímu vyznání víry, kde se praví, že „není božstev kromě Boha“. Právě Boha jediného a nedělitelného.⁸⁹

Posledním, pátým pilířem charakterizující salafistický džihádismus je, pro naše další úvahy zcela zásadní, koncept „*hákimija*“⁹⁰. V arabštině termín znamená vláda, či ideál vládnoucího zřízení muslimské obce v podobě nejvyšší právní autority. Při podrobnějším zkoumání koránské tradice je *hákimija* vnímána rovněž jako nezpochybnitelná boží suverenita a definuje islámské státoprávní uspořádání. Termín je úzce provázán s koncepcí politického islámu, kterou ve své celistvosti představil jeden z klíčových ideologů islámského fundamentalismu, Sajjid Qutb.⁹¹ Jeho myšlenkové konstrukce budou předmětem našeho genealogického zkoumání v pozdějších kapitolách, nicméně je to právě koncept ideálu boží vlády, který salafisté spatřují v politickém zřízení první muslimské obce proroka Muhammada v medínské oáze po hidžře roku 622.⁹²

Těchto pět základních principů vyčerpávajícím způsobem definuje salafistických džihádismus v kontextu teologického vývoje islámského myšlení. Právě v intencích výše naznačených termínů Daesh legitimizuje svou existenci. První tři uvedené pilíře již na první pohled souvisí především s ochranou víry a bojem s vnějším (v případě sektářské politiky i vnitřním) nepřítelem. Je zřejmé, že zde bude instrumentalizace nenávisti a nepřátelství nejpatrnější. Další dva principy kladou důraz spíše na správu věcí veřejných v muslimské obci, ačkoli poslední pilíř charakterizující islámskou vládu vykazuje

⁸⁹ Vzhledem k vysoce specifickému zaměření naší práce není možné se detailně zabývat konkrétními principy islámské víry, vysvětlovat jejich pět základních principů, či smysl šahády. Autor předem prosí o pochopení, neboť dopředu počítá s jistou čtenářskou znalostí podobných konceptů a základních východisek.

Pro podrobnější vhléd do základní problematiky islámu lze čerpat z díla nestora české arabistiky a islamologie, konkrétně – KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Šesté, opravené vydání. Praha: Vyšehrad, 2015. ISBN 978-807-4295-980.

⁹⁰ Zde opětovně narážíme na již v úvodu několikrát zmiňované úskalí každého textu, který pracuje s arabskými náboženskými termíny, respektive s jejich transkripcemi do evropských jazyků, češtinu nevyjímaje. Jak u jiných termínů se pokoušíme držet zavedeného standardu, jak je termín běžně překládán.

Podobně jako u předchozích konceptů bychom i zde mohli podrobně rozpracovat jednotlivé aspekty.

⁹¹ Pro úplnost je třeba dodat, že je princip absolutní božské suverenity některými autory zpochybňován a *hákimija* v Qutbově myšlenkové tradici má blíže k omezené suverenitě a neúplné formě autority.

Např. FARADJ, Housseine. Qutb's hakimiyah through the lens of Arendtian authority. *Middle Eastern Studies* [online]. 2021, 57(2), 372-390 [cit. 2022-07-11]. ISSN 0026-3206. Dostupné z: doi:10.1080/00263206.2020.1865321

⁹² Stejně jako předchozí koncepty bychom i zde mohli velmi podrobně zkoumat principy fungování *hakimije*, zejména pak v kontextu vztahu mezi zdrojem právní autority a její výkonnou administrativou. S ohledem na reálný výkon islámské vlády *hákimija* implikuje rozdíl mezi obecnou šaría'ou a právní jurisprudencí, *fiqhem*. *Hákimija* ve své podstatě sjednocuje výkon náboženské praxe a politické správy obce.

Této debaty se ještě okrajově dotkneme později, nicméně podrobněji lze čerpat např. – KHATAB, Sayed. *Hakimiyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb*. *Middle Eastern Studies* [online]. 2010, 38(3), 145-170 [cit. 2022-07-11]. ISSN 0026-3206. Dostupné z: doi:10.1080/714004475.

v Qutbově pojetí podobné tendence, když akcentuje její výjimečnost oproti neislámským alternativám.

Z naší stručné charakteristiky salafistického džihádismu je patrné, že více než pouhá náboženská doktrína je tento radikální směr spíše skutečnou politickou ideologií, která směřuje teologické principy a faktory státoprávního uspořádání akcentující muslimskou exkluzivitu a nutnost vymezovat se vůči vnějším vlivům. Salafistický džihádismus jakožto násilná forma prosazování salafistických myšlenek klade v první řadě důraz na čistotu víry a ideál islámské společnosti spatřuje v 7. století uprostřed arabské pouště. Salafismus v podobě náboženské a později politické ideologie představuje ránou fází skutečného islámského fundamentalismu, který ve své podstatě čerpá právě z doktrínálních východisek salafistického myšlení.⁹³ V rámci historizujícího genealogického zkoumání budeme podrobněji sledovat tento vývoj vymezování se vůči Západu a propracování odmítání západní modernity.

Ještě než se budeme podrobněji zabývat historickým vývojem nepřátelských tendencí radikálních islamistů a ideologů směřující vůči Západu, je třeba alespoň ve stručnosti zmínit druhý fenomén, který komplementárně doplňuje a rozvíjí naše předchozí poznání týkající se salafistického džihádismu. Jedná se o doktrínu, která přímo vychází z podstaty salafistického myšlení, nicméně její význam a relevance v ideologii Daesh vyžaduje i naši potřebnou pozornost. Konkretizace salafistické doktríny, wahhábismus.

3.3 Wahhábismus – doplnění ideologického rámce

Sloužila-li předchozí část k představení základních konceptů salafistického džihádismu, pro naše další úvahy je třeba se ještě podrobněji zastavit u několika dalších momentů, jež budou rozšiřovat dosavadní poznání. Právě díky nim bude možné efektivněji analyzovat faktory nepřátelství vůči vnějšimu nepříteli, potažmo Západu, neboť ty z logiky naší hypotézy vycházejí z dlouhodobých historicky zakořeněných myšlenek v islámské teologii.

Wahhábismus nepředstavuje novou ideologickou rovinu zcela odtrženou od salafistických rámců, ba naopak rozšiřuje a zpřesňuje doposud vymezené koncepty. Již

⁹³ Podobně také – WEISMANN, Itzhak. Genealogies of Fundamentalism: Salafi Discourse in Nineteenth-Century Baghdad. *British Journal of Middle Eastern Studies* [online]. 2009, 36(2), 267-280 [cit. 2022-07-12]. ISSN 1353-0194. Dostupné z: doi:10.1080/13530190903007301

svou historickou podstatou se jedná o pokus prakticky uplatit salafistické myšlenky a přetavit je v reálné státoprávní uspořádání. S tím souvisí několik momentů, které propojují obecnou ideologii Daesh právě s wahhábistickou doktrínou, kterou můžeme vnímat jako komplementární rozšíření výše představených salafistických východisek.

Puritánská ideologie wahhábismu je od svého počátku neodmyslitelně spjata se samým centrem islámské víry, dnešním královstvím Saúdské Arábie. Ztělesňuje praktikované principy salafistického myšlení vzešlé z arabské pouště. Na rozdíl od salafismu, který v sobě zahrnuje rozličné teologické proudy, jsou kořeny wahhábismu podstatně unifikovanější. Již samotný pojem je odvozen od hlavního autora a myslitele, který jeho základy definoval. Nebýt unikátního historického spojení, mohl být Muhammad bin Abd al Wahhab (1703-1792) dalším z řady sunnitských radikálních teologů hanbalovské⁹⁴ právní školy, který by v duchu salafismu marně volal po nutnosti čistoty víry a kázal by proti nešvarům své doby.

Prosazení jeho myšlenek však přineslo možnost uplatnit dosud spíše teoretické koncepty v praxi reálného vládnutí. Taková možnost se objevila v podobě protnutí idejí Abd al Wahhaba s beduínským kmenem Saúdu v oáze Daríja v samém srdci Naždu v centrální části Saúdské Arábie. Když roku 1744 Abd al Wahhab složil přísahu věrnosti *krev za krev, záhuba za záhubu*“ Ibn Saúdovi, tehdejšímu čelnému představiteli kočovných beduínů, mohla se radikální ideologie dočkat skutečného uplatnění v praxi a především spojila teologická východiska s principy praktického vládnutí.⁹⁵ Wahhábismus se tak stává prvním zcela konkrétním směrem salafistického myšlení, jemuž se svým ideologickým záběrem podařilo formovat základní aspekty prvního saúdského státu.⁹⁶ Pro saúdské království dodnes zůstává klíčovým legitimizačním nástrojem a poskytuje solidní oporu vládnoucí rodině a politickému establishmentu.

Wahhábismus představuje ryzí podobu islámského fundamentalismu v kontextu salafistického vývoje. Podobně jako jsme výše představovali principy salafismu

⁹⁴ Hanbalovský právní směr je jedním ze čtyř sunnitských madhabů, které dohromady tvoří základní rámec fiqhu (islámské právní vědy). Jak budeme ještě zmiňovat později, hanbalovský madhab v duchu svého zakladatele, Ahmada Ibn Hanbala, představuje nejpřísnější stroze fundamentalistický směr s celou řadou právních i teologických konsekvencí.

Pro základní přehled k islámským madhabům např. KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*, str. 119-123.

⁹⁵ Podobně také – ŤUPEK, Pavel. *Salafitský islám*, str. 93.

⁹⁶ Pro úplnost jen doplníme, že saúdské státy byly v historickém vývoji celkem tři, přičemž vznik současného království Saúdské Arábie, kterou lze považovat za výkladní skříň wahhábismu, se datuje do roku 1932. A to i přesto, že historicky byl hanbalovský madhab, jehož je wahhábismus přímým nástupcem rozšířen v oblasti Blízkého východu mnohem více, od Egypta až po současno oblast Iráku.

KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*, str. 120.

s důrazem na čistotu víry v duchu ctihodných předků, wahnábismus tento přístup nadále rozvíjí. Návrat k bájnému ideálu čisté víry lze wahnábistickou optikou dosáhnout striktním odmítáním veškerých inovací (*bid'a*), které islám poškozují. Základním principem zůstává přísný tawhíd, který nesmí být ničím narušen. Vzhledem k době vzniku wahnábistického hnutí mezi arabskými beduínskými kmeny se Abd al Wahhab soustředil především na vymýcení tehdejších prvků lokální religiozity. Beduínské praktikování islámu v sobě celkem přirozeně zahrnovalo velké množství, wahnábistickou optikou nečistých, způsobů historicky předávaných ještě z předislámských dob. A právě vůči těmto neislámským praktikám se Ibn Saúd zavázal vést nesmlouvavý džihád.

Důraz na tawhíd se ve wahnábismu historicky projevoval především ničením domnělých či skutečných hrobek světců, či náboženských svatyní. Všechny tyto praktiky dle wahnábistů odrazují od víry v jediného Boha, a tudíž odporují islámské tradici. Jakákoli podpora těchto způsobů uctívání vede k úpadku, neboť se věřící dopouštějí tzv. přidružení (*širk*). Samovolně si k Bohu připojují vlastní modly a ty potom uctívají více než Boha samotného. Koncept širk je, podobně jako ostatní výše uvedené koncepty, mimořádně oblíbeným teologickým tématem. V přeneseném smyslu ideologie wahnábismu znamená odmítání všeho, co by mohlo nahradit uctívání jediného Boha. Wahnábismus tak nepodporuje cokoli, co by mohlo muslima příliš vzdálit od samé podstaty islámu, ať už se jedná o angažované vědecké poznání, vývoj nových technologií, či prosté uctívání islámských památek, jako je mytický hrob proroka Muhammada v Medíně.⁹⁷ Všechny tyto činnosti vzdalují muslimy od tawhídu a je třeba se proti nim striktně vymezit.

Wahnábismus ve své podstatě nepředstavuje revoluční ideologickou doktrínu, jeho unikátnost spočívá spíše v jasném teritoriálním spojení s Arabským poloostrovem a důrazem na dodržování tradičních náboženských zásad. Abd al Wahhab pouze vyžaduje v duchu hanbalovských představ striktní vymáhání již dříve představených salafistických východisek. Jednoty a prosperity islámu lze dosáhnout poctivým *ad fontes* v podobě striktního tawhídu, bojem proti širku, odmítáním *bid'a* a vytvářením skutečné hákimíji.⁹⁸

Podstatnou součástí wahnábismu, která byla výrazně uplatňována již Ibn Saúdem při sjednocování beduínských kmenů na Arabském poloostrově a která je v současné

⁹⁷ Konkrétněji potom o provázanosti wahnábismu a ideologie Daesh např. BANDEOĞLU, Zeyyat. Who is the real threat? DAESH (ISIL) or Wahhabism as its ideology?. *Sosyal Bilimler Arastirmalari Dergisi* [online]. 2016, 14(3), 320-343 [cit. 2022-06-26]. Dostupné z: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/273474>

⁹⁸ Tamtéž, str. 325.

době asi nejviditelnější ideologickou linkou s Daesh je široce využívaný koncept takfíru, neodmyslitelné součásti salafistického džihádismu. Takfír byl opakovaně Abd al-Wahhabem zdůrazňován jako nezbytný nástroj účinného prosazování islámu a byl zcela běžně používán proti politickým oponentům. Takfír úspěšně podporoval válečnický diskurz a rovněž jakýkoli útlak způsobovaný nevěřícím.⁹⁹ Wahhábismus je tak do jisté míry založen na využívání konceptu takfíru, přičemž Daesh tuto metodu ochotně přebírá v ideologickém boji proti svým konstruovaným nepřítelům.

V myšlenkovém vývoji wahhábismu se lze setkat i s jeho pokročilou variantou v podobě tzv. „neowahhábismu“. Jedná se o důsledek historického vývoje, kdy se původní wahhábistické představy z 18. století protnulý se soudobou realitou saúdské autoritářské politiky a jejího mezinárodního přesahu. Jakmile se wahhábismus stal skutečnou saúdskou státní doktrínou, ztratil svůj převládající nádech revolučního puritánského hnutí vyhlášující džihád proti nepřítelům ve smyslu teologické očisty a návratu ke kořenům islámu. Saúdské náboženské autority oportunisticky poskytly intelektuální oporu tohoto přerodu, kdy se z radikálního hnutí stává spíše soubor silně konzervativních idejí v sociální, politické i teologické oblasti obhajující především vládnoucí režim a královskou rodinu víc, než původní wahhábistické ideály, jež současný saúdský režim zcela jistě nenaplnuje.¹⁰⁰ Reakcí na tuto významnou změnu, která se prakticky projevila mimořádnou loajalitou saúdského režimu při západních intervencích v blízkovýchodním regionu, ať už během války v Zálivu v 90. letech či amerických intervencích proti Tálibánu v Afghánistánu po roce 2001, byl ideologický rozpor mezi duchovními autoritami a většinovým názorem saúdských věřících.¹⁰¹ Neowahhábismus potom představuje postoj té části saúdské veřejnosti, jež otevřeně nesouhlasí s režimní loajalitou vůči Západu, neboť těmito kroky se vládnoucí garnitura zcela záměrně vzdává původních wahhábistických myšlenek.

⁹⁹ Tamtéž, str. 338.

¹⁰⁰ Někteří badatelé v duchu této hypotézy přisuzují radikalizaci původně protikomunistické Al-Kajdy v její čistě teroristickou podobu právě tomu, že se arabské režimy více a více odklánějí od původních salafistických představ, přičemž spolupráce saúdského režimu se Západem byla mimořádně markantním případem stimulující takový přerod.

Podobně také – MOUSSALLI, Ahmad. *Wahhabism, Salafism and Islamism: Who Is The Enemy?* [online]. Beirut: Conflicts Forum, 2009, str. 10 [cit. 2022-07-17]. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/275986634_Identifying_Islamist_Parties_Using_Gunther_and_Diamond's_Typology/fulltext/55ee2e3508ae0af8ee19f421/Identifying-Islamist-Parties-Using-Gunther-and-Diamonds-Typology.pdf

¹⁰¹ ANTUNEZ MORENO, Juan Carlos. *Salafism: From a Religious Movement to a Political Force*.

Neowahhábismus tak nepředstavuje konkrétní teologický posun v dosud již tak komplexní wahhábistické doktríně, jako spíše zřetelně ukazuje na vymezování se vůči západnímu vlivu v blízkovýchodním regionu s odkazem na naplňování původních náboženských cílů, které si wahhábismus vytyčil. V praxi se tak po konci studené války setkáváme s hlasitým odmítáním dominance Západu a rovněž s protesty vůči krokům saúdské královské rodiny, která se svou inklinací k západní civilizaci zpronevěřila původním wahhábistickým myšlenkám a vytvořila ideologický příkop mezi loajálními duchovními a ostatními fundamentalisticky zaměřenými muslimy. V rámci genealogického zkoumání si představíme konkrétní argumentační logiku, s jejíž pomocí Daesh zavrhuje soudobé arabské vládnoucí režimy, neboť zradily původní islámské ideály, které je třeba důsledně hájit. Neowahhábismus pracuje spíše než s teologickými představami s konkrétním formováním politiky a viditelně se vymezuje vůči současným politickým trendům, nejčastěji základním demokratickým principům, které jsou v této perspektivě vnímány jako importované produkty západního imperialismu s cílem oslabit moc muslimských zemí, případně islám jako takový.

3. 4 Shrnutí základních ideologických východisek

Předešlé řádky a obsah jednotlivých podkapitol měl za cíl zpřehlednit a vyjasnit základní ideologická východiska, o něž se budeme opírat během zkoumání těch historických epizod, které měly klíčový dopad na formování islámského teologického myšlení vůči vnějším vlivům, zejména potom vůči západní společnosti a Západu samotnému. Pro efektivní zkoumání historické tradice formování nepřátelského diskurzu vůči Západu v radikální islamistické interpretaci jsme se snažili objasnit, co znamenají ty pojmy, s nimiž budeme později pracovat.

Vzhledem k tomu, že se naše práce neřadí k religionistickým či arabistickým pojednáním, byly naše možnosti do jisté míry omezené. Jak jsme naznačovali výše, ke každému z uváděných konceptů by bylo možné sepsat samostatnou práci, jak to navíc již mnohokrát učinilo množství arabských učenců. Na druhou stranu budeme jednotlivé aspekty salafistické či wahhábistické doktríny podrobněji rozpracovávat právě při genealogické exkurzi. Naším záměrem bylo ukázat, z jakých aspektů se ideologie Daesh skládá zvláště, pokud ji označíme za salafisticko-džihádistickou organizaci. Jednotlivé, výše uvedené, aspekty již mnohdy samy naznačují, že podstatou salafismu a jeho

radikální džihádistické podoby je neustálá mobilizace vlastních sil pro boj s domnělými či skutečnými nepřáteli ve jménu návratu ke kořenům pravého islámu v době proroka Muhammada a prvních chalífů. To je základní poselství salafismu a jeho násilné metody prosazované džihádem.

Ve jménu této honby za čistotu víry jsou potom využívány jednotlivé islámské teologické koncepty, které se z akademických disputací přesouvají na bitevní pole či jsou jimi legitimizovány brutální teroristické útoky vůči Západu, či samotným muslimům, kteří se nenáviděné západní společnosti zaprodali tolerancí západní přítomnosti na území arabských států. Chceme-li pátrat po kořenech tohoto diskurzu a deklarované nenávisti vůči Západu, je právě ideologie salafistického džihádismu a její jednotlivé aspekty tím relevantním směrem, kterýžto má ovšem mnohem robustnější základy v podobě dlouhodobě etablovaného salafistického hnutí.

Zdůraznili jsme, že již samotná charakteristika klíčových aspektů salafistického džihádismu v sobě implicitně skrývá mobilizační akcent boje proti nepřátelům a nekompromisní potírání jakéhokoli alternativního pohledu. Některé pilíře salafistického džihádismu podtrhují výlučnost skupiny „jediných pravých věřících“, kdy se tito musí striktně a případně i násilně vymezit vůči svým oponentům s cílem zajistit etablování skutečné muslimské vlády v ideálech 7. století, proroka Muhammada a prvních tří generací pravých muslimů. Obnovení ztracené slávy islámu je možné pouze skrze důkladnou cestu zpět ke kořenům a důsledný boj s každým, kdo se chtěl tyto věřící od jejich zidealizované cesty odradit. To je základní poselství salafistického džihádismu, kdy Západ a západní společnost představuje zdatného oponenta a skutečnou výzvu pro radikální teology. Historický výzkum genealogie těchto konceptů utvářející mocenské vztahy v regionu arabského světa nám ukáže, jak se tento aktuálně protizápadní diskurz formoval a vůči komu se v průběhu dějin vymezoval.

Je třeba ovšem zdůraznit, že naše práce nemá v žádném případě za cíl prezentovat islám jako náboženství násilí a války v logice toho, že každý muslim je skrytý salafista či džihádista a ve jménu radikální teologie připravuje teroristické útoky buď na své souvěrce, nebo západní společnost. Dokonce jsme v úvodní části této kapitoly připomínali debatu, která se vede o tom, zda je Daesh vůbec islámský a jakým způsobem funguje kauzální vztah islámu a džihádistického násilí. Již zmiňovaná K. Gilsinan příkladně tvrdí, že to není „*interpretace islámských textů ze strany ISIS, která řídí její brutalitu, ba naopak se jedná o požadovanou brutalitu ISIS, která řídí interpretaci daných*

textů.¹⁰² Islám potom představuje nikoli kauzální, nýbrž čistě legitimizační prvek prováděné brutality. Tím se opět obloukem vracíme k úvodním řádkům této kapitoly, kde jsme diskutovali relevanci a kauzalitu mezi islámem samotným a brutalitou, kterou v době své největší slávy okázale provozoval Daesh.

Podobně bychom mohli relevanci ideologie diskutovat v případě studia chování evropských teroristů a radikálů, jež se k Daesh více či méně uvěřitelně hlásí. Tato tematika již výrazným způsobem vybočuje mimo námi sledovaný rámec, nicméně pro kontext je vhodné doplnit, že dle O. Roye spatřujeme v podobě islámského terorismu páchanému v Evropě především generační revoltu než cokoli jiného. Při výzkumu islámského radikalismu v evropském prostředí dochází Roy k závěru, že tuto radikalizaci způsobuje generační vzpoura mladých potomků (druhá či třetí generace) imigrantů, přičemž jejich rodiče jsou již plně adaptováni na evropské poměry. Roy proto v kontextu vzestupu islámského terorismu a vlivu Daesh nevidí problém „v radikalizaci islámu, nýbrž naopak v islamizaci radikalismu“¹⁰³. Argumentační logika je, podobně jako v předchozím případě opačná a islám není onou hybnou silou vedoucí k teroristickým činům. Pro úplnost je třeba dodat, že tento Royův argument rozproudil akademickou debatu, při níž byl autor obviňován ze spekulací a nepodložených tvrzení, kdy se snaží roli islámu uměle marginalizovat ve prospěch „generačního nihilismu“.¹⁰⁴

Oba výše uvedené příklady ukazují, jak pestrá je akademická debata týkající se samotného ideologického zařazení Daesh a jeho provázanost s teologickými východisky islámu. Pro naše další úvahy jsme se v této kapitole pokusili naznačit, že Daesh zřetelně pracuje se základy islámské jurisprudence byť v podobě radikálně fundamentalistických proudů, které v žádném případě neodpovídají většinovému přesvědčení sunnitského islámu. Představené koncepty a pojmy představují nedělitelnou součást fiqhu a fakticky

¹⁰² GILSINAN, Kathy. *Could ISIS Exist Without Islam?*

Principálně se tedy činnost Daesh neliší od jiných extremistických organizací, ať už vycházejí z religiózních nebo sekulárních základů. Gilsinan zmiňuje teroristické násilí páchané jak židy, tak křesťany či budhisty. Islám tak z jejího pohledu neimplikuje zvýšený výskyt teroristických skupin, neboť ty by vznikly i bez něj, jen by jako legitimizační nástroj používaly jinou ideologickou základnu.

¹⁰³ Konkrétně – ROY, Olivier. *France's Oedipal Islamist Complex: The country's jihadi problem isn't about religion or politics. It's about generational revolt* [online]. Washington, D.C.: Foreign Policy, 2016 [cit. 2022-07-25]. Dostupné z: <https://foreignpolicy.com/2016/01/07/frances-oedipal-islamist-complex-charlie-hebdo-islamic-state-isis/>

¹⁰⁴ Pro příklad této argumentace – DAWSON, Lorne. Olivier Roy and the “Islamization of Radicalism”: Overview and Critique of a Theory of Western Jihadist Radicalization. *Journal for Deradicalization* [online]. 2022, 30(Spring), 81-116 [cit. 2022-07-25]. ISSN 2363-9849. Dostupné z: <https://journals.sfu.ca/jd/index.php/jd/article/view/575/335>

konstituují současnou sunnitskou právní tradici, i když ve velmi okrajové a radikální podobě.

Je třeba mít na paměti, že výše představené koncepty jsou v této podobě vnímány pouze úzkou skupinou radikálních teologů a politických myslitelů, jejichž díla ovšem výrazným způsobem determinují činnost Daesh na ideologickém poli a přispívají k vytváření falešného obrazu této teroristické organizace jakožto představitele skutečného chalífátu a dovršení salafistických myšlenek, jež má každý muslim následovat. Načrtnutí těchto elementů islámské doktríny nám umožní se efektivně ponořit do genealogického studia historických epizod, které formovaly soudobou nenávist džihádistů k Západu, jak ji dokázal efektivně využít Daesh ve své propagandě.

Následující kapitola tak ukáže, jak s výše představenými koncepty pracovali radikální teologové. Naše hlavní hypotéza pracuje s představou, že Daesh nepředstavuje na ideologickém poli nijak zásadní zvrát, neboť podobné myšlenky byly v islámském radikalismu dlouhodobě přítomny. Jediným rozdílem je efektivní práce s mediální propagandou, která u široké veřejnosti vyvolává pocit, že se jedná o zcela nový fenomén islámského radikalismu. Přijmeme-li tedy tezi, že ideologie Daesh odpovídá principům salafistického džihádismu a doplněného o wahhábistickou doktrínu, jak jsme se snažili podrobně naznačit v této kapitole, můžeme se přesunout k samotnému genealogickému zkoumání, při němž budeme pátrat po kořenech nejen těchto radikální proudů, ale zejména po tom, kde se v tomto okrajovém myšlení vzala tak silná averze vůči západní společnosti, jež pobízí k páchání teroristických útoků v centrech evropských měst.

4 Genealogické poznání protizápadního diskurzu

„Dnes jsme na prahu nové éry, na prahu zlomu mapy našeho regionu či celého světa. Dnes jsme svědky konce té lži s názvem „Západ“ a naopak jsme svědky růstu giganta islámu... Náš svět se mění tak, že bude ohrožovat onu „civilizaci“ zkázou. Civilizaci širku a takfiru (káfirů), civilizaci lichvy a prostituce, civilizaci ponížení a podrobení.“¹⁰⁵ Obtížně bychom asi hledali přesnější vyjádření toho, co budeme především sledovat v rámci našeho genealogického zkoumání, než nechat promluvit samotné anonymní ideology Daesh prostřednictvím jejich hlavního propagandistického kanálu směrem ke světové veřejnosti.

Podobně a možná ještě explicitněji se džihádisté vyjadřují slovy, že „je pro nás důležité objasnit Západu jednoznačným způsobem proč vás nenávidíme a pro s vámi bojujeme!“¹⁰⁶ Úryvky pocházejí z několika čísel časopisu *Dábiq*, který sám o sobě představuje akademicky asi nejlépe prozkoumanou formu džihádistické propagandy, kterou Daesh po dobu svého největšího vlivu a moci úspěšně používal k prezentování ideologických základů nejen vůči svým nepřátelům, ale rovněž k propagaci nového státoprávního uspořádání – chalífátu.

Úvodní citacemi bychom měli správně tuto klíčovou empirickou kapitolu naší práce zakončovat, neboť právě současná ideologie Daesh charakterizována v předcházející části je, v souladu s naší úvodní hypotézou, pomyslným vyvrcholením dlouhodobě zakořeněné nenávisti v radikálních směrech islámu, jež se promítly v současný ostře proti-západní diskurz. Smyslem této kapitoly proto bude, v duchu genealogických postupů podrobně představených v úvodní teoretické části, pátrat po historických milnících, které formovaly současný nenávistný diskurz salafistických džihádistů vůči západní společnosti. Jsme totiž přesvědčeni, že tato nenávist je dlouhodobě zakořeněná ve specifickém radikálním směru islámské jurisprudence, která se historicky zformovala v současný politický islamismus a salafistický džihádismus, jež Daesh ve svých ideologických oporách velmi věrně následuje.

¹⁰⁵ Volný autorů překlad dostupný z – *Dabiq 04_2014* [online]. San Francisco: Internet archive, 2022 [cit. 2022-07-25], str. 4. Dostupné z: https://archive.org/details/dabiq_collection_2014_to_2015/DABIQ_04_2014/

¹⁰⁶ Volně převzato z úvodního úryvku článku, k němuž se budeme v průběhu našeho zkoumání ještě vracet – BAELE, Stephane J., Gregorio BETTIZA, Katharine A. BOYD a Travis G. COAN. *ISIS's Clash of Civilizations: Constructing the "West" in Terrorist Propaganda* [online]. 2021, 44(11), str. 1. [cit. 2022-07-25]. ISSN 1057-610X. Dostupné z: doi:10.1080/1057610X.2019.1599192.

Práce se tak bude opírat především o specifický historický vývoj akcentující nejruznější formu nepřátelství, kdy diskurz akcentující nenávisť k Západu bude produktem dřívějšího narativu. Daesh samotný představuje poslední dosavadní dějinnou etapu takového nepřátelství hluboce svázané s historií islámského radikalismu. Jak trefně poznamenává G. Wood, současný salafismus i díky kontinuální práci Daesh pevně zakořenil v mnoha islámských společnostech a stal se přitažlivým pro své stoupence napříč kontinenty a národy. Emocionální přitažlivost umocněná eschatologickou představou cesty do ráje výrazným způsobem komplikuje efektivní tažení proti takto rafinovanému myšlenkovému směru.¹⁰⁷ Boj proti Daesh více než co jiného připomíná „hru na krtka“, pokud je někde organizace fyzicky potlačena či eliminována, silné ideologické základy umožní její rychlou obnovu na jiném příhodném místě.¹⁰⁸ Je to právě role ideologie a role myšlenek, jež působí jako kauzální síla umožňující uskutečňování větších politických akcí strategického přesahu v duchu salafistického džihádismu.

Chceme-li však odhalit původ současného protizápadního diskurzu radikální islámských teologů, které Daesh tak efektivně využívá pro svou propagandu, využijeme nástroje genealogické metody historického zkoumání s prvky kritické diskurzivní analýzy k tomu, abychom naznačili ideový vývoj instrumentalizace nenávisť jako hybné mobilizační síly islámského fundamentalismu v jeho džihádistické podobě a teroristické praxi Daesh.

4. 1. Historická teologie

Jak jsme již vícekrát zdůrazňovali v předchozí kapitole týkající se základní charakteristiky ideologických základů Daesh, myšlenkové kořeny jeho politicko-teologické doktríny sahají do hluboké historie a jsou neodmyslitelně spjaty s širokým

¹⁰⁷ Ve své publikaci se Wood věnuje psychologii stoupců Daesh i jejich motivaci přidat se k teroristické organizaci a jako její součást podniknout riskantní cestu do ráje. Wood v rozhovorech s příznivci i náboráři Daesh pátrá po příčinách popularity tohoto fenoménu mezi běžnou populací. Kdy klíčový závěr zní – pokud Daesh ztratí území, neznamena to jeho definitivní konec a ideologická podstata přežívá dál. Podrobněji – WOOD, Graeme. *The Way of the Strangers: Encounters with the Islamic State*. London: Penguin Books, 2018. ISBN 9780812988772.

¹⁰⁸ Trefné přirovnání „hry na krtka“ použil M. Fadel, přestože značnou část svého příspěvku věnoval kritice Woodovy práce s tvrzením, že ideály praktikované Daesh se ani vzdáleně neshodují s adorovanou dobou pre-moderního sunnitského islámu a politická ideologie salafistického džihádismu není pro Daesh tak podstatná. Nakonec ale i on připouští relevanci dřívějších autorů při formování doktrinálních principů, které Daesh s různými odchylkami prosazuje. Podrobně – FADEL, Mohammad. Ideas, Ideology, and the Roots of the Islamic State. *Critical Review* [online]. 2019, 31(1), 83-94 [cit. 2022-07-25]. ISSN 0891-3811. Dostupné z: doi:10.1080/08913811.2019.1565733.

reformním hnutím salafismu. Při pátrání po kořenech protizápadního diskurzu, který je patrný až v pozdějších fázích historického vývoje je ovšem nezbytné vycházet z těch dějinných epizod, které pozdější diskurz výrazným způsobem formovaly.

Chronologickým postupem by bylo logické zmínit životní osud proroka Muhammada, věrně zachycené v Koránu a odpovídajících hadíthech tvořících základní východiska sunnitského islámu. Ke konkrétní koránským súrám, zejména z pozdějšího medínského období, které je i pro salafisty oním ideálem, jak jsme jej líčili v předchozí kapitole, se ovšem budeme průběžně dostávat v rámci genealogického pátrání. Neboť i Daesh se prostřednictvím svých ideologů na manipulativní útržky jednotlivých súr velmi rád odkazuje. Samotný Korán při podrobnějším studiu skutečně obsahuje množství vysoce bojovných veršů a výzev k potlačení a zabíjení nepřátel, zejména jinověrců a odpadlíků.¹⁰⁹ Na druhou stranu by samotný koránský rozbor byl pro naši práci minimálně přínosný, neboť se výkladem Koránu a jeho konkrétních příběhů zabývá každý jeden jeho čtenář, aniž by jej podroboval přísnému akademickému výzkumu. Z našeho pohledu je mnohem užitečnější pátrat po směrech, které Korán patřičným způsobem využívali při konstruování nepřátelského diskurzu, jenž se formoval až do dnešní doby.

Naše historické pátrání proto započneme v době nikterak příliš vzdálené od vzniku koránské tradice v polovině 7. století, nicméně v duchu zásad genealogické metody budeme akcentovat ty dějinné etapy, které budou pro konstrukci naší hypotézy klíčové a představí dílčí výsledky souhrnného empirického výzkumu. Jak jsme již naznačovali v předchozí kapitole, prvním zárodkem radikalismu v historii islámského myšlení, z něhož čerpá nejen soudobý salafismus, ale i ideologie Daesh, byť nutno poznamenat v notně zdeformovaném a účelově zkresleném výkladu, je původní teologická tradice hanablovské právní školy.

¹⁰⁹ Pro naše výzkumné účely nemá valného smyslu zabývat se detailní analýzou koránských veršů a historickými okolnostmi jejich vzniku. Takové téma, dlužno dodat opakovaně zpracované mnoha jinými převážně muslimskými autory v kontextu výzkumu vzniků hadíthů a k nim provázaných tradentů. Nehledě na to, že jsme se na některé súry již dříve odkazovali a v průběhu naší práce to dále činit budeme. Na tomto místě se spokojíme s poznámkou, že v některých súrách, jež jsou logicky poplatné době a okolnostem svého vzniku, pracuje s akcentem nepřátelství, mobilizuje muslimy v boji proti nevěřícím, nejčastěji proti židům obývajících některé medínské oázy. Konkrétně súra 9. „Pokání“, patří k asi nejexplicitněji vyjádřené nenávisti vůči nemuslimům. Dlužno dodat že byly její jednotlivé verše často zneužívány jak propagandou Daesh, tak islamofobním diskurzem v evropském prostředí.

Pro kontext potom – *Korán*. [Praha]: Československý spisovatel, 2012, str. 585-600. ISBN 978-80-7459-080-1.

4. 1. 1 Hanbalismus jako východisko

*Jako nejpřísnější proud islámské teologie, jemuž se nemohl dorovnat žádný jiný v důsledném odsuzování a energickém stíhání jakéhokoli náznaku bid'y. Směr, z něhož povstali ti nejhrolivější sunnitští fanatici, aby tyto bid'y odsoudili jak ve vznešené teologii, tak v prostých každodenních zvycích. Ideál islámu medinského období, v době slavných a dávných předků.*¹¹⁰ Podobnými, ač zde volně parafrázovanými slovy charakterizoval hanbalismus jeden největších znalců islámské jurisprudence své doby, Ignác Goldziher. Pokusil se vystihnout nejtypičtější znaky směru, jenž dal jméno nejen celé hanbalovské právní škole, ale zejména vytvořil základy, na něž mohli navazovat radikální teologové pozdější doby. Té doby, která se kontinuálně formovala až do dnešní podoby současného islámského radikalismu.

Je až příznačným historickým paradoxem, že životní éra zakladatele nejpřísnější ze sunnitských právních škol, z níž ideologicky čerpají i soudobé teroristické organizace včetně Daesh, se odehrávala v době, kdy násilná forma džihádu proti jinověrcům či odpadlíkům již nebyla na pořadu dne. Druhá polovina 8. století se nesla v duchu existujícího chalífátu, jehož základy položil prorok Muhammad sjednocením arabských kmenů a dobytím Mekky roku 630. Následující století znamenalo mohutnou islámskou expanzi z Arabského poloostrova jak na západ, kde se zastavila v bitvě u Poitiers obsazením většiny Pyrenejského poloostrova, tak na východ, kde se jejím limitem stala až indická říše. Islámský chalífát, byť decentralizovaný na jednotlivé dílčí chalífáty, vyčerpal po roce 750 další možnosti svého územního rozmachu.

Síla a dynamika sjednocování původního arabsko-beduínského obyvatelstva s dalšími více či méně vyspělými národy postupem času dokázaly vytvořit poměrně homogenní islámskou kulturní identitu. Chalífát během své nebývalé expanze, zapříčiněné rovněž skutečností, že v dobývaných regionech s výjimkou Persie narážel na minimální odpor dezintegrovaných kmenových uskupení bez centrálního řízení, dokázal absorbovat vnější vlivy takovým způsobem, že rada islámských učenců, *ulamá*, musela do jisté revokovat dosavadní legitimizaci útočné války proti nevěřícím.¹¹¹ V myslitelném

¹¹⁰ Podobně s pasáží pracuje i – ŤUPEK, Pavel. *Salafitský islám*, str. 20.

Sám Goldziher se ve své publikaci v německém originále vydané již roku 1910 věnuje především vývoji islámského práva a propojení náboženských a státoprávních představ v sunnitském islámu. Konkrétně v anglickém překladu – GOLDZIHHER, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*. New Jersey: Priceton University Press, 1981. ISBN 0691100993.

¹¹¹ Právě v kontextu dějinného vývoje koncepce džihádu můžeme pozorovat, jakým způsobem se diskurz válečnický vůči vnějším nepřátelům vyvíjel. Je třeba vzpomenout naší původní hypotézu, která akcentuje

teritoriu se totiž nenacházel nikdo, kdo by pro islámského hegemonu představoval skutečnou hrozbu a vůči níž by se mohl chalífát ideologicky vymezovat. Naopak docházelo k tomu, že se obrovské území postupně dezintegrovalo mezi stále nezávislejší provincie, kdy začaly vznikat samostatné dynastické státy. Problematika války, boje a nepřátelství se soustředila nikoli na vnějšího neislámského nepřítele, ba právě naopak dovnitř islámské společnosti. A právě do této historické epochy, která se výrazně vymanila z dobyvačných dob raného etablování se islámu na počátku vlastní existence, začíná svými myšlenkami tradicionalismu a islámské ortodoxie zasahovat i Ahmad Ibn Hanbal.

Nejvýraznější zastávce tradicionalismu své doby, Ibn Hanbal (780-855), budoval myšlenkovou školu nejmladšího ze čtyř základních sunnitských madhabů právě v době, kdy v mohutném islámském chalífátu začal probíhat vnitřní teologický boj o samou podstatu islámu. Ibn Hanbal byl především teolog a učenec, jehož myšlenky nepodporovaly nenávistný diskurz vůči nevěřícím, ale odpovídaly teologickým disputacím své doby. Ibn Hanbal, jakožto zapřísáhlý tradicionalista, hájil nejprísnější podobu islámské ortodoxie oproti umírněné mu'tazile či smířlivějšího aš'arismu. Již v základní podstatě původního hanbalismu ovšem můžeme spatřovat momenty, které kontinuálně propojují pozdější salafismus se současným islámským radikalismem. Je to totiž právě Ibn Hanbal a jím založený madhab, jenž uznává pouze Korán a hadíthy za jediný pramen islámské věrouky. *Víra je poslušnost, nikoli poznání.*¹¹² Rozumové zdůvodnění, které propagovala konkurenční mu'tazila do ortodoxní islámské věrouky zkrátka nepatří.

Hanbalismus tak vůbec poprvé ve své tradicionalistické koncepci pracuje s důrazem na čistotu víry a odmítá inovace konkurenčních progresivních směrů. Typickým příkladem je počátek rozsáhlé debaty týkající se používání božích přívlastků, tedy využití nejrůznějších antropomorfních popisů při pojmenování Boha. Pokud je Bůh

analogickou provázanost mezi bojem s nevěřícími a z něj následně vzešlý protizápadní diskurz pozorovaný v současnosti.

Historickou provázanost vývoje koncepce džihádu sleduje např. MENDEL, Miloš. *Džihád: islámské koncepce šíření víry*, str. 88.

¹¹² Teologické základy hanbalovského madhabu jsou samozřejmě mnohem bohatší a reflektují soudobou debatu islámských učenců. Mezi hlavní témata tehdejší doby se namátkou řadila otázka původu a stvoření Koránu, učení o svobodné lidské vůli či velmi zevrubná debata týkající se antropomorfních popisů Boha a využití božích přívlastků. Tato debata je ovšem výsostně teologická a nepřispívá do našeho pátrání po kořenech protizápadního diskurzu.

Pro podrobnější seznámení se s teologickými základy lze opětovně využít – ŤUPEK, Pavel. *Salafitský islám*, str. 22-26.

nazýván vícero jmény, je tento postup chápán jako přidružování (*širk*) a pro tradicionalisty tudíž nepřijatelný. Houževnatost, s níž Ibn Hanbal hájil tradicionalistické učení vůči pokrokové mu'tazile, dokonce zajistila, že je Ibn Hanbal řazen mezi zbožné předky (*as-salaf as-sálih*). Podobným způsobem odmítal Ibn Hanbal košaté debaty ohledně stvoření Koránu, neboť z tradicionalistické perspektivy se tato problematika neřešila ani v Koránu ani v tehdy sbíraných hadíthech a tudíž byla pro islámskou ortodoxii irelevantní.¹¹³ Diskurzivní provázanost a zejména relevance raného hanbalismu s myšlenkovými směry, jež jsme koncepčně rozpracovali v předcházející kapitole je tak více než zřejmá.

Zrod radikálně-puritánské rétoriky hanbalitských tradicionalistů nesouvisí v kontextu dějinného vývoje, jenž jsme se snažili naznačit, s potřebou se diskurzivně vymezovat vůči vnějšimu nepříteli, tím méně vůči Západu. V tomto ohledu bychom protizápadní rétoriku hledali marně. Příčina ovšem leží především v historických okolnostech, během nichž hanbalitské učení vznikalo. V době, kdy expanzivní politika již existujícího chalífátu byla vyčerpána, a nebylo žádoucí akcentovat bojovné síry pozdního medínského období, kdy Muhammad bojoval s židy či křesťany v arabských oázách. Jádro počínající radikální rétoriky akcentující potřebu očisty islámu před nánosy inovací a přidružování proto směřovalo dovnitř islámské teologie a vymezovalo se vůči tehdejších pokrokovým směrům popírající základy hnablevského tradicionalismu. I přes neexistenci protizápadního diskurzu, jenž by se navíc zcela vymykal dějinným reáliím, představuje Ibn Hanbalovo učení prvotní základy myšlenkových směrů rozvíjející přesně koncepty, které formují radikální islamistický diskurz i v 21. století.

4. 1. 2 Ibn Tajmíja – středověká inspirace

Obtížně bychom hledali větší inspirační zdroj s takovým historickým přesahem, že je zcela vážně zmiňován nejen v rámci akademických disputací, ale stejně tak v radikálních textech teroristické propagandy. Představoval-li Ibn Hanbal prvotní kořeny fundamentalistické tradice spíše ve smyslu prvního symbolu při vzniku nejmenšího a nejmladšího právního madhabu, potom vrcholná středověká filozofie funguje jako myšlenkový zdroj inspirace, k níž se odkazuje i Daesh ve svých ideologických znacích. Málokde je historická kontinuita diskurzivní strategie Daesh tak precizně zřejmá, jako

¹¹³ Tamtéž, str. 25.

v případě inspiračního zdroje nejznámějšího buřiče a notorického intelektuálního solitéra vymezujícím se proti soudobým poměrům rozpadajícího se islámského impéria ve druhé polovině 13. století.

Takíjuddín Ahmad Abú'l-Abbás Ibn Tajmíja (1263-1328) představuje nejsilnější inspirační zdroj a především zásadní historický milník mezi formováním islámského impéria koncem 7. a v průběhu 8. století a moderním salafitským myšlením, jehož počátky reagují na první koloniální snahy západních velmocí o téměř 1000 let později. Ibn Tajmíja proto hraje zcela nezastupitelnou roli v našem genealogickém zkoumání protizápadního diskurzu, neboť právě k jeho státoprávním a doktrinárním principům se zcela otevřeně hlásí i Daesh ve své oficiální propagandě.¹¹⁴ Historické okolnosti formující Ibn Tajmíjovo politické i právní myšlení přesně vystihují klíčovou roli mocenských a historických vztahů, které v duchu genealogické metody, určují onu diskurzivní rovinu, jež Ibn Tajmíja v duchu radikálního fundamentalismu spoluvytvářel.

Ibn Tajmíja byl skutečným produktem své doby, ovšem jeho unikátnost spočívá především v tom, že neochvějně hájil principy svého teologického přesvědčení nehladě na politické klima, které mu často absolutně nebylo nakloněno. V době narození budoucího dogmatika se islámské impérium poprvé od doby svého vzniku v 8. století ocitá v politické a mocenské krizi. Prvním faktorem rozbíjející dosavadní arabskou hegemonii je rok 1250, kdy se v Egyptě hroutí zcela vyčerpaná ajjúbovská dynastie a dosavadní otrocké armádní oddíly mamlúků přebírají v Káhiře moc. Přestože se původem jednalo o zajatce, kteří byli nuceni přijmout islám a sloužit v represivních složkách sultána, dokázali si postupem času vydobýt solidní společenské postavení. Jakmile nebyli Ajjúbovci schopni udržet své mocenské ambice, chopily se mamlúcké oddíly příležitosti a nastolily v Egyptě režim, jenž se udržel až do nastolení osmanské hegemonie roku 1517. Mamlúcké svržení ajjúbovské dynastie ovšem mělo ještě další, především symbolický přesah v podobě převzetí instituce chalífátu a zaručení kontinuity islámského impéria vládou mamlúckého chalífy v Káhiře. Z hlediska islámské dogmatiky se jedná o zcela zásadní přelom, neboť rokem 1250 ztrácí moc původní arabské kmeny vzešlé z prvních chalífů po smrti proroka Muhammada a na jejich místo nastupují zajatecké národy bez vazby na vznešené předky.¹¹⁵ Ve světle pozdějšího vývoje a především druhého faktoru

¹¹⁴ Daesh samotný budeme v kontextu našeho genealogického pátrání logicky zkoumat až v samé závěru této stěžejní kapitoly, nicméně můžeme již dopředu prozradit, že osobnost a vize Ibn Tajmíji jsou pevnou součástí i slavného časopisu *Dábiq*, jehož roli nelze opomenout.

¹¹⁵ Pro obecný dějinný kontext – MENDEL, Miloš. *Džihád: islámské koncepce šíření víry*, str. 119-122.

ovlivňující tehdejší mocenské vztahy, v nichž Ibn Tajmíja formoval a obhajoval svou dogmatiku, představuje egyptské převzetí moci mamlúky ještě záruku budoucí prosperity a stability islámského impéria.

Druhým, a pro naše pozdější zkoumání, zcela zásadním faktorem, jenž výrazným způsobem ovlivnil názory Ibn Tajmíji je mongolský vpád na východě islámského impéria a především dobytí centra tehdejší vzdělanosti a kultury, Bagdádu. Zničení a vyvrácení jedné ze dvou největších sunnitských dynastií muslimského impéria, Abbásovců, představovalo zcela kritickou hrozbu islámský sultanát, jenž byl i přes značné vnitřní rozpory stále nezpochybnitelným hegemonem regionu. Mongolové dobývali postupně středoasijská centra islámské vzdělanosti a Bagdád, dosavadní intelektuální centrum islámské říše, zdecimovali roku 1258. Přestal tak existovat islámský chalífát, který již napříště nebyl schopen zopakovat historické dějinné úspěchy, kterých v kontextu bezprecedentní územní expanze dosáhl právě za vlády Abbásovců.¹¹⁶ Pouze díky vojensky silným mamlúkům v Egyptě a tehdejší Syropalestině nedosáhly Mongolové větších územních zisků a centrum islámského chalífátu se z Bagdádu muselo přesunout částečně do Damašku a především do relativně bezpečné Káhiry. A právě v éře těchto mocenských a dějinných zvrátů začíná působit ortodoxní tradicionalista hanbalovského madhabu, který komplexně rozvíjí diskurzivní strategii, z níž čerpají i soudobí islámští radikálové.

Ibn Tajmíja se v duchu rodinné tradice stává hanbalitským právníkem a kořeny své erudice nezapře při vydávání náboženských dobrozdání (fatva) coby profesor hadíthu a práva. V duchu původních hanbalitských tradic rovněž je Ibn Tajmíja neochvějným zastáncem boje proti jakémukoli náznaku hereze v islámu a přinášení nežádoucích novot (*bi'da*). Navzdory svým názorům v mládí příkře odsuzoval mystické odnože islámu, typicky súfismus a kritizoval přílišné uctívání hrobek islámských světců a jiných památníků, které podle něj svádí pozornost muslimů od skutečné víry v Boha a nahrazují ji neislámskými modlami. Příkladem takového postupu byla neúměrná úcta, kterou Ibn Tajmíja spatřoval při návštěvě hrobu Abraháma v Hebronu, či přehnané uctívání hrobu proroka Muhammada v Medíně. Ibn Tajmíja podobné praktiky označoval za heretické, přestože se samotnou návštěvou místa souhlasil. Přesto byl následně svými oponenty očerňován, že osobnosti proroků cíleně znevažuje.¹¹⁷

¹¹⁶ Tamtéž.

¹¹⁷ Ibn Tajmíja se obhajoval výroky Muhammada, že „*Bůh proklel židy a křesťany, kteří si vzali hroby svých proroků za místa k modlení*“. Tato rétorika nám nutně musí připomínat teologická východiska

Pokud bychom hledali souhrnný pohled hanbalitského učení Ibn Tajmíji a především jeho kritiku soudobé mamlúcké společnosti z teologicko-právního hlediska, uceleným pohled představuje jeho dílo „Wásitské vyznání“. V něm můžeme nalézt rozpracování hanbalovské doktríny do té míry, že se Ibn Tajmíja posléze necítil být pouhým stoupencem tohoto puritánského madhabu, ale přímo nezávislým a nestranným interpretem islámského práva, *mudžtahidem*. Tento je podstatný z hlediska právní podstaty, protože Ibn Tajmíju řadí mezi ty učence, kteří jsou schopni interpretovat hadíthy a v duchu pramenů islámského práva si nárokovat *idžtihád*.¹¹⁸

Představuje-li *Wásitské vyznání* první souhrnný vhléd do teologicko-právního myšlení Ibn Tajmíji zejména v kontextu toho, jak se má chovat správný muslim a jak lze dosáhnout takové kompetence, aby mohl následovat *idžtihád*, potom je to spíše předstupeň jeho vrcholného díla, kde se hanbalitské představy projeví naplno. Ibn Tajmíja v duchu puritánských představ rozvíjí základní teze, s nimiž jsme již pracovali dříve, s potřebou očistit islám a zejména jeho právní směr, *šári'u*, od nežádoucích novot a heretických odchylek (*bi'da*) tak, aby byl právní systém natolik výkonný, aby se dokázal přizpůsobit soudobým výzvám. Stěžejním Ibn Tajmíjovým dílem je v tomto směru *Politika podle šári'y (As-Sijása aš-šári'a)* v níž shrnuje základní aspekty hanbalovského právního madhabu a jejich promítání do reálné politiky mamlúckých vládců v Egyptě. Svou kritikou chce napravit soudobý zkorumpovaný systém mamlúcké vlády, které vyčítá, že se pro sebe neprávem uzurpovala titul islámského chalífy i formální dominanci nad islámským územím.¹¹⁹

wahhábismu a jeho kritiku přidružování, o níž jsme se zmiňovali v předchozí kapitole. Později v rámci genealogického zkoumání budeme tento fenomén ještě akcentovat v rámci počátku moderního salafistického myšlení.

Konkrétně Ibn Tajmíja řeší otázku uctívání hrobů jako typický příklad heretických praktik odklánějící věřící od podstaty islámu ve své příručce *Průvodce pro poutníky (Manásik al-hadždž)*. Je třeba zmínit, že Ibn Tajmíja byl mimořádně plodný autor a za svůj život napsal desítky a stovky traktátů, pojednání a dalších textů. Pro námi sledované jevy je moužné využít pouze skutečný zlomek z nich.

Podrobněji např. ŤUPEK, Pavel. *Salafitský islám*, str. 42, 62.

¹¹⁸ Touto zmínkou spíše upozorňujeme na právní kvalifikaci, kterou Ibn Tajmíja svou činností získal a reputaci, kterou následně dokázal využít při publikaci dalších prací. Vzhledem k zaměření naší práce není podstatou se zde zabývat teologickými okolnostmi působení Ibn Tajmíji, neboť je tato problematika mimořádně bohatá. Rámcově souvisí se vznikající islámskou jurisprudencí, zejména pak v kontextu trvalého sporu sunnitského islámu mezi koncepcemi *idžtihádu* a *taqlídu*, respektive požadavkem Ibn Tajmíji a dalších sunnitských učenců o „znovuotevření bran *idžtihádu*“, který byl touto optikou uzavřen ve 12. a 13. století před působením Ibn Tajmíji. Tyto přísně teologické náměty dobře ilustrují soudobý vývoj hanbalitské právní školy, nicméně dalece přesahují možnosti naší diplomové práce.

Pro lepší představu potom lze doporučit právě publikované „*Wásitské vyznání*“ opatřené bohatým poznámkovým aparátem. Konkrétně potom – IBN TAJMÍJĀT, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm. *Wásitské vyznání*. Praha: Academia, 2013. Orient (Academia). ISBN 978-80-200-2212-7.

¹¹⁹ Asi nepřekvapí, že za podobnou kritiku byl Ibn Tajmíja opakovaně souzen a vyhošťován, jak dobře dokládají životopisné osudy sepsané v předmluvách soudobých vydání jeho knih a příspěvků.

Ve svém spise Ibn Tajmíja pracuje se základními předpoklady hanbalismu, které bychom se znalostí předchozí kapitoly mohli sebevědomě označit za základní teze salafitského islámu. Při podrobnějším rozboru je patrné, že se Ibn Tajmíja zabývá především „etickým vedením“ chalífátu v podobě osobnosti chalífy, který má svým příkladným chováním zajistit loajalitu svých obyvatel. Jednoty ummy je tak dosaženo nejen etickým leadershipem vládce, ale rovněž použitím nezbytných represí.¹²⁰ Role spravedlivého vládce je ovšem zásadní, neboť pokud chalífa spravedlivý není, daná společnost neodpovídá šari'atskému ideálu. Tento moment je pro pozdější formování diskurzu podstatný, neboť jak si ukážeme v kontextu dílčích diskurzivních strategií Daesh, otázka zkorumpovanosti současných arabských režimů a tím pádem nelegitimitou jejich vlády se Daesh ve svých textech pravidelně zabývá. Optikou salafitského islámu se takový vládce dle Ibn Tajmíji zpronevěří šari'e a umma musí jednat, v krajním případě vládce i svrhnout.¹²¹ Není překvapení, že touto vytvářením podobného revolučního diskurzu Ibn Tajmíja reagoval na praktiky mamlúckých vládců, které pravidelně kritizoval a byla za své postoje opakovaně vězněna a postihována.¹²² Zkorumpovanost vládnoucích režimů, odporujících šari'e v hanbalovské tradici byla typickou ukázkou falešného etického leadershipu, jenž v své *Politice podle šari'y* s oblibou kritizoval.

Hlavním cílem Ibn Tajmíji bylo především očištění současného chalífátu od nánosů parazitických novot a představení ucelené obrozené koncepce státu, jenž bude odpovídat hanbalovsky ortodoxním ideálům. Toho lze docílit efektivním využitím represí k udržení

Příkladně – IBN TAYMIYYAH, Ahmad. *The Creed of Al-Wāsiṭiyyah*. Birmingham: Daar us-Sunnah Publishers, 2009. ISBN 1-904336-19-1.

¹²⁰ Velmi podrobný rozbor díla nabízí např. BORI, Caterina. *One or Two Versions of AlSiyāsa al-Shar'īyya of Ibn Taymiyya?: And what do they tell us?* [online]. Bonn: ASK Working Paper, 2016 [cit. 2022-07-30]. Dostupné z: https://www.ioa.uni-bonn.de/isl/de/forschung/publikationen/pdf-dateien-ask/ask_wp_26_caterina_bori.pdf

¹²¹ Tamtéž.

¹²² Přestože Ibn Tajmíja mamlúcký režim ostře kritizoval zejména kvůli tomu, že si násilně přivlastnili vedoucí úlohu chalífátu a po pádu původních dynastií arabských kmenů se stali hlavními pokračovateli sunnitského islámu, vytvořil si s novým režimem poměrně blízký vztah. Právě mamlúckým vládcům totiž poskytoval politické i náboženské rady proti zejména mongolským a šiitským nepřátelům chalífátu.

Ibn Tajmíjovy myšlenky se pak poněkud překvapivě promítly i do postupně se utvářejícího osmanského soustátí, které se plně rozvinulo až pádem Konstantinopole roku 1453. Hanbalitská ortodoxie Ibn Tajmíji tak do jisté míry ovlivnila i politický režim osmanského impéria, ačkoli region Malé Asie a Balkánu byl historicky formován hanafijským madhabem, hanbalitskému asi nejbližší.

Podrobněji potom k vývoji tohoto diskurzu a vlivu odkazu Ibn Tajmíji na osmanské impérium – TERZIOĞLU, Derin. *Ibn Taymiyya, al-Siyāsa al-Shar'īyya, and the Early Modern Ottomans*. In: KRSTIĆ, Tijana a Derin TERZIOĞLU. *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450-c. 1750*. Leiden: Brill, 2020, s. 101-154. ISBN 978-90-04-44028-9.

Podobně – SHEIKH, MUSTAPHA. *Taymiyyan Influences in an Ottoman-Hanafī Milieu: The Case of Aḥmad al-Rūmī al-Āqḥiṣārī*. *Journal of the Royal Asiatic Society* [online]. 2015, 25(1), 1-20 [cit. 2022-07-31]. ISSN 0035-869X. Dostupné z: doi:10.1017/S1356186313000643.

veřejného pořádku uvnitř chalífátu a především užitím džihádu vůči vnějšímu nebezpečí. Tím se dostáváme ke klíčové pasáži i pro naše genealogické zkoumání, neboť část *Politiky podle šári'y* a několika doprovodných fatev vůči mongolskému nebezpečí představuje společně s rozvíjením hanbalovského madhabu zásadní součást diskurzivní strategie, která se v pozdějším období transformuje v silně protizápadní diskurz, s nímž pracuje i Daesh.¹²³ Džihád je v duchu hanbalismu pro Ibn Tajmíju zcela přirozenou součástí islámu a zřetelně jej definuje jako šestý pilíř víry.¹²⁴ Pokud je naším cílem pátrat po inspiračních zdrojích současných ideologických aspektů Daesh, potom jsme výše naznačili základní teologicko-právní oblast, v níž Ibn Tajmíja, zdaleka nevlivnější učenec své doby, rozvíjel koncepci hanbalitské ortodoxie. Jeho dílo a myšlenky byly doposud zaměřeny především dovnitř islámského chalífátu vůči mamlúckým vládcům. Mongolské nebezpečí ovšem motivovalo Ibn Tajmíju akcentovat i problematiku boje s vnějším nepřítelem.

Mongolská invaze vedena Ghazan Khanem a následní zničení Bagdádu podnítila Ibn Tajmíju k sepsání celkem tří fatev podporující mamlúckou snahu zabránit dalšímu mongolskému pronikání na území Sýrie a Palestiny¹²⁵. Ibn Tajmíja se opíral o principy obraného džihádu bezvěrcům, podobně jako proti křesťanským Frankům.¹²⁶ Problém nastal v momentě, kdy Mongolové přijali islám a vytvářený diskurz boje proti bezvěrcům již nemohl fungovat. Ibn Tajmíja ve svých fatvách přichází s prohlášením, že Mongolové, ač muslimové, svým činem opustili víru a stávají se nevěřícími (*al-kufr*), tudíž je boj proti nim legitimní.¹²⁷ Ve svých fatvách zmiňuje jednotlivé prohřešky, proti nimž se Mongolové z islámské perspektivy provinují a je tedy nezbytné proti nim vést džihád. Ve druhé (rozsahem nejdelší) fatvě navíc Ibn Tajmíja upozorňuje, že je třeba bojovat proti všem, kteří by popírali Boha, přinášeli nežádoucí inovace (*bi'da*) a žili v rozporu s Koránem a sunnou, když by nesledovali cestu zbožných předků a celé ummy.¹²⁸ Ibn

¹²³ Jak ale paradoxně upozorňuje Bori ve své analýze, džihádu se Ibn Tajmíja věnuje ve svém hlavním příspěvku poměrně omezeně, což může být dáno i tím, že se tématu věnuje i na mnoha jiných místech svého rozsáhlého díla.

¹²⁴ MENDEL, Miloš. *Džihád: islámské koncepce šíření víry*, str. 127.

¹²⁵ Historicky se je toto území známo pod jednotným názvem „*Bilād al-Shām*“ a není velkým překvapením, že právě takové označení používá s dnešním kontextu i Daesh, typicky pro jeden ze svých akronymů „ISIS = Islamic State of Iraq and al-Sham“.

¹²⁶ Detailní rozbor všech tří proti-mongolských fatev potom – AIGLE, Denise. The Mongol Invasions of Bilād al-Shām by Ghāzān Khān and Ibn Taymīyah's Three "Anti-Mongol" Fatwas. *Mamluk Studies Review* [online]. Chicago: The Middle East Documentation Center, 2007, 11(2), 89-120 [cit. 2022-07-20]. ISSN 1947-2404. Dostupné z: doi:10.6082/Z7BW-SQ52.

¹²⁷ Tamtéž, str. 97.

¹²⁸ Tamtéž, str. 98.

Tajmíja těmito svými fatvami poskytl robustní teologicko-právní legitimizaci válečným krokům, které je z jeho pohledu třeba provést k zastavení mongolské invaze do al-Shámu. Ve svých fatvách pracuje s koncepty, které jsme již představovali v předcházející kapitole, kdy upozorňuje na nezbytnost boje s nevěřícími, mamlúckými odpadlíky i inovátory, jejichž „*hereze je jedna z nejhorších, protože volnomyšlenkářští pokrytci v islám vnitřně nevěří*“¹²⁹.

Kromě bohaté argumentace obhajující nesmlouvavý džihád proti nevěřícím, odpadlíkům či pokrytcům, kde Ibn Tajmíja využívá i historické analogie v Koránu zaznamenaných bitev proroka Muhammada s nevěřícími, např. u Badru, obsahují fatvy ještě jeden důležitý koncept, který nachází široké využití i v současném ideologickém diskurzu Daesh. Ačkoli je tento fenomén známý již z koránských dob, teprve Ibn Tajmíja jej ve svých fatvách koncepčně využívá a slouží pak jako inspirační zdroj i moderním radikálům. Ve své „Mardinské fatvě“, jejíž přesná interpretace je dodnes tématem akademických disputací, pracuje Ibn Tajmíja s koncepty *dár al-Islám (příbytek islámu)* a *dár al-harb (příbytek války)*. Termíny tematizují další mimořádně bohatou debatu v kontextu islámské právní teologie, která klade důraz na rozdělení světa mezi dva homogenní celky a má v islámském právu zřetelně odlišit přítele od nepřítele a věřícího od nevěřícího, čímž má být zajištěna legitimita případného konfliktu.

Teze o rozděleném světě ovšem není přímo zpracována v Koránu ani v hadíthech a její existence pramení podle dostupných pramenů od názoru islámských učenců, jež ho formulovali prostřednictvím idžtihádu.¹³⁰ Obě koncepce měly za cíl především jasně oddělit území pod nadvládou islámu, které je vnímáno jako území míru a blahobytu pod suverenitou chalífátu a islámského práva, a území války, plné chaosu, násilí a nespravedlnosti, které si musí muslimové v zájmu ummy podmanit. Ibn Tajmíja s touto koncepcí systematicky pracuje a v pozdějším zkoumání uvidíme, jak se tato teze transformuje v současnou diskurzivní strategii, kterou Daesh využívá. V Mardinské fatvě Ibn Tajmíja pracuje ještě s jedním fenoménem, který dal samotné fatvě název, přestože se v budoucích diskurzivních rovinách již do ideologického obrazu islámského

¹²⁹ Tamtéž, str. 100.

¹³⁰ Zde se nám již velmi jasně protíná poselství předchozích odstavců, kdy jsme se věnovali teologicko-právnímu zázemí, z něhož Ibn Tajmíja vycházel, a zmiňovali jsme relevanci idžtihádu v tehdejší politickém myšlení.

Podrobněji potom – MOHD SHARIF, Mohd Farid a Mohd Firdaus ABDULLAH. Ibn Taymiyyah's "Mardin Fatwa" and the Mongols: An Analysis. *KEMANUSIAAN The Asian Journal of Humanities* [online]. 2022, 29(1), 169-185 [cit. 2022-07-20]. ISSN 13949330. Dostupné z: doi:10.21315/kajh2022.29.1.8

radikalismu nepromítá. Turecké město Mardin na úpatí hor poblíž současných syrských hranic bylo podobně jako mnoho dalších v oblasti dobytí Mongoly za života Ibn Tajmíji, nicméně zde žili svorně muslimové, křesťané i židé.¹³¹ Při práci na konceptu rozděleného světa, který musí muslimové dobýt, objevil rozpor v tom, zda je oblast Mardinu *dar al-Islám*, nebo *dar al-harb*. V případě, že by byla oblast označena za *dar-al harb*, měli by místní muslimové migrovat do *dar al-Islám*, případně škodit ostatním obyvatelům apod. Ibn Tajmíja nakonec v rámci své fatvy přichází s řešením, když oblast označuje za *dar al-murakkab*, tedy smíšenou, složenou. Ačkoli je Mardin pod nadvládou Mongolů, tito jsou věřící a lze jej tedy považovat za *dar al-Islám*, byť s výše naznačenými obtížemi.¹³² Ibn Tajmíja se tak vypořádal s charakteristikami obou protichůdných tezí, které naopak otupují hrany obou výše naznačených vypjatých konceptů a pokouší se nalézt kompromis mezi všeobecně paušalizující binární logikou *dar al-Islám* a *dar al-harb*.

Nepřehlédnutelná role středověkého buřiče, domýšlivce a solitéra, ale také nesmírně vzdělaného učenice, mudžtahidda a dogmatika Ibn Tajmíji se jako červená nit line historií teologie a jurisprudence sunnitského islámu bez ohledu na to, zda je jeho dílo analyzováno jako zcela zásadní příspěvek do vývoje islámského politického myšlení, nebo se mezi jeho řádky pátrá po kořenech radikálního fundamentalismu. Předcházející odstavce se pokoušely ozřejmit, proč jsme mu i my věnovali tak velký prostor. V rámci našeho genealogického pátrání představuje role Ibn Tajmíji zcela unikátní historickou epochu. Málokterý historický učenec je tak často zmiňován v ideologických doktrínách Daesh jako právě on. Ibn Tajmíja nebyl praotec sunnitského terorismu, ani nevyzýval k dobytí světa pod roušku *dar al-Islám*, nicméně jeho teologicko-právní příspěvky, vycházející z puritánského hanbalismu vytvářejí intelektuální prostor, v němž mohou soudobí radikálové efektivně konstruovat své myšlení a právoplatně se odvolávat k historickým osobnostem pro účinnou legitimizaci vlastních myšlenkových směrů.

Jak jsme se ukázali, podstatou učení Ibn Tajmíji nebyla prehistorická konstrukce protizápadního diskurzu, neboť pokud nabádal k válce a násilí, týkalo se to především mongolské hrozby z východu. Na druhou stranu jeho zuřivá kritika tehdejších poměrů a zkorumpovanosti mamlúckého režimu, který odmítal uznat jako plnoprávné strážce chalífátu, představuje diskurzivní strategii široce využitelnou v budoucnu. Z učení Ibn Tajmíji jsme se soustředili na ty případy, které jsou později využívány dalšími

¹³¹ Podobně – ŤUPEK, Pavel. *Salafitský islám*, str. 44.

¹³² Potřebnou teologickou verifikaci poskytuje opět – MOHD SHARIF, Mohd Farid a Mohd Firdaus ABDULLAH. Ibn Taymiyyah's "Mardin Fatwa" and the Mongols: An Analysis, str. 180.

radikálními mysliteli, kteří přispívají k ideologickému formování radikálních islamistických skupin, Daesh nevyjímaje.

4. 2. Počátky moderního salafismu

Nejen konkrétní autoři a jejich díla přispívali k formování protizápadního diskurzu, který můžeme dnes tak dobře pozorovat u islámských radikálů a teroristických skupin. V rámci našeho genealogického zkoumání se musíme zaměřit i na historické proměňování mocenských vztahů, v nichž se jednotlivé diskurzy rovněž utvářely. Při jejich stopování potom odhalujeme i dějinnou epochu, k níž se mnoho radikálních ideologů přímo odvolává, jakožto první skutečné interakci mezi světem islámu a postupně vznikající globální moci Západu. Když jsme analyzovali středověkou epochu Ibn Tajmíji, mohlo nás zarazit, jak málo islámští teologové reflektovali dobu křížových výprav a evropské pokusy o znovudobytí posvátných měst Levanty. Jak jsme ovšem naznačovali výše v rámci historického kontextu, sebevědomí islámského chalífátu bylo na takové úrovni, že si reálné křesťanské nebezpečí místní vládcí nepřipouštěli nad rámec momentálních bojových střetnutí. Dějinná epocha, jíž se budeme věnovat v této části kapitoly, ovšem představuje zcela jiný diskurzivní rámec, jenž je odpovídajícím způsobem reflektován i současnou radikální rétorikou.

Dějinné otřesy islámského chalífátu po konci Abbásovské dynastie v polovině 13. století sice znamenaly pro soudobě teologické myšlení jistý otřes a intelektuálové v čele s Ibn Tajmíjou začali poprvé uvažovat o potřebě očistit islám od nánosů nepatřičných novot, na druhou stranu islámskou hegemonii v regionu Maghrebu či Blízkého a Středního východu neměl sílu nikdo reálně narušit, tím méně tehdejší evropské velmoci. I samotní Mongolové po svém dobovačném tažení přijali islám a stali se, i přes odpor tradicionalistů součástí široké muslimské ummy. Islámská hegemonie byla ještě umocněna nástupem osmanských Turků a po dobytí Konstantinopole roku 1453 i vznikem Osmanské říše, která se stala nezpochybnitelným a v očích islámských ulamá i zcela legitimním nositelem tradice chalífátu a držitelkou ochranné ruky nad všemi muslimy. Vznikem osmanského impéria, tohoto trvalého rivala evropských mocností především na Balkáně a ve východní Evropě, sice přešla formální vláda chalífátu z arabských rukou definitivně do tureckých, nicméně Osmané zaručovali trvání chalífátu a etablování islámu minimálně na roveň mocenskému vlivu křesťanských států

Evropy.¹³³ Jakoby se zdálo, že se chalífát v podobě mocné Osmanské říše nechal uchláchnout slávou 16. a 17. století, kdy představoval skutečnou hrozbu západní civilizaci, aniž by reflektoval její dějinný vývoj a proměny, které v čase vrcholného a pozdního novověku zaznamenala. O to větší bylo potom překvapení v průběhu 19. století, na které museli reagovat nejen osmanští sultáni, ale rovněž muslimská inteligence a ulamá. Je to právě období 19. století, které po dlouhém době relativního a v podstatě zdánlivého klidu přinese zásadní zlom v islámském myšlení a zapříčiní vznik radikálních směrů, které již mají přímou návaznost i k dnešním náboženským fundamentalistům.

Téměř symbolickou událostí, jež navždy zpřetrhala dlouhodobý islámský pocit vlastní neohroženosti křesťanskou civilizací, se stal rok 1798, kdy u egyptských břehů přistála flotila francouzských bitevních lodí pod velením Napoleona Bonaparta. Tehdejší francouzský konzul hodlal pro francouzskou republiku, postupně se vzpamatovávající s Velkého francouzské revoluce získat první koloniální državy v kontextu počínající fáze evropské expanze do severoafrických a blízkovýchodních teritorií. Přestože Napoleon na svých lodích nevezl pouze vojáky, ale rovněž přírodovědce, historiky a archeology, nesetkala se jeho výprava s nijak vřelým přijetím mamlúckých vládců. Tím méně poté, co Napoleon děly rozstřílel mamlúckou jízdu v bitvě u pyramid v Gíze. I když nebyla Napoleonova cesta začátkem skutečné kolonizace, neboť jeho loďstvo bylo v prvním větším střetu zničeno flotilou admirála Nelsona, představuje francouzská expedice první reálný kontakt muslimů nově se etablující evropskou mocí podpořenou moderní technikou i myšlením.¹³⁴ To pro zatuchlou atmosféru sunnitských ulamá v Cařihradu, v Káhiře či Bagdádu představovalo šokující poznání zcela diametrálního rozdílu, kam se za uplynulá staletí posunula západní společnost ve srovnání s islámským chalífátem. Osmanské pohrdání západními schopnostmi, jejichž relativní slabost Turci poznali na Balkáně, bylo v 19. století v nedohlednu. Z kdysi mocné a obávané říše se stává onen pověstný „nemocný muž na Bosporu“ a islámští ulamá začínají poprvé systematicky hledat cestu, jak nastupující dominanci Západu efektivně čelit.¹³⁵

¹³³ Dějinami Osmanské říše i regionu Blízkého a Středního východu se zabývá velké množství historiků, na jejichž práce můžeme odkazovat. Nám tyto odstavce slouží jaké základní faktografický přehled, který v rámci našeho genealogického zkoumání poskytuje potřebný vhled do systému mocenských vztahů a reálií, které následně utváří diskurzivní praktiky a ideologické rámce.

Podrobněji k historickým reáliím příkladně – LEWIS, Bernard. *Dějiny Blízkého východu*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Dějiny států. ISBN 80-710-6191-3.

¹³⁴ MENDEL, Miloš. *Džihád: islámské koncepce šíření víry*, str. 133.

¹³⁵ Pro souhrnný přehled vzájemného prolínání vlivů západní a islámské civilizace lze odkázat na podrobnou studii B. Lewise pátrající po příčinách současných vztahů světa islámu a Západu především z mocensko-politické perspektivy.

V průběhu 19. století proto můžeme poprvé pozorovat etablování široce sdíleného protizápadního diskurzu v islámském prostředí, které souvisí se vznikem velkého množství radikálních hnutí, hlásících džihád proti západním bezvěrcům. Se znalostí dřívějších diskurzivních praktik ve znamení ortodoxního puritanismu nás proto nepřekvapí, že velká část reformních hnutí, jež se pokouší všemi způsoby obnovit zašlou slávu muslimského impéria, nalézají svůj inspirační zdroj v islámských dějinách, v době, kdy byl islám skutečným mocenským hegemonem blízkovýchodního regionu. V době prvních generací muslimů, přímých nástupců proroka Muhammada. Právě v 19. století vzniká salafitské reformní hnutí společně s nejpřísnější variantou puritánského islámu, wahhábismem.

Wahhábistickou teologickou doktrínu jsme si obsahově a koncepčně představovali v předcházející kapitole, proto nyní jen stručně zmíníme, především se znalostí ideologických východisek Ibn Tajmíji, jak se Muhammad bin Abd al Wahhab tematicky inspiroval středověkým puritánským hnutím hanbalitského madhabu. Pro naše genealogické pátrání jsou vedle samotného obsahu wahhábistické doktríny neméně zásadní historické okolnosti, které k jejímu vzniku vedly. Jak jsme již koncepčně analyzovali dříve, odpovídá wahhábismus nejpřísněji prosazovaným reformním směrům, které se pokouší reagovat na realitu arabské pouště v polovině 18. století. Ta totiž absolutně neodpovídala puritánským ideálům hanbalitské právní školy, neboť lidé v oázách Nadždu zcela otevřeně praktikovali předislámské kultury, uctívání hrobů, jeskyní, posvátných stromů, při potřebě duchovní očisty vyhledávali různé šarlatány a kouzelníky, používali amulety a obraceli se k místním zbožným mužům bez ohledu na roli Alláha.¹³⁶ Ačkoli se formálně všichni hlásili k islámu, jejich praktikování víry mnohem více odpovídalo přírodnímu náboženství bez vazby na strukturálně bohatou islámskou doktrínu. A právě do tohoto prostředí přichází hanbalitský právník Abd al Wahhab s cílem zničit tyto kultury a očistit islám od nežádoucích novot.

Z omezené bibliografie, kterou v rámci svého odkazu zanechal, shrnuje základní předpoklady wahhábistické ideologie ve svém stěžejním díle *Knih o monoteismu (Kitáb al-Tawhíd)*¹³⁷. Již z názvu je patrné, a upozorňovali jsme na základní principy

Konkrétně – LEWIS, Bernard. *Kde se stala chyba?: vliv Západu na Střední východ a jeho následná odpověď*. Vydání druhé. Praha: Volvox Globator, 2016. Rubikon (Volvox Globator). ISBN 978-80-7511-228-6.

¹³⁶ Pro kontext podobně – ŤUPEK, Pavel. *Salafitský islám*, str. 86.

¹³⁷ Vynikající výkladová studie, které se zabývá jednotlivými kapitolami původní knihy a opatřuje je potřebným kontextovým komentářem – AL-SA DI, Allam ah Abd al-Rahman. *An Explanation of*

wahhábismu již dříve, že klíčovou doktrínu Abd al Wahhaba je důraz na *tawhíd*, víru v jediného Boha bez jakéhokoli nežádoucího obohacení skrze uctívání stromů, jeskyň, hrobek apod. Jakýkoli podobný proces potom vede k nežádoucímu *širku* (*přidružování*) a odvádí pozornost muslima od pravé víry.¹³⁸ Jádro Abd al Wahhabova učení obsahovalo nesmiřitelnou kritiku s náboženskými poměry, které jsme naznačili výše. Nejednalo se ovšem jen o oblast centrální Arábie v Nadždu, ale v přeneseném významu o celé teritorium Osmanské říše, které bylo dle Abd al Wahhaba místem ignorace a nevědomosti. Tím se dostáváme k zásadnímu termínu, který pro nás bude důležitý v kontextu vývoje politického islamismu ve 20. století. Abd al Wahhab totiž používá termín *džáhilja* k označení stavu nevědomosti a ignorace, která podle něj panuje v Osmanské říši v 18. století.¹³⁹ Ve své náboženské doktríně proto vyzývá k boji proti tomuto nežádoucímu stavu, který je plný modlářství a bezvěrců.¹⁴⁰ Jediným východiskem z takto zkažené společnosti je podle Abd al Wahhaba *hidžra* (*emigrace*) do *dár al-Islám*, která má být povinností každého muslima. Opíráme se tak o dějinné momenty, kterými ve svém životě procházel i prorok Muhammad od mírové výzvy přistoupení k islámu (*da'wa*), přes emigraci za světa nevěřících (*hidžra*) a obvinění z bezvěrectví a exkomunikace z ummy v případě, že není apel úspěšný (*takfír*), až po ozbrojený boj v poslední instanci (*džihád*).¹⁴¹

Wahhábisté představovali od počátku výraznou mocenskou výzvu osmanské hegemonii v regionu, který ovšem byla na sklonku 18. století, kdy se wahhábismus plně etabloval v Nadždu spíše formalitou. Spojenectví s Ibn Saúdem sice postupně sjednocovalo pouštní beduínské kmeny, ale jejich expanze se stávala stále větším nebezpečím pro osmanského sultána.¹⁴² Ten musel dokonce pověřit egyptského místodržícího, Muhammada Alího, aby proti wahhábovcům podnikl roku 1811 trestnou výpravu. Přestože byli Saúdové poraženi, nebylo jejich hnutí vyhlazeno zcela a o svou historickou roli se znovu přihlásili s koncem první světové války, který bude pro nás z hlediska genealogické práce rovněž nesmiřitelně podstatným momentem.

Muhammad Ibn Abd al-Wahhab's: Kitab al-Tawhid. Birmingham: Al-Hidayah Publishing and Distribution, 2003. ISBN 1-898649-61-8.

¹³⁸ Tamtéž, str. 43

¹³⁹ Tamtéž, str. 81.

¹⁴⁰ Tamtéž, str. 24.

¹⁴¹ Podobně také – ŤUPEK, Pavel. *Salafitský islám*, str. 90.

¹⁴² Pro stručný kontext – COMMINS, David. *Wahhabi Doctrine and its Development* [online]. Milano: Fondazione Oasis, 2019 [cit. 2022-08-01]. Dostupné z: <https://www.oasiscenter.eu/en/wahhabism-and-its-development>

Cílem této historické exkurze v rámci našeho genealogického pátrání bylo zejména rozvinout dosavadní poznání, představené v předcházející kapitole ohledně wahhábistické doktríny a zejména zdůraznit historické okolnosti, za nichž toto učení vzniklo. Při analýze jednotlivých faktorů stojí za zmínku, že jádro wahhábismu, k němuž se přeneseně odkazují i současné fundamentalistické skupiny, nereagovalo na podněty vnějšího ohrožení západní civilizací, jak si v následující pasáži ukážeme v kontextu vzniku salafismu, nýbrž reflektovalo tehdejší situaci upadající islámské víry uvnitř ummy. Původně tak wahhábismus, bez ohledu na to, jakou roli sehrál v průběhu první světové války, nepředstavoval kořeny protizápadního diskurzu, ale volal po obrodě islámu z vlastního teologického popudu bez vazby na vnější podněty v podobě narůstající síly západní civilizace, kterou ve svých doktrinálních východiscích zcela vypustil.

Chceme-li pátrat po skutečných kořenech protizápadního diskurzu, který reagoval na muslimskou zkušenost s evropskou vojenskou i ekonomickou převahou, která tak symbolicky začala koncem 18. století u pyramid, je třeba se zaměřit na postupně vznikající reformační hnutí, které na rozdíl od wahhábismu již přímo reaguje na západní vliv v muslimské společnosti. Není v možnostech a rozsahu jediné diplomové práce pokrýt všechny různorodá reformační hnutí 19. století v islámském ideologickém prostoru, neboť nejrůznější jejich formy můžeme nalézt od Alžírsko, Tuniska přes Egypt, Libanon až po Irák a Indii. V rámci našeho genealogického pátrání se zaměříme na samou podstatu reformačních hnutí a především ta, na nichž se ve svých doktrínách odkazuje i Daesh. Pokud jsme v předcházející kapitole charakterizovali ideologii Daesh jako příklad vypjatě militantního salafismu, potom se zaměříme na kořeny tohoto hnutí, které poprvé zcela otevřeně artikuluje potřebu vymezit se vůči vlivu Západu. Kořeny moderního salafismu jsou neodmyslitelně spjaty s hnutím salafija a osobností libanonského myslitele působícího v Egyptě, Muhammadem Rašidem Ridá (1865-1935).

Při podrobnějším pátrání je patrné, že Rašid Ridá, tento duchovní vůdce reformní salafije, nebyl zvláště originálním myslitelem, jaké jsme mohli spatřit v osobnostech Ibn Tajmíji či Abd al Wahhaba při pohledu na jeho bibliografickou produkci. Ve svých příspěvcích vychází především z děl předchůdců reformních myšlenkových směrů, Džamáluddín al-Afgháního a zvláště poté Muhammada Abduha.¹⁴³ Jeho přínos je třeba

¹⁴³ Podobně – SOAGE, Ana. Rashid Rida's Legacy. *The Muslim World* [online]. Boston: Blackwell Publishing, 2008, 98(1), 1-23 [cit. 2022-08-01]. ISSN 1478-1913. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/229771951_Rashid_Rida's_Legacy/link/59d9f8980f7e9b12b36d6816/download

spatřovat v mimořádné čínorodosti na poli politické agitace proti postupnému pronikání západního vlivu do islámského světa. Základní východiska, které Rašád Ridá prezentuje, přesně odpovídají duchu salafistického myšlení, které jsme charakterizovali v předcházející kapitole. Reformátoři si byli vědomi mocenské a technické zaostalosti islámu, nicméně si odmítali připustit jakoukoli slabost na poli intelektuálním. V duchu salafistických myšlenek proto Rida jasně zdůrazňuje, že se islám musí vrátit ke svému ideálu v podobě Muhammadovy ummy v čase *ctihodných předků*.¹⁴⁴

Hlavní problém, jimiž Rašíd Ridá konfrontuje soudobé islámské učence a především zatuchlý sunnitský systém osmanského chalífátu, symbolizuje otázka pátrající po příčina zaostalosti islámské společnosti ve srovnání se Západem. Ridá připomíná, že islámská umma byla srdcem světové civilizace, ale nyní jsou muslimové ve vědě a technice zaostalejší než nemuslimský zbytek světa.¹⁴⁵ V duchu salafismu argumentuje, že důvodem této zaostalosti je skutečnost, že muslimové ztratili upřímnou víru ve své náboženství. Pro obnovu a získání ztracené slávy je proto potřeba se vrátit k pravým kořenům islámu a čelit tak vlivu Západu. Technická dovednost je dle Ridy potenciálně univerzální a její získání závisí na udržení si morálních návyků a intelektuálních zásad.¹⁴⁶

Principy, s nimiž přichází západní civilizace, totiž nejsou Ridovou optikou ničím novým, neboť byly již dávno obsaženy v islámu. Evropská dynamika je nyní na vzestupu, ale jenom proto, že Evropané přejali islámské principy obětování všeho pro své ideály. Evropské ideály jsou ale falešné, neboť Evropané opustili své náboženství a nahradili je principem národních států. Muslimové naopak musí využít síly náboženství a najít svou jednotu a loajalitu v srdci islámské ummy. Islám na rozdíl od křesťanství není elitářskou organizací, která by pro své fungování potřebovala církevní klérus, naopak islámskou ummu tvoří vzájemně si rovní bratři, kde nikdo nikoho nepřevyšuje. K těmto ideálům *ctihodných předků* se musí muslimové vrátit, chtějí-li získat dočasně ztracený vliv ve prospěch evropské či západní civilizace. Ummu spojuje nejen jednotu náboženství, ale

¹⁴⁴ Asi nejlepší exkurz do celostní podoby arabského politického myšlení v 18. století poskytuje A. Hourani, kde se zabývá rovněž kořeny arabského nacionalismu s přihlédnutím k situaci v Egyptě, která byla tehdy určující pro většinu arabského světa. I Rašíd Ridá s Egyptem spojil většinu svých tvůrčích let. Jeho životní příběh je věrně Houranim zachycen, proto na něj můžeme na tomto místě pro kontext rovněž odkázat.

Podrobněji potom – HOURANI, Albert. *Arabic thought in the liberal age: 1798-1939*. 22nd. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2013. ISBN 978-0-521-27423-4.

Jen pro zajímavost pozornému čtenáři jistě neuniklo, že rok, od něž Hourani začíná sledovat historii arabského myšlení, se shoduje se symbolickou cestou Napoleona do Egypta a potvrzuje význam tohoto historického milníku.

¹⁴⁵ Tamtéž, str. 228.

¹⁴⁶ Tamtéž.

rovněž jazyk, kdy arabština představuje klíčový jednotící prvek, jemuž se Evropané nemohou v žádném případě rovnat.¹⁴⁷

Tyto alespoň rámcově shrnuté myšlenky Rašid Ridá artikuloval ve svém klíčovém nástroji pro šíření protizápadního diskurzu v islámské společnosti, časopis *Al-Manár* (*Maják*). Časopis začal vydávat v Káhiře roku 1898 a podílel se na jeho produkci až do své smrti roku 1935. Ridá se pokoušel nacházet střední cestu mezi islámskou tradicí reprezentovanou osmanským sultanátem a moderními hnutími, které se naopak vyznačovaly téměř fanatickým obdivem k veškerým západním modalitám.¹⁴⁸ Z teologického hlediska Rašid volá po *opětovném otevření bran idžtihádu*, aby se mohl islámský svět prostřednictvím fatev efektivněji adaptovat na novou moderní dobu.¹⁴⁹ Hlavní snahou islámských reformátorů je spojit islám a modernitu tehdejšího světa takovým způsobem, aby islám neztratil svou původní identitu budovanou sunnitskými ulamá. Právě z toho důvodu vnímá Rašid Ridá modernitu jako hrozbu pro islámskou civilizaci a snaží se na stránkách svého časopisu bránit roli náboženství ve veřejném i politickém životě. Vidí totiž, jak je víra v západní společnosti upozadřována ve prospěch materiálních potřeb bez vazby na skutečné morální základy.

V islámu nelze reformovat náboženství bez dopadu na fungování celé společnosti. Pokud by nastupující modernita modifikovala islám, změnila by podstatu celé muslimské společnosti. Rašid Ridá tak ve svých příspěvcích utočí na západní kolonialismus z ideologických pozic obrany vlastní kulturní identity, kterou islám garantuje.¹⁵⁰ Komplementární existenci islámu, společnosti a politiky v pozdějším období uchopila další náboženská reformní hnutí, která se ovšem již vymykají cíli naší práce. Konstrukce protizápadního diskurzu v intencích počínajícího radikálního salafismu je tak u Rašida Ridá více než zřejmá. Existují ovšem ale i názory, které jeho roli v historii salafismu zpochybňují, respektive nepřikládají jí odpovídající důraz.

Při pátrání po kořenech salafistického myšlení se kromě Rašida Ridá a jeho duchovních otců, Džamáluddína al-Afgháního a Muhammada Abduha, objevuje i role al-

¹⁴⁷ Tamtéž, str. 229

¹⁴⁸ Ridá je nazýval „frankonizéry“, či „napodobitele evropských zákonů a systémů“ a právě vůči nim choval značnou nedůvěru. Dokonce by se mohlo zdát, že právě vůči těmto napodobitelům přecházel místy až k fanatické obhajobě konzervativních postulátů, byť dobře věděl, že jistá forma modernity je pro islám nezbytná.

Podrobněji – YASUSHI, Kosugi. Al-Manar revisited: the “lighthouse” of the Islamic revival. In: DUDOIGNON, Stephane A., Komatsu HISAO a Kosugi YASUSHI. *Intellectuals in the Modern Islamic World*. London: Routledge, 2006, s. 3-39. ISBN 9780203028315.

¹⁴⁹ SOAGE, Ana. Rashid Rida's Legacy, str. 4

¹⁵⁰ Tamtéž, str. 14.

Alusi. Ta kořeny fundamentalismu přesouvá z egyptské Káhiry až do iráckého Bagdádu, který představuje v 19. století konkurenční prostředí vzniku salafistického diskurzu. Rodina al-Alusi představuje druhý klíčový bod vzniku salafistického diskurzu v 19. století, který se odehrává paralelně s působením Rašída Ridá v Egyptě.¹⁵¹ Al-Alusi ve svých postojích mnohem explicitněji než Rašid Ridá navazují na ortodoxní hanbalismus Ibn Tajmíji a především propojují raný salafismus s wahhábistickou doktrínou, přestože salafisté explicitní spojení s wahhábismem odmítali.¹⁵² Moderní salafistický diskurz dle iráckých intelektuálních kořenů vzniká z premoderního mystického sufismu společně s wahhábistickou doktrínou. Iráčtí salafisté, podobně jako Rašid Ridá, akcentují nutnost adaptace muslimské tradice vůči moderním alternativám. Hovoří o tzv. *vynalézání tradic*, které má zajistit fungování islámské společnosti ve světle racionálního uplatnění potřebných změn.¹⁵³ V případě iráckého salafismu se tak nejedná o konstrukci či rozvíjení striktně protizápadního diskurzu, jak jsme jej mohli pozorovat v případě Rašída Ridá a jeho *Al-Manár*, ale spíše o soustavnou kritiku soudobých osmanských poměrů, kdy bylo více než zřejmé, že soudobý chalífát není schopný absorbovat moderní politické trendy a síla islámu nadále slábne. Pro dokreslení vznikajícího diskurzu moderního salafismu na přelomu 19. a 20. století v reakci na stále sílící evropskou kolonizaci je ještě třeba dokreslit historické zvraty související nejen s příchodem první světové války, ale zejména se zánikem osmanského chalífátu. Tyto události jsou totiž zásadním způsobem reflektovány i v současné propagandě Daesh a zřetelně se podílely na formování protizápadního diskurzu islámského radikalismu.

Osmanská říše se pokoušela stále více zřetelnému mocenskému úpadku čelit sérií politických změn v průběhu 19. století, které vstoupily do dějin pod názvem „tanzimatské reformy“, zejména jejich druhá část probíhající v letech 1856-1876 se nesla v duchu adaptace západního modelu do osmanského politického systému. Začíná se poprvé výrazněji prosazovat model konstitucionalismu, centrálně řízených úřadů, decentralizace

¹⁵¹ Podrobněji potom genealogické zkoumání, jehož metodologickým přístupem historického výzkumu jsme se inspirovali i v rámci naší diplomové práce. Jedním z klíčových sdělení je i polemika s převládajícím diskurzem vnímajícího Rašída Ridá jako klíčového salafistu, aniž by se brala v potaz role rodiny al-Alusi.

Konkrétně – WEISMANN, Itzhak. Genealogies of Fundamentalism: Salafi Discourse in Nineteenth-Century Baghdad. *British Journal of Middle Eastern Studies* [online]. 2009, 36(2), 267-280 [cit. 2022-08-01]. ISSN 1353-0194. Dostupné z: doi:10.1080/13530190903007301

¹⁵² Což ovšem nesouvisí ani tak s ideologickými východisky, kterým jsme se věnovali už dříve, ale spíše politickými kroky, když si wahhábité svou agresivní expanzí znepřátelili osmanské úřady a podnítily je k vyhlášení trestné výpravy.

Tamtéž, str. 271-272.

¹⁵³ Tamtéž, str. 275.

lokálních struktur a vznik moderního úřednického aparátu. Vzniká i první veřejný vzdělávací systém, který neklade důraz jen a pouze na znalost Koránu a sunny.¹⁵⁴ Modernitu ovšem brzdí přetrvávající rituály lidové religiozity, kritizované především z řad wahhábismu. I přes tyto pokusy zůstává osmanský chalífát oním „nemocným mužem na Bosporu“, který se nedokáže ubránit nejen nastupující modernitě, ale především mocenskými důsledky první světové války.

Světový konflikt mezi roky 1914-1918 představuje poslední střípek, který z našeho genealogického pohledu faktograficky formuje moderní salafismus, jež následně přebírají autoři politického islámu v polovině 20. století, jimž se budeme věnovat v následující části. Fatva doprovázená vyhlášení války sultánem Mehmedem V. v listopadu 1914 Rusku, Francii a Velké Británii svým obsahem zcela odpovídala dobovým zvyklostem legitimizace džihádu v případě ozbrojeného konfliktu.¹⁵⁵ Více než vojenské události první světové války nás ovšem v pátrání po historickém kontextu budou zajímat epizody formující vztah islámského myšlení k západní civilizaci. V průběhu války se jedná o dvě vzájemně propojené události, které mají klíčový ideologický dopad v pozdějších radikálních doktrínách.

Již reakce na sultánem provolanou fatvu předznamenaly stále zřetelněji upadající relevanci hlasu z Istanbulu. Slabost Osmanské říše se v průběhu prvních let války projevila naplno. Obyvatelé jednotlivých teritorií stále ještě formálně spadající pod vládu osmanského sultána se ovšem začínali pokládat legitimní otázku, co se stane v případě, že tento kolos na hliněných nohou tlak západních mocností nevydrží a chalífát bude zničen. Ke slovu tak opět přicházejí ti, jejichž osudy jsme dočasně opustili v úvodních odstavcích věnujících se historickému kontextu na počátku této podkapitoly. Tvrdili jsme, že porážka wahhábittů, jež provázela trestnou výpravu roku 1816, radikální hnutí z Hidžázu na dlouhou dobu oslabilo, nezničilo ale arabský odpor zcela. Potom saúdského rodu, Abdul'aziz Ibn Saúd roku 1906 sjednotil celou oblast Nadždu a ještě před vypuknutím první světové války se stal relevantním politickým hráčem uvnitř osmanské říše v opozici osmanskému sultánovi.¹⁵⁶

Vedle Abdul'azize Ibn Saúda se proti centrální osmanské moci profiloval i Husajn bin Alí al-Hášimí, původní šaríf a emír Mekky, jenž se roku 1916 stal dočasným králem Hidžázu. Právě on hrál klíčovou roli v arabském povstání, které vypuklo proti Osmanům

¹⁵⁴ Tamtéž, str. 276-277.

¹⁵⁵ Bližší představení oné fatvy potom – MENDEL, Miloš. *Džihád: islámské koncepce šíření víry*, str. 206.

¹⁵⁶ MENDEL, Miloš. *Džihád: islámské koncepce šíření víry*, str. 142.

v červnu 1916. Vzhledem k tomu, že se Husajn do riskantního kroku váhal pustit sám, vyjádřila mu podporu britská zpravodajská služba v čele se svým styčným důstojníkem pro oblast Arábie, Thomasem Edwardem Lawrenceem. Tento legendární britský voják a cestovatel známý pod přívískem *Lawrence z Arábie* představoval klíčovou spojku vlivu západních mocností v arabském teritoriu. Arabské povstání vyvolané britskými zájmy na oslabení Osmanů posilovalo arabskou nacionalistickou touhu podporující vytvoření samostatného arabského státu nezávislého jak na Osmanské říši, tak na vůli západních mocností. Když plukovník Lawrence vedl arabské beduíny proti tureckému vojsku a úspěšně v červnu 1917 dobyl přístav Akaba, domníval se, že dovedl povstání do vítězného konce a Arabové poprvé získají mezinárodně uznaný stát v čele s chalífou princem Fajsalem, synem šarífa Husajna.¹⁵⁷ Arabské povstání v letech 1916-1917 představovalo první skutečný pokus o ustavení arabské nezávislosti a vytvoření samostatného státu nezávislého na tureckém sultánovi. Ze symbolického hlediska by se tak sídlo chalífátu navrátilo se staletí trvajícím exilu v Istanbulu zpět do centrální Arábie.

Zdánlivý úspěch arabského povstání a vytvoření arabského chalífátu na troskách rozpadajícího se osmanského impéria ovšem zhatilo původně tajné rozhodnutí západních mocností. Rozhodnutí, které dodnes vyvolává značné vášně a arabském světě a to i přes fakticky minimální vliv na skutečná politická rozhodnutí. V počáteční fázi arabského povstání, které se Britům z geopolitického úhlu pohledu velmi hodilo, se ovšem formovala jiný politickým kompromis, jehož existence má mimořádný symbolický význam. Sykes-Picotova dohoda.

Původně tajné francouzsko-britské politické ujednání zveřejněné až bolševickým režimem roku 1917 představuje mimořádně zřetelnou ukázkou imperiální politiky, která je dodnes reflektována islámskými radikály.¹⁵⁸ Jádrem dohody byla politická shoda zohledňující pouze francouzské a britské zájmy, která rozdělovala sféry vlivu v regionu Blízkého východu po očekávaném pádu Osmanské říše. Jednání probíhala již od konce roku 1915, přičemž dokument byl podepsán 16. května 1916, bez jakékoli veřejné

¹⁵⁷ Širší shrnutí historického kontextu např. – O'BRIEN, Browne. *Creating chaos: Lawrence of Arabia and the 1916 Arab revolt* [online]. Arlington, Texas: HistoryNet, 2010 [cit. 2022-08-01]. Dostupné z: <https://www.historynet.com/creating-chaos-lawrence-of-arabia-and-the-1916-arab-revolt/>

¹⁵⁸ Až „hanebným příkladem imperiální politiky“ je někdy Sykes-Picotova dohoda označována. Podobně jako v přecházejících kontextuálních pasážích není ani zde naším cílem podrobně analyzovat jednotlivá úskalí této dohody. Spíše chceme naznačit některé dějinné etapy, které mají zásadní vliv na formování protizápadního diskurzu a jejich faktografické zakotvení.

Pro podrobnější pohled např. SORBY, Karol. *Sykesova-Picotova dohoda: Hanebný příklad imperiální politiky* [online]. Bratislava: Slovenská akadémia ved, 2017 [cit. 2022-08-01]. Dostupné z: <https://www.sav.sk/journals/uploads/03020735Sorby%20a.pdf>

mezinárodní garance. Smlouva rozdělovala blízkovýchodní teritoria bez ohledu na tehdejší kmenová uspořádání a dosavadní sféry vlivu jednotlivých kmenů. Britský diplomat, Mark Sykes, projektoval rozdělení sfér vlivu prostou přímkou mezi středoziemním přístavem Akkon (Accra) a iráckým městem Kirkúk. Severní oblast nad touto linií spadala pod kontrolu francouzskou, jižní část byla kontrolována Brity.¹⁵⁹ Hranice byla následně během jednání mírně posunuta a vedla přibližně mezi přístavem Haifa a iráckým Mosulem. Podstatný je ovšem fakt, že poprvé v historii určovala hranici mezi Sýrií a Irákem. Hranici, která dodnes budí vášně i v diskurzu radikálního islamismu.

Podstatnější, než samotné parametry Sykes-Picotovy dohody, jejíž reálný dopad je současnými badateli spíše relativizován, neboť samotná dohoda nebyla nikdy formálně potvrzena mezinárodní smlouvou a skutečné hranice (s výjimkou upravené syrsko-irácké) se následně ustanovily jinak, jsou z našeho pohledu diskurzivní reakce na její existenci a na politické důsledky, které s sebou dohoda přinášela.¹⁶⁰ Ještě před samotným vznikem dohody islámské intelektuální kruhy v čele s nám již známým Rašidem Ridá pracovaly s reálnou variantou pádu Osmanské říše, respektive možnými východisky, jakým způsobem lze udržet tradici chalífátu. Ridá se původně přimlouval za zřízení nezávislé Arábie včetně Sýrie a starověké Mezopotámie pod vedením mekkánského šarífa. Islámští salafité zpočátku války důvěřovali existujícímu britsko-arabskému spojení potvrzovaném spoluprací Lawrence z Arábie s beduínskými kmeny, neboť doufali, že jim příznivé politické klima umožní vytvořit nezávislý arabský stát.¹⁶¹ Arabové byli považováni za jediný národ v blízkovýchodním regionu, který je schopen nahradit skomírající Osmany. Památná města v Hidžázu pouze dokreslovala symbolický význam arabského etnika, jež se mělo stát opětovným nositelem myšlenky chalífátu a potvrdit tak

¹⁵⁹ Podrobnější analýza politických okolností vzniku dohody a částečně i jejích důsledků příkladně – WRIGHT, Robin. *Hos the curse of Sykes-Picot still haunts the Middle East* [online]. New York: The New Yorker, 2016 [cit. 2022-08-01]. Dostupné z: <https://www.newyorker.com/news/news-desk/how-the-curse-of-sykes-picot-still-haunts-the-middle-east>

¹⁶⁰ Obecně se lze setkat se značnou polemikou týkající se skutečného významu Sykes-Picotovy dohody. Není sice popírána imperiální projekce národních zájmů západních mocností bez jakékoli koordinace s místními vládci, nicméně realita politické geografie se v pozdějším období v duchu této dohody de facto nenesla. To ovšem neznamená, že by její samotná existence jako příklad zpupného imperialismu Západu nesloužila diskurzivní strategii současným islámským fundamentalistům.

K debatě např.: DODGE, Toby. *The Danger of Analogical Myths: Explaining the Power and Consequences of the Sykes-Picot Delusion* [online]. London: LSE, 2016 [cit. 2022-08-01]. Dostupné z: <https://blogs.lse.ac.uk/mec/2016/10/10/the-danger-of-analogical-myths-explaining-the-power-and-consequences-of-the-sykes-picot-delusion/>

¹⁶¹ Podrobněji potom v informačně bohaté historické studii věnující se konci osmanského chalífátu – HADDAD, Mahmoud. Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashīd Riḍā's Ideas on the Caliphate. *Journal of the American Oriental Society* [online]. 1997, 117(2), 253-277 [cit. 2022-07-01]. ISSN 00030279. Dostupné z: doi:10.2307/605489.

svou vedoucí roli v islámské civilizaci. Britové se ovšem k takto otevřené podpoře nikdy neměli, neboť si v duchu později vyjednávané Sykes-Picotovy dohody hodlali v oblasti udržet více než značnou kontrolu, už kvůli kontrole námořních cest do Indie.

Hlavním cílem Rašída Ridá bylo zejména udržení nezávislosti islámu na západních velmocech, přestože si postupem času uvědomoval, že absolutní nezávislost je pouhou iluzorní touhou arabských nacionalistů. Britové sice přislíbili Arabům zachování titulu chalífy, ovšem z jejich pohledu se mělo jednat spíše o duchovní autoritu s minimálním mocenským přesahem. Ridá rovněž trval na tom, aby muslimská svatá místa zůstala zcela nezávislá bez jakéhokoli zásahu případně britské správy.¹⁶² Na tomto místě můžeme pozorovat velmi omezené znalosti britské koloniální správy týkající se arabských reálií, neboť si Britové považovali instituci chalífy za islámskou obdobu papežské stolice bez většího mocenského přesahu. Jak je nám již ale známo, chalífa v islámu představuje kromě duchovní rovněž mimořádně silnou politickou autoritu. Pokud Britové akceptovali arabské návrhy týkající se zachování titulu chalífy pro svatá města v Hidžázu, předpokládali, že se bude jednat především o duchovní vůdce.

Ridá si ovšem tento rozpor začal brzy uvědomovat, neboť hrozilo, že zhroucení Osmanů může také znamenat naprostý zánik chalífátu a reálnou okupaci tureckých i arabských zemí.¹⁶³ Ridá proto ambivalentně tvrdil, že arabské povstání nebylo přímým vojenským či politickým úsilím namířeným proti turecké vládě, ale spíše preventivním opatřením, jak zajistit ochranu Arabského poloostrova a jeho svatých měst před evropskou nadvládou.¹⁶⁴ Ridá ještě roku 1916 přál králi Husajnovi, aby se stal „králem Arabů“, což jen umocňuje dlouhodobý salafistický diskurz vytvoření jedné arabské muslimské ummy vedené chalífou z Hidžázu.¹⁶⁵ Všechny tyto panarabské plány ovšem hatí právě Sykes-Picotova dohoda, která je dodnes vnímána jako symbolické koloniální rozervání Blízkého východu. A to i paradoxně přesto, že se britsko-francouzské imperiální plány do výsledné podoby mapy Blízkého východu promítly jen minimálně a hranice byly fakticky utvářeny až na mírových jednáních.¹⁶⁶ Vymezení hranic současného Turecka, zcela popírající původní západní představy toho může být zřejmým důkazem.

Sykes-Picotova dohoda, i přes svůj minimální diplomaticko-politický význam, zůstává důležitým mementem pro fundamentalistický diskurz. Proto by nemělo být

¹⁶² Tamtéž, str. 267.

¹⁶³ Tamtéž, str. 269.

¹⁶⁴ Tamtéž, str. 270.

¹⁶⁵ Tamtéž.

¹⁶⁶ DODGE, Toby. *The Danger of Analogical Myths*.

překvapení, že samotná její existence výrazným způsobem formovala protizápadní citění arabských nacionalistů, z něž následně může úspěšně čerpat i ideologie islamistických hnutí, Daesh nevyjímaje. Zřetelným důkazem může být i dnes již neexistující propagandistické video Daesh, kde jeden z jeho členů stojí před mapou syrsko-irácké hranice deklaratorně ohlašující zničení výsledků Sykes-Picotovy dohody.¹⁶⁷

Obsáhlá podkapitola našeho genealogického zkoumání nám přinesla několik dílčích závěrů, které jsou pro pochopení kořenů protizápadního diskurzu klíčové. Jak je pozornějšímu čtenáři jistě zřejmé, období 19. století nebylo klíčovou dějinnou epochou pouze pro evropské ideologické směry liberálních, konzervativních či socialistických myšlenek. Stejně období představuje neméně zásadní éru v islámském politickém myšlení a etablování soudobých politických ideologií arabského světa. Námi sledované salafistické hnutí není přirozeně jediným produktem této doby, nicméně pro stopování kořenů protizápadního diskurzu patří k prvním otevřeným pokusům islámských myslitelů vymezit se vůči nastupující západní modernitě, jejíž vliv nezastavitelně pronikal i do oblasti osmanské nadvlády.

Tuto podkapitolu lze považovat za stěžejní část při výzkumu kořenů moderního salafitského myšlení, jehož militantní podobu převzal i Daesh. Dosavadní teologická východiska hanbalismu či Ibn Tajmíji zde dostávají reálnou podobu prvních politických ideologií. A právě myšlenkovému rozvoji těchto ideologií v podobě politického islamismu se budeme věnovat v další části našeho genealogického bádání.

4.3 Sajjid Qutb - Role politického islámu

Je spíše nezamýšlenou náhodou, že se jednotlivé části našeho genealogického zkoumání pravidelně prolínají pasáže věnující se dobovému kontextu v případě hanbalismu či rozsáhlejší a faktograficky bohatší dobové epoše jako v případě počátku moderní salafíji a naopak části zaměřené na konkrétní díla a myšlenkové přínosy konkrétních autorů, jako tomu bylo v případě Ibn Tajmíji. Následující část tak bude opět využívat přínos konkrétního myslitele, jenž z teologických východisek minulých autorů přímo akcentuje politickou rovinu radikálního islámu. Chronologicky tak budeme

¹⁶⁷ Ačkoli je video již cenzurně nedostupné, lze zaznamenat alespoň obrazové úryvky, příkladně – MEZZOFIORE, Gianluca. *Iraq ISIS Crisis: Is This the End of Sykes-Picot?* [online]. London: International Business Times, 2014 [cit. 2022-07-01]. Dostupné z: <https://www.ibtimes.co.uk/iraq-isis-crisis-this-end-sykes-picot-1454751>

navazovat tam, kde jsme v minulé kapitole přestali. Opustili jsme naše pátrání v době rozpadu jediného sunnitského chalífátu v podobě Osmanské říše a především v době dynamických proměn islámského světa ve vztahu k západní modernitě. To je moment, na nějž je třeba v této části navázat. Zánik chalífátu a následná dějinná dynamika vytvořila prostor pro etablování nových radikálních myšlenek, které ve své podstatě, jak uvidíme, rozvíjejí naše dosavadní poznání. Z již nabytých zkušeností čtenáře spíše nepřekvapí, že se budeme soustředit na region Egypta.

Sajjid Qutb Ibráhím Husajn aš-Šadhili (1906-1966), spisovatel, pedagog, básník původem z hornoegyptského venkova a především jedna z intelektuálních opor islámských fundamentalistických hnutí s přímou vazbou na Muslimské bratrstvo. Takto bychom mohli co nejstručněji charakterizovat člověka, jehož dílo formovalo nejen podobu ideologických základů radikálního islamismu, ale přispělo i k rozvíjení etablujícího se protizápadního diskurzu jakožto dědictví zrodu salafismu. Pokud jsme v části věnující se životním osudům Ibn Tajmíji zdůrazňovali, že jeho dílo reagovalo především na soudobý vývoj mezinárodních vztahů v blízkovýchodním regionu v podobě mongolské invaze a nástupu mamlúků k moci, budeme se u Sajjida Qutba věnovat především jeho vlastním životním peripetiím, které značně ovlivnily jeho dílo i myšlení. Realitu mezinárodních vztahů první poloviny 20. století pro kontext připomínat nemusíme, budeme se proto soustředit na momenty, které měli pro Qutba zcela zásadní vliv.

Vesnický původ a především egyptské vlastenectví jeho otce společně se stále sílícími protibritskými náladami byly prvním formativními momenty Qutbova života. Matka zase mladého Qutba vedla k osvojení si náboženských základů.¹⁶⁸ Během dospívání si Qutb v rodné vesnici stále víc všímá praktikování lidové religiozity, kterou sice místní považují za upřímné projevy islámu, ale ve skutečnosti vyznávají kultu místních světců a další polyteistické tradice. Stav bezbožnosti, či boží nevědomosti je tak zde více než patrný. Pro kontext jen upozorníme na zajímavé analogie s předchozími autory, jejichž osudy jsme se zabývali v předcházejících částech naší práce a jejich zkušenost s lidovým vyznáváním islámu byla pokaždé téměř totožná. V roce 1921 Qutb odchází do velkého světa v Káhiře, kde se začíná naplno věnovat studiu, přičemž to

¹⁶⁸ Podrobnější exkurz potom poskytuje M. Mendel v rámci úvodní sady faktografických esejů včetně reálií z dějiny Egypta 20. v předmluvě k překladu Qutba klíčového díla *Milníky na cestě*, jemuž se budeme věnovat.

Konkrétně – QUTB, Sajjid. *Milníky na cestě*. Praha: Academia, 2013. Orient (Academia). ISBN 978-80-200-2186-1.

univerzitní dokončuje roku 1933.¹⁶⁹ V rámci univerzitního vzdělávání Qutb přichází do styku se západní kulturou a intelektuálním zázemím a nemá pocit, že se by vůči těmto kulturním vlivům měl zásadním způsobem vymezovat.

Poměrně zajímavé jsou Qutbovy literární příspěvky během 20. let, kdy se většinou jedná o produkty smutně rozpolceného romantika bez vazby na radikální islamistické proudy. Je třeba připomenout historickou realitu, kdy Egypt okupovala britská státní správa ve spolupráci se zkorumpovaným královským režimem na pozadí světové hospodářské krize. Qutbovy příspěvky ale spíše než reakce na tyto závažné společenské otřesy připomínají rozpolcenost mladého intelektuála z venkovského prostředí.¹⁷⁰ Ačkoli byl Qutb podobně jako většina Egyptanů ovlivněn egyptským sekulárním nacionalismem 20. let, se začátkem druhé světové války se uchyluje zpět k islámu a více než kdy dřív začíná v Koránu objevovat vlastní intelektuální jistotu. Pro úplnost je třeba podtrhnout, že Qutbův příklon k islámské teologii neznamena, že by kdy tíhnul k reformním hnutím typu wahhábismu. Jak upozorňuje Mendel, wahhábismem Qutb ve svých dílech ovlivněn nebyl a na jeho principy se také nikdy neodvolává, a to ani v případech, kdy akcentuje potřebu *tawhídu*.¹⁷¹

Co už ale bezesporu patří ke Qutbovým ideologickým východiskům, to je tradiční salafistická představa ideálního zřízení společnosti v podobě rané muslimské obce v Medíně za života proroka Muhammada a následující generace prvních chalífů. Pro pochopení tohoto bájného ideálu je dle Qutba nezbytná podřízenost Bohu a pečlivé studium koránského odkazu bez nadbytečné a stejně nedokonalé lidské interpretace.¹⁷² Odmítnutí jakýchkoli přidružených náboženských interpretací pouze znesnadňují pravé poznání koránských principů a způsobují mravní úpadek celé civilizace. Těmito postoji se již Qutb postupně blíží základním salafistickým východiskům, které budou ještě umocněny jeho přímou zkušeností se západní společností. Již v průběhu 40. let se Qutbovo myšlení stále více přimyká radikálním výkladům podporující přeměnu společnosti a zdůrazňuje roli islámských hodnot nutných pro mravní obrodu egyptské společnosti. Qutb začínal být stále více zklamán z politických kroků Západu na Blízkém východě po roce 1945, ať už se jednalo o francouzské počínání v Sýrii či Libanonu, nebo západní podpora vznikajícímu státu Izrael. Qutb začíná západní chování nazývat

¹⁶⁹ Tamtéž, str. 44.

¹⁷⁰ Tamtéž, str. 46.

¹⁷¹ Tamtéž, str. 48.

¹⁷² Tamtéž, str. 49.

imperialismem a kolonialismem, bez ohledu na to, jakým způsobem západní mocnosti zasahují do blízkovýchodní politiky.¹⁷³ Terčem jeho kritiky je především Francie a Velká Británie z důvodů historického vměšování (relevance Sykes-Picotovy smlouvy je zde spíše symbolická).

Zcela zásadním zlomem při profilaci Qutbova politického myšlení je potom jeho studijní cesta do USA v letech 1948-1950, kam byl cíleně poslán jako úředník egyptského ministerstva školství, neboť jeho paralelní literární činnost byla pro egyptské úřady čím dál tím méně snesitelná. Qutbova americká expedice, kdy procestoval jak západní tak východní pobřeží USA ještě posílila již tak etablovaný protizápadní radikalismus. Dlužno dodat, že je otázkou jak moc se na něm podílela skutečná americká realita, nebo si zde Qutb jen uměle potvrzoval své dosavadní stereotypy, které si vybudoval již v Egyptě v průběhu 40. let. Podstatné ovšem je, že americká, potažmo západní, společnost pro něj představuje esenci „zkaženosti, chťiče, materiálních požitků, alkoholu a peněz“¹⁷⁴. Americká či západní společnost nenabízí dle Qutba prostor pro skutečné duchovní prožitky či jakoukoli vyšší intelektuální aspiraci, neboť jediným prožitkem jsou nízké primitivní pudy hnané kapitalistickým chťičem. I přes mnohdy patetické vyjadřování kritiky Západu v dopisech, které posílal ke zveřejnění do Káhiry, je třeba vnímat mimořádně silný impuls, který pro Qutba osobní a relativně dlouhá návštěva USA představovala. Pokud pro něj do té doby byl islám pozoruhodným zdrojem inspirace vůči egyptskému sekularismu, po návratu z americké expedice byla islámská víra životní nutností, jak čelit „bezbožnému materialismu a kapitalismu“¹⁷⁵.

Po návratu do Egypta se stále více sblížoval s radikálním hnutím Muslimského bratrstva, do jehož řad oficiálně vstoupil v létě 1952. Od té doby je považován na oficiálního ideologa radikálního islámského hnutí, které má zásadní podíl na formování vnitropolitické situace v Egyptě. Po egyptské revoluci v červenci téhož roku a zejména po nástupu prezidenta Gamála Násira a zavedení egyptského autoritářského režimu upadá Qutb v nemilost vládnoucí garnitury a je opakovaně vězněn. Právě ve vězení sestavuje své nejslavnější dílo, v němž formuluje základy své radikální ideologické doktríny. Dílo, které pro svou kontroverzi již režim sekulární režim nehodlá tolerovat a Sajjid Qutb je po soudním procesu 29. srpna 1966 oběšen.

¹⁷³ Tamtéž, str. 54.

¹⁷⁴ Volně převzato, str. 64.

¹⁷⁵ Tamtéž.

Životní osudy jednoho z nejznámějších egyptských autorů a náboženských ideologů jsou pochopitelně mnohem komplikovanější, nicméně pro naše účely genealogického zkoumání jsme se zaměřili na ty formativní momenty, jež zásadním způsobem přispěly při utváření Qutbova světonázoru a především protizápadního diskurzu, který formuloval ve svém stěžejním díle, *Milníky na cestě*. Dvě formativní období, studijní pobyt v USA a několikaleté vězení přispěly k tomu, aby se z původně mladého intelektuála stal jeden z klíčových autorů současného islámského radikalismu, jehož myšlenky formují ty nejextrémnější názory radikálních hnutí, Daesh nevyjímaje.

Základním postulátem Qutbova díla je, podobně jako u autorů, jejichž díla jsme již analyzovali, soudobá kritika společnosti. Vždyť samotný úvod jeho díla začíná slovy „*lidstvo dnes stojí na pokraji propasti...proto, že došlo k jeho úpadku ve světě hodnot... Dokonce i v západním světě se stává zřejmým, že už nemá lidstvu co nabídnout.*”¹⁷⁶ Dle Qutba západní společnost zchudla a zeslábla nikoli materiálně, ale především morálně, neboť jí chybí potřebný hodnotový základ, jež by umožňoval lidstvo dál vést. Při podrobnějším zkoumání bude čím dál tím více patrné, že oproti diskurzivní strategii, s níž pracoval Rasiš Ridá, Sajjid Qutb neuznává výraznou převahu západní společnosti v jejích dílčích aspektech. Přestože připouští, že je Západ materiálně silný, nedokáže této převahy využít, neboť ho limituje morální slabost.

Islám je předurčen k tomu, aby plnil pro lidstvo vůdcovskou rol, ale je tudíž nezbytné, aby se muslimské společenství vrátilo k původní podobě. Qutb zcela zřetelně vychází, podobně jako jsme naznačovali výše, z původní salafistických myšlenek návratu k ideálu původní víry. Zajímavé ovšem je, že se nezabývá teologickými aspekty islámu ve smyslu očištění víry od hereze apod. Zde je patrné Qutbovo absentující teologické vzdělání, které ho do jisté míry v jeho úvahách limituje. Z *Milníků na cestě* se tak spíše než ideologicky precizně argumentovaná práce podložená množstvím relevantních zdrojů stává politickým pamflet islámského radikalismu bez větších intelektuálních přesahů, na něž jsme byli zvyklí v historicky strašných etapách genealogického pátrání.

„*Celý svět je ve stavu džáhilije!*“¹⁷⁷ Tímto zvoláním Qutb ve svém díle poprvé uveden termín, s nímž bude napříště již neodmyslitelně spjat. Ačkoli je koncept *džáhilije* v islámském myšlení přítomen mnohem déle, právě Qutb koncepci skutečně rozvíjí a

¹⁷⁶ Nyní se, byť v téže publikaci přesouváme k samotnému Qutbovu textu *Milníků na cestě*, přesto si dovolíme odkazovat obdobně, jako v předcházejících případech, kdy jsme citovali obecný kontextový úvod.

Tamtéž, str. 99.

¹⁷⁷ Tamtéž, str. 107.

vdechuje ji konkrétní podobu. *Džáhilíja*, neboli stav nevědomosti a ignorace (jak jsme již definovali v době Abd al Wahhaba) je dle Qutba založena na vzpouře proti Bohu a jeho vládě na zemi. Jedním z výsledků oné vzpoury proti Bohu je i kolonialismus kapitalistických systémů. Islám poskytuje podstatné východisko, neboť pouze v islámu, Qutbovou optikou, se lidé neklaní jiným lidským bytostem, ale pouze Bohu.¹⁷⁸ Právě základy *tawhídu* jsou mezi Qutbovým sdělením jedním z mála teologických fenoménů. V něm totiž spatřuje skutečné zřeknutí se džáhilijského prostředí, zvyklostí a pout, které nevěřící svazují v modloslužebné doktríny

Právě proto, že dnešní společnost se nachází ve stavu hluboké *džáhilíje*, nejsou v ní přítomny skutečné islámské hodnoty a nenachází se v ní rovněž žádná generace podobná ctihodným předkům.¹⁷⁹ Tyto formy diskurzivní strategie jsou podobným způsobem zpracovávány ideologií Daesh, když označuje současnou společnost za morálně zkaženou a v podstatě rozvíjí dál Qutbovy názory na potřebnou očistu společnosti, podobně jako jsme tyto tendence zaznamenali i v dřívějších diskurzech. Jedinou možností, jak se vymanit ze stavu současné *džáhilíje* je v duchu salafistických představ striktně následovat islámskou tradici v duchu jedinečné generace prvních muslimů.¹⁸⁰

Při znalosti elementárních východisek poté Qutb vytváří i přímou linku protizápadního diskurzu, který je v jeho podání již zcela patrný. Tématice se věnuje celá sedmá kapitola jeho *Milníků*, s příznačným názvem „*Islám je skutečná civilizace*“¹⁸¹. Pro naše účely z této kapitoly vybíráme základní ideologická stanoviska, jež dobře ilustrují diskurzivní konstrukci Západu v intencích Qutbových myšlenek. Základní paradigma vychází z rozdělení světa na dva typy společností, islámskou a *džáhilijskou*, přičemž islámská je považována za jedinou civilizovanou variantu díky dodržování islámských věroučných zásad, koncepcí, hodnot a morálky. Podstatou civilizovanosti islámské společnosti, na rozdíl od těch *džáhilijských* je skutečnost, že v islámu patří moc jedinému Bohu a každá osoba v dané společnosti je tak plně nezávislou a svobodnou neboť zde nejsou někteří lidé pány a jiní otroky. Zde se opět promítá Qutbova interpretace *tawhídu* a podoba ideálního politického zřízení, které ovšem ve své ryzí podobě na světě neexistuje. Civilizovaná společnost vykazuje „humanitu“ jako svou nejvyšší společenskou hodnotu a neupřednostňuje materiální výrobu a produkci, jako to dělají

¹⁷⁸ Tato teze nám zdánlivě připomíná principy *tawhídu*, které, jak víme, byly pro omezené teologické hledisko v Qutbově díle poměrně zásadní. Také tématu věnuje Qutb celou pátou kapitolu svých *Milníků*.

¹⁷⁹ QUTB, Sajjid. *Milníky na cestě*, str. 125.

¹⁸⁰ Tamtéž, str. 126.

¹⁸¹ Tamtéž, str. 217-232.

Spojené státy či evropské země.¹⁸² Zde se nám v takto pojaté diskurzivní rovině opětovně vynořuje kritika západního materialismu a role kapitálu, jak jsme ji zaznamenali již v případě Rašída Ridy. Společnost může vykazovat sebelepší technické pokroky a materiální zázemí, ale pokud dopustí zdegenerování morálních hodnot, zůstane taková civilizace pouze *džáhilijská*.

Podobně zajímavým způsobem předkládá Qutb kritiku západní společnosti v podobě rodinných vazeb a vztahů. Základem každé společnosti je pro Qutba rodina a specifikace práce mezi manžely. Rodina vytváří prvotní prostředí, v němž se rozvíjí morálka a lidské hodnoty svobody a tolerance. Ze své podstaty je tak rodina nenahraditelným společenským elementem. Společnosti umožňující „*volné sexuální vztahy a nelegitimní děti*“¹⁸³ nemohou dát společnosti potřebný základ ve formě rodinného zázemí. Dále Qutb kritizuje volnou morálku některých žen, které své schopnosti obětují materiální výrobě a pocitu vlastní žádostivosti než aby se staraly o výchovu lidských bytostí a upřednostnily rodinné vazby před materiální výrobou. Volné sexuální vztahy, tak příznačné pro západní společnost jsou Qutbovi poměrně vděčnou inspirací ke kritice západní společnosti a autor ve svých polemikách zjevně vychází ze své americké zkušenosti, kde mu byly nevázané sexuální kontakty americké mládeže morálně mimořádně odpudivé, neboť v takové společnosti nemohla dle jeho mínění dozrát jakýkoli vyšší mravnost a ta je tak odsouzena k trvalému tmářství.

Poměrně zajímavé je, že Qutb v principu neodsuzuje materiální pokrok a technické inovace, problém vidí ve skutečnosti, pokud se z nich stanou předměty absolutního zájmu, jimž je podřizováno vše ostatní. V takovém případě společnosti sice může vykazovat materiální prosperitu, ale i tak zůstává *džáhilijská*. Islám pro tyto technicky a materiálně vyspělé společnosti představuje možné východisko, jak se mohou tyto národy „*vymanit z propasti džáhilije*“¹⁸⁴. Islámské hodnoty dle Qutba nebrání materiální prosperitě a vědeckému či hospodářskému pokroku, ten je nepochybně pozitivním směřováním, nicméně je třeba jej podříditi morálním principům v kontextu dodržování islámských hodnot. Islámská společnost poskytuje morální a hodnotové zázemí, které

¹⁸² Tamtéž, str. 221.

¹⁸³ Tamtéž, str. 223.

Toto v jistém slova smyslu až úsměvný fenomén, kde Qutb kritizuje povolání hostesek, stevardek na lodí či letušek, které se dle jeho mínění schválně zaprodaly materiálním hodnotám místo toho, aby coby poctivé ženy přispívaly k rodinnému zázemí. Qutb velmi dbá na rozdělení rolí mezi partnery a nezákonné či homosexuální vztahy jsou příkladem *civilizační zaostalosti*.

¹⁸⁴ Tamtéž, str. 229.

může být klidně obohaceno vědeckým či hospodářským pokrokem. Pokud ovšem jakákoli společnost takové zázemí postrádá, potom je jen společností *džáhilije*.

Výše uvedené pasáže představují jádro Qutbovy kritiky západní společnosti a zejména potom zdroje protizápadního diskurzu, který Qutb pomáhala svou činností kontinuálně vytvářet. Pokud se ještě krátce odchýlíme od samotného textu *Milniků*, který jsme se pokusili v předcházejících odstavcích komplexně představit, klade Qutb důraz na fenomén, který propojuje jeho myšlenky s naším dosavadním poznáním.

Tím fenoménem je *tawhíd*, s nímž jsme se již opakovaně setkali, a představuje jeden z mála teologických dogmatik, jimiž se Qutb ve svém díle zabývá. Jak jsme se již pokusili naznačit v úvodní faktografické pasáži, nebyl Qutb ani teologický učenec, ani právní myslitel, tím méně historický *muždtahhid*, jako jeho myšlenkoví předchůdci. Svůj důraz na *tawhíd* klade Qutb do protikladu k *džáhilije*. Opakem, tedy islámská společnost, je potom obdoba boží vlády na zemi, *hákimíja*. Zde narážíme na drobné jazykové nuance, na něž jsme upozorňovali v samém úvodu naší práce, neboť Mendel ve svém překladu pracuje s termínem *islámská vláda* a termín *hákimíja* záměrně pomíjí. Na druhou stranu právě *hákimíja* představuje důležitý konceptuální rámec, z něž vychází i ideologie salafistického džihádismu, jak jsme viděli v předcházející kapitole, kde jsme cíleně upozorňovali na Qutbovo dílo, jako typický příklad uplatnění konceptu *hákimíje* v praxi. Právě zde totiž Qutb jasně ukazuje, že v systému islámské vlády neexistuje žádná jiná sekulární asociace, v níž byl nebyla zahrnuta role Boha. Pokud v systému vlády chybí Boží vůle, koncepty šári'y apod., jedná se vždy o *džáhilíju*.¹⁸⁵ V praktické podobě to pak znamená, že lidé nemají jakoukoli možnost vzpírat se *hákimíji*, neboť by to znamenalo popření božích principů a Boha samotného.

Osobnost Sajjida Qutba a především jeho tvorba nejen protizápadního diskurzu, ale v obecné rovině základů moderního politického islamismu měla zásadní dopad na současná džihádistická hnutí, jejichž je Daesh jen výrazným reprezentantem. Právem je tak Qutb považován za duchovního otce současného radikalismu a jednoho z hlavních teoretiků současných teroristických hnutí. Výše představené koncepty jsou potom s oblibou užívány pro legitimizaci džihádu vůči nepřátelským režimům, které jsou zobrazovány jako odpadlíci od víry (*káfír*) a narušitelé *hákimíje*.

¹⁸⁵ Podrobnější rozbor uvedeného konceptu nabízí příkladně – KHATAB, S. Hakimiyyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb. *Middle Eastern Studies* [online]. 2010, 38(3), 145-170 [cit. 2022-07-02]. ISSN 0026-3206. Dostupné z: doi:10.1080/714004475

Kromě kritiky Západu, z jehož zkušeností džihádisté úspěšně čerpali, se jednalo právě o koncept *hákimiji*, který jsme se (v českém překladu islámské vlády v opozici k *džáhilije*) pokusili podrobně představit v předcházejících odstavcích. Jeho dílo je především velkým protestem proti nastupující modernitě, materialismu a národnímu státu, které degradují holistickou roli jednotné ummy ve prospěch tradice svrchovaných států. Pokud bychom zkoumali fenomén suverenity v Qutbově díle, byla by *hákimija* příkladem protestu proti vestfálskému uspořádání národních států v mezinárodním systému. Suverenita národního státu je totiž v příkrém rozporu s konečným cílem šári'ie, kterým je jednotná islámská umma zastřešená institucí chalífátu. Z tohoto zásadního strukturálního protestu čerpají radikální islamisté, sdružení nejen v Daesh.¹⁸⁶ Svou koncepcí Qutb poskytuje rovněž prostor pro stanovení *blízkého* a *vzdáleného nepřítele*, který se přímo promítá do džihádistické ideologie. Blízkým nepřítelem se rozumí momentálně vládnoucí arabské režimy, které jsou z pohledu salafistů zkorumpované a zkažené a mají být vrženy, protože vedou islámskou společnost k *džáhiliji*. Vzdálený nepřítel jen potom právě Západ, respektive západní společnost, v Qutbově pojetí zosobněné zejména USA, který představují symbol veškeré zkaženosti současného světa.¹⁸⁷ Koncept *hákimija* tak legitimizuje užití džihádu a umožňuje radikalizaci náboženských hnutí, které tak v Qutbově ideologii politického islamismu nacházejí potřebnou intelektuální oporu.

4. 4 Daesh – implikace východisek

Závěrečná pasáž našeho genealogického pátrání již bude mnohem stručnější, než přecházející části. Zejména potom z toho důvodu, že se bude jednat o souhrnné vyústění našeho výzkumu, kterým jsme se již obsáhleji zabývali v předcházející kapitole představující základní ideologická východiska. Zde se pokusíme pouze verifikovat naše dosavadní bádání a potvrdit tak úvodní hypotézu, která naznačovala ideologické propojení protizápadního diskurzu s historickými momenty v islámském teologicko-právním myšlení. Cílem naší práce není podrobný popis jednotlivých ideologických

¹⁸⁶ Podrobnou analýzu *hákimije* právě prizmatem státní suverenity a Arendtovské totality poskytuje H. Faradj, který se rovněž zaměřuje na dílo Sajjida Qutba jako na inspirační zdroj současného džihádismu. Konkrétně pak – FARADJ, Hisseine. Qutb's hakimiyyah through the lens of Arendtian authority. *Middle Eastern Studies* [online]. 2021, 57(2), 372-390 [cit. 2022-07-02]. ISSN 0026-3206. Dostupné z: doi:10.1080/00263206.2020.1865321

¹⁸⁷ Tamtéž, str. 382-388.

aspektů Daesh, jak je prezentuje příkladně ve svém propagandistickém časopise *Dábiq*, ale poukázat na některé aspekty, jimiž se ideologové Daesh inspirovali při konstruování konkrétní podoby ideologických pouček.

Toto si můžeme dovolit i z toho důvodu, že analýzám džihádistické propagandy Daesh, včetně toho, jakým způsobem zobrazuje Západ ve svém myšlení, se od jeho vzniku věnovalo velké množství autorů a pokud bychom takovou dílčí analýzu prováděli rovněž, těžko bychom se dostali k jiným výsledkům. Smyslem této části je tak představit spíše obecné ideologické kontury, které Daesh využívá při konstruování vlastní identity, která je následně šířena jeho mimořádně kvalitně prezentovanou oficiální propagandou.

Produktem dlouhodobě vytvářeného protizápadního diskurzu. Jehož historické kořeny jsme se pokusili v předcházejícím zkoumání identifikovat, se promítají i do soudobých příspěvků, které již přímo prezentují ideologické zázemí současných džihádistických hnutí a zcela zřetelně artikulují nenávist k Západu při konstruování vlastní identity. Daesh při obhajování vlastních ideologických východisek využívá i spisy, o něž se opírala historicky starší džihádistická hnutí, z nichž nejvýznamnější ideologickou paralelu představuje Al-Kajda. Není smyslem této části hledat podobnosti jednotlivých analogií mezi Al-Kajdou a Daesh, neboť bychom k tomu potřebovali mnohem štedřejší prostor a navíc bychom se odchylovali od původně vytyčeného záměru našeho akademického bádání. Al-Kajda nicméně poskytuje zajímavý příklad radikálního hnutí s velmi podobnými ideologickými kořeny, byť se v konkrétních strategických cílech a vojensko-politických východiscích od Daesh výrazně odlišuje.¹⁸⁸ Pro pátrání po konstrukci obrazu Západu v perspektivě islámského radikalismu ovšem poskytuje poměrně zajímavý vhled přibližující ideologické zázemí většiny džihádistických hnutí, pochopitelně včetně Daesh.

V tomto případě se již nejedná o teologicko-právní pojednání či politické pamflety, s nimiž jsme se důkladně seznamovali dříve, ale naopak o přímé ideologické zdroje náboženského radikalismu, neboť jej produkují již samotní členové těchto radikálních hnutí. Vzhledem k důkladné cenzuře těchto mimořádně senzitivních materiálů se v našich zmínkách budeme muset spolehnout na sekundární zdroje, které zmíněné texty analyzují a pokouší se nám předat jejich hlavní poselství. Oproti předcházejícím textům, které se

¹⁸⁸ Pro bližší poznání rozdílů mezi strategickými koncepcemi Daesh a Al-Kajdy potom – BYMAN, Daniel L. *Comparing Al Qaeda and ISIS: Different goals, different targets* [online]. Washington, D.C.: Brookings, 2015 [cit. 2022-07-02]. Dostupné z: <https://www.brookings.edu/testimonies/comparing-al-qaeda-and-isis-different-goals-different-targets/>

svou podobou a obsahem mohly představovat zdroj akademických disputací, konkrétní statě soudobých islámských radikálů jsou spíše emočním apelem či naopak suše taktickým plánem, jak nejlépe vést džihád proti Západu. Tuto pasáž uvádíme tak spíše pro dokreslení našeho genealogického zkoumání, jehož jádro leží v předcházejících částech této kapitoly. Pokusíme se již zcela konkrétně charakterizovat jednotlivé ideologické aspekty islámského radikalismu ve vztahu k Západu, přičemž doktrína Daesh představuje pomyslnou nádobu, v níž se jednotlivé ideologické střípky slévají v konzistentní a robustní ideologickou základnu prezentovanou oficiální propagandou.

Vznik soudobého protizápadního diskurzu se datuje do poloviny 90. let, kdy se Al-Kajda poprvé začíná ideologicky orientovat na USA a opouští svůj dosavadní protisovětský džihád, jenž vedla po okupaci Afghánistánu.¹⁸⁹ Pokud pomineme fatvy a velké množství pamfletů islámských radikálů, které tyto skupiny nutně provázely, vznikají první díla komplexně vystihující džihádistické myšlení až po teroristických útocích roku 2001. V roce 2004 je tak uveřejněna kniha Al-Suriho, *Call for Worldwide Islamic Resistance*, která otevřeně útočí na USA a západní civilizaci, přičemž je označuje jako „ateisty, pokrytce a pohany“¹⁹⁰. Al-Suri pracuje především s „židovským nebezpečím“, což je skutečnosti přenesen pojmenování Západu, tedy USA a jejich spojenců. Je třeba využít slabosti demokracie k vyprovokování nepřítele postupnými lokálními útoky malých teroristických buněk.¹⁹¹

Pokud ovšem hledáme skutečné soudobě teoretiky salafistického džihádismu, jejichž díla a myšlenky se promítly do ideologie Daesh, lze pracovat se třemi velkými manifesty, přičemž posledně jmenovaný představuje zcela klíčový milník, jemuž se budeme podrobněji rovněž věnovat. Jedná se o *The Essentials of Making Ready (for Jihad)* z pera Sajjida Imam al-Šarífa přezdívaného *dr. Fadl*, dále pak *Introduction to the Jurisprudence of Jihad* od Abu Abdulláha al-Muhádžira a především potom *Management of Savagery* od Abu Bakra al-Nadže.¹⁹² První dvě díla jsou spíše praktickými návody, jak obhajovat džihád, případně jak postupovat při praktickém výcviku budoucích atentátníků, nicméně třetí publikace představuje komplexní návod, jakým způsobem stvořit chalífát a jak ho následně legitimizovat přes islámskou ummu. Bližší zkoumání tohoto „managementu chaosu“ nám umožní lépe proniknout do myšlení islámských radikálů,

¹⁸⁹ Tamtéž.

¹⁹⁰ Podrobněji potom – *The Master Plan: For the new theorists of jihad, Al Qaeda is just the beginning.*

¹⁹¹ Tamtéž.

¹⁹² Přehled těchto prací zmiňuje – GERGES, Fawaz A. *The World According to ISIS*

zejména potom ve vztahu k historickým konceptům a dějinným epizodám, jimž jsme se podrobněji věnovali v rámci našeho genealogického pátrání.

Úvodem ke stěžejnímu inspiračnímu dílu Daesh současnosti je třeba poznamenat, že o jeho původu mnoho nevíme. Text se objevil na internetu roku 2004, nicméně byl opakovaně smazán a v současné době je jeho originál nedostupný. Původně byl určen pro Al-Kajdu, ale v současné době se jím inspiroval i Daesh. Nevíme ovšem nic bližšího o jeho autorovi, zdali se jednalo o jednoho skutečného člověka, nebo o skupinu na sobě nezávislých autorů. Co je ovšem podstatné, známe jeho podrobnější akademické analýzy, z nichž můžeme alespoň částečně jeho ideologické poselství rekonstruovat. Kniha především potvrzuje naše dosavadní hypotézy o kontinuálním ideologickém propojení současného salafistického džihádismu a historických teologicko-právních doktrín. Obsahově se odkazuje přímo na Ibn Tajmíju stejně jako na principy wahábistické tradice.¹⁹³

Samotná kniha je „přesnou ukázkou toho, co Daesh reálně dělá“¹⁹⁴. Základní premisou knihy, jak je patrné již z jejího názvu, je budování chaosu a barbarství. Právě v této rozklížené společnosti je možné budovat nový řád v podobě chalífátu. Hlavním strategickým cílem Daesh tak je narušit stávající systém mezinárodních vztahů, který je přímým obrazem západních představ a nahradit ho barbarským chaosem, kde se bude moci etablovat nová mocenská entita.¹⁹⁵ Tato základní premisa celého poslání nám připomíná východiska, s nimiž pracoval ve svých úvahách Sajjid Qutb, kdy zdůrazňoval, že stávající mezinárodní systém přímo popírá islámské politické představy jednotné ummy.

Cílem je přivést stávající systém států, tuto vůli projektovanou Západem, do takové krize, kde by se Daesh prezentoval jako stabilizační faktor. Při legitimizaci tohoto postupu se přitom al-Nadž opírá historicky danou korupci současných vládnoucích režimů v arabském světě. Jedním z klíčových symbolických mezníků, který uvozuje západní vliv v srdci islámu a zpronevřuje Západ jakékoli možnosti uznání v očích

¹⁹³ *The Master Plan: For the new theorists of jihad, Al Qaeda is just the beginning.*

¹⁹⁴ Slovy publicisty a novináře, Asos Hardi, původem z iráckého Kurdistánu, jenž svou přednášku na univerzitě v Arizoně věnoval právě analýze *Management of Savagery*.

Konkrétně potom její záznam – HARDI, Asos. *The Management of Savagery: An Attempt to Understand ISIS* [online]. Tucson: The University of Arizona, 2016 [cit. 2022-07-02]. Dostupné z: <https://cmes.arizona.edu/events/management-savagery-attempt-understand-isis>

¹⁹⁵ Asi nejpodrobnější rozbor *Management of Savagery*, stejně jako jednotlivých ideologických aspektů Daesh poskytuje – RAJA, Masood Ashraf. *ISIS: Ideology, Symbolics, and Counter Narratives*. New York: Routledge, 2019. ISBN 978-1-351-04619-0.

radikálních islamistů je, pro nás již ne zcela překvapivě, Sykes-Picotova dohoda.¹⁹⁶ Režimy a státy zřízené (především symbolicky, neboť jsme vysvětlovali, že reálný dopad Sykes-Picotovy dohody byl takřka minimální) Sykes-Picotovou dohodou jsou vystavěny na ruinách sunnitského chalífátu, který Západ v důsledku své světové války zničil, a mají za cíl potlačit vliv islámské ummy a znemožnit její sjednocení, které by představovalo přímou mocenskou výzvu současnému Západu.

Mimo samotnou dohodu, která v očích radikálních islamistů představuje ztělesněné zlo a zásadní symbolický předěl mezi vztahy islámu a Západu¹⁹⁷, jsou podezřelé i výsledky, které s sebou nově se etablojící systém po první světové válce přinášel. Al-Nadž má na mysli především principy demokracie, národních států či mezinárodního práva, tedy západní výdobytky, které svou současnou podobou absolutně neodpovídají představám islámské ummy.¹⁹⁸ Svět islámu je tak od konce první světové války pod přímou, či přenesenou kontrolou Západu, který do regionu projektuje své představy uspořádání světa. Jeden z mimořádně problematických aspektů je důraz na nacionalismus při budování národních států, který absolutně neodpovídá islámským představám o jednotné ummě.¹⁹⁹ Jak víme, tak s principem národního určení států měl problém i Sajjid Qutb, který zdůrazňoval, že národnostní rozdělení zcela odporuje *hákimije*.

Současné vlády arabských států, které akceptují západní projekci moci na svém území, jsou zkorumpované Západem a musí být označeny za odpadlické (*murtad*) a svrženy. Al-Nadž tak akcentuje potřebu zničení současných muslimských režimů, které se zpronevěřily ummě a kolaborují se Západem. Západní mocnosti naopak využívají onoho tichého souhlasu současných muslimských režimů, které zachovávají loajalitu a vzájemnou soudržnost. Právě ta ovšem musí být násilně eliminována, aby byla konečně narušena falešná představa soudržnosti jednotlivých režimů.²⁰⁰ Analogicky v tomto uvažování můžeme pozorovat koncentraci na blízkého nepřítele, kterou jsme zmiňovali v kontextu politického islamismu Sajjida Qutba a jeho akcentu na rozdělování pozornosti

¹⁹⁶ V této závěrečné pasáži budeme moci verifikovat některé momenty, které jsme definovali jako určující při tvorbě protizápadního diskurzu.

Konkrétně potom – RAJA, Masood Ashraf. *ISIS: Ideology, Symbolics, and Counter Narratives*, str. 90.

¹⁹⁷ Podobně mluví i Asos Hardi, kdy vnímá Sykes-Picotovu dohodu jako symbol rozdělení islámského světa mezi evropské velmoci a přímou projekci západního vlivu ve smyslu zničení jediné islámské entity, osmanského chalífátu.

¹⁹⁸ A to i přesto, že s některými koncepty, příkladně radou starších, *al-šurá*, jako islámskou obdobou demokratického rozhodování, pracoval již Rašid Ridá.

¹⁹⁹ RAJA, Masood Ashraf. *ISIS: Ideology, Symbolics, and Counter Narratives*, str. 91.

²⁰⁰ Tamtéž, str. 92.

na *blízké* a *vzdálené nepřátele*, z nichž každý představuje odlišnou hrozbu pro jednotu ummy.

Al-Nadž zdůrazňuje roli násilí jakožto hlavního prostředku k ustavení chalífátu. Absence násilí znamená ukázání slabosti a měkkosti, kdy se velkolepé plány zvrtnou v „akademický džihád“. Důraz je kladen na historickou zkušenost, kdy přítomnost násilí a bojové nálady vedla k úspěchu, naopak dějinná strnulost a spokojenost se současným stavem vedlo ke ztrátě obezřetnosti a islámská civilizace se stala kořistí pro bojovnější a především připravené nepřátele. Ať se jednalo o Mongoly nebo křížácká vojska.²⁰¹ Naše genealogické zkoumání, zvláště pak historické okolnosti vzniku díla Ibj Tajmíji, potvrzuje argumentační linii, kterou následují i současní džihádističtí teoretikové. Bojová pohotovost tak působí jako jediné preventivní opatření proti možnému úpadku a udržuje pravou muslimskou identitu, která je založena na dynamice a nikoli na letargii.²⁰² Stav trvalého míru představuje hrozbu pro systém a absence džihádu může přivodit další krizi muslimské identity, jako tomu bylo v 19. století při první fázi evropské kolonizace muslimského světa.

Kniha al-Nadž představuje asi nejúčinnější sondu do džihádistického myšlení a ukazuje několik argumentačních východisek, kterými Daesh legitimizuje svou existenci ale zejména svůj nepřátelský vztah vůči Západu ve vztahu k historickému dědictví kolonialismu.

Zmiňovali jsme, že pro účely naší práce nemá význam analyzovat podobu propagandy Daesh, jak ji zobrazuje ve svém časopise *Dábiq*, neboť tím se zabývalo již mnoho autorů. Pro doplnění ideologických aspektů a zvláště pak vztahu k Západu je ovšem vhodné alespoň představit dílčí závěry těchto příspěvků. Pomohou nám totiž lépe pochopit, jak s ideologickými východisky salafismu či wahhábismu, jimiž jsme se zabývali v rámci genealogie, pracuje džihádistická propaganda směrem k mezinárodní ummě.

Podrobnější pohled na narativ islamistické propagandy prezentované na stránkách časopisu *Dábiq* zřetelně odhaluje ideologickou provázanost Daesh s historicky ukotvenými teologicko-právními doktrínami typu salafismu či wahhábismu. E. Toguslu prezentuje analýzu všech 15 zveřejněných čísel propagandistického časopisu

²⁰¹ Tamtéž, str. 98.

²⁰² Tamtéž, str. 108.

publikovaném mezi 2014 až 2016.²⁰³ Výsledky jeho analýzy odhalují celkem sedm témat, kterým se *Dábiq* na svých stránkách průběžně věnoval. V první fázi se mezi hlavní témata řadilo *volání k hidžře, instituce chalífátu a důraz na islámskou komunitu (ummu)*. V pozdějších fázích potom propaganda zdůrazňovala *džihád a nutnost válečných operací v regionu*. Kromě toho se ještě *Dábiq* průběžně zabýval články týkající se *muslimských nepřátel a sektářství (odpadlictví, případně takfirismu)*.²⁰⁴

Tyto narativy formující teroristickou propagandu se postupně profilují ve tři hlavní témata – hidžra, chalífát a mučednictví, džihád. Základní poselství pak představují odkazy na životní příběhy jednotlivých džihádistů, které Toguslu shrnuje v posloupnost od *džáhilije*, skrze *hidžru* až k budování *chalífátu*.²⁰⁵ Chalífát potom představuje symbolický cíl ideální společnosti, která svůj předobraz v duchu salafistických tradic nachází v době 7. a 8. století první ummy ctihodných předků. Legitimita je odvozena od historické zkušenosti a slávy islámské říše, což vysvětluje i přijetí černé barvy, znaků abbásovske revoluce, která v polovině 8. století započala nám již známý zlatý věk islámu.

V kontextu *hidžry* do nově vznikajícího chalífátu *Dábiq* akcentuje rozdělení světa na *dar al-Islám* a *dar al-Harb*, které zřetelně rozděluje přátele od nepřátele Daesh a vyzývá muslimy obývající příbytek války buď k jeho opuštění, nebo zřeknutí se poslušnosti vůči vládnoucím režimům. Západ je zkorumpovaný do té míry, že korumpuje i muslimy, kteří na jeho území žijí a odrazuje je od podpory Daesh. Vzhledem k tomu, že západní společnost odpovídá moderní *džáhilije*, je jediným východiskem *hidžra* a osobní účast na vzniku chalífátu.²⁰⁶

Tyto roviny dobře naznačují jednotlivé narativy diskurzivní strategie používané Daesh ve své propagandě, které jsou v různých obměnách inspirovány salafistickým džihádismem či wahhábistickou teologickou doktrínou. Propagandistická rétorika Daesh cíleně polarizuje vztah mezi islámem a Západem a konstruuje mezi oběma póly nutnost téměř civilizačního střetu.²⁰⁷ Vytváření téměř antagonistických identit posiluje

²⁰³ Konkrétně potom – TOGUSLU, Erkan. Caliphate, Hijrah and Martyrdom as Performative Narrative in ISIS Dabiq Magazine. *Politics, Religion & Ideology* [online]. 2019, 20(1), 94-120 [cit. 2022-07-02]. ISSN 2156-7689. Dostupné z: doi:10.1080/21567689.2018.1554480

²⁰⁴ Přehled jednotlivých témat potom str. 99.

²⁰⁵ Tamtéž, str. 107.

²⁰⁶ Tamtéž, str. 112-113.

²⁰⁷ Někteří autoři potom připomínají slavnou tezi S. Huntingtona o střetu civilizací, zejména slavnou větu o „krvavých hranicích islámu“. Nutno podotknout i přes značný intelektuálně-akademický nesouhlas, který tato teze, stejně jako neméně slavná kniha z metodologického hlediska vyvolala.

Konkrétně – HUNTINGTON, Samuel P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. V Praze: Rybka Publishers, 2001. ISBN 80-861-8249-5.

v kontextu téměř okcidentalistického²⁰⁸ narativu posiluje kolektivní vědomí Daesh o vlastní výlučnosti a téměř historickém poslání zničit západní civilizaci.²⁰⁹

Základní podoba diskurzivní strategie vychází z principu homogenizaci jednotlivých skupin s cílem především vytvořit „jinou entitu“ (*out-group*), která podporuje požadavky radikalizace dané identity.²¹⁰ Cílem propagandy je vytvořit dichotomní morální perspektivu, která modifikuje pohled na vnější skupinu pouze v kontextu negativních konotací. Radikální percepce proto vzniká kontinuálně negativním vykreslováním oponentů, kdy Západ představuje v tomto případě příklad takto homogenně vytvářené diskurzivní kategorie. Klíčovou roli zde hrají mytické narativy a více či méně zkreslené interpretace historických zkušeností.²¹¹

Propaganda Daesh tak skrze salafisticko-džihádistickou perspektivu nabírá ostře okcidentalistický směr vykreslující Západ jako existenciální hrozbu pro islámskou civilizaci. *Dábiq* svou produkcí kontinuálně vytváří negativní identitu homogenního Západu, který je zasazen do civilizačního střetu za pomoci mytických narativů islámské historie.²¹² Svou činností tak Daesh neradikalizuje pouze své příznivce, ale i své protivníky, které se pokouší vtáhnout do reálného civilizačního střetu v ideálním případě na bitevním poli.

Salafistický džihádismus a jeho praktický obraz v podobě Daesh je symbolem islamistické totality, která pro svoje působení a efektivní mobilizaci masové podpory potřebuje systematicky budovaný obraz nepřítele. Nepřítele, který bude motivovat džihádisty k útokům proti *káfírům* s vizí obrany ummy. Ideologizace islámu započatá intelektuální produkcí Sajjida Qutba představuje genezi islamismu v koncept totalitního státu téměř Arendtovského typu.²¹³ Současná podoba radikálního islamismu, jehož

²⁰⁸ Zde můžeme poukázat na dnes již klasickou studii publicistů Buruma a Margalita týkající se diskurzivní konstrukce Západu, která se částečně věnuje i islámské kritice západní společnosti. Dílo reagovalo především na orientalistickou perspektivu islámské civilizace, kterou počátkem 70. let jako kritiku francouzského a britského etnocentrického přístupu prezentoval Edward Said.

Dlužno dodat, že se ovšem jedná spíše o publicistickou studii bez vazby na konkrétní ideologické narativy, které jsme se pokoušeli důkladněji zkoumat v naší práci.

Pro kontext potom – BURUMA, Ian a Avishai MARGALIT. *Okcidentalismus: západ očima nepřátel*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2005. ISBN 80-710-6762-8.

²⁰⁹ Podrobněji se obrazem Západu v islamistické propagandě Daesh právě v kontextu teze o střetu civilizací zabývali – BAELE, Stephane J., Gregorio BETTIZA, Katharine A. BOYD a Travis G. COAN. *ISIS's Clash of Civilizations: Constructing the "West" in Terrorist Propaganda*.

²¹⁰ Tamtéž, str. 5.

²¹¹ Tamtéž.

²¹² Tamtéž, str. 24.

²¹³ Podrobněji o vztahu islamismu a totalitarismu – TIBI, Bassam. Islamism and Totalitarianism. In: TIBI, Bassam. *Islamism and Islam*. New Haven: Yale University Press., 2012, s. 201-224. ISBN 978-0-300-16014-7.

genealogický vývoj nepřátelství vůči Západu jsme se pokusili vyložit na předcházejících stránkách, představuje kombinaci středověké teologie a moderního politického smýšlení.

Naše pátrání se pokusilo mapovat vznik diskurzivní strategie islámského nepřátelství, které více než co jiného symbolizuje spíše civilizační vzpouru proti Západu a jeho hodnotám. V našem omezeném pátrání jsme rozhodně nemohli postihnout všechny autory, kteří se protizápadním diskurzem a kritikou liberálních poměrů zabývají.²¹⁴ Na druhou stranu jsme se pokusili jasně identifikovat hlavní témata, která jsou předmětem nenávisti radikálních islámských fundamentalistů vůči západní civilizaci. Salafistický džihádismus představuje postupem času neslábnoucí výzvu pro sekulární demokratický národní stát.²¹⁵ Liberální demokracie a sekulární humanismus. To je obraz Západu v očích džihádistů. Západ, který popírá a snaží se rozmělnit islámské hodnoty, které muslimové staletí pěstovali a které zkrátka a dobře neodpovídají západním představám o uspořádání mezinárodních vztahů.

Nehledě na to, jak moc jsou argumenty salafistických džihádistů relevantní a jak moc odpovídají realitě, pokusili jsme se identifikovat hlavní diskurzivní směry determinující trvajících nepřátelství radikálních islamistů vůči Západu. Ukázali jsme, že současná džihádistická ideologie prezentovaná Daesh není výplodem posledních několika desetiletí, ale naopak se formovala již od samotného vzniku islámu a středověké teologie, přičemž hlavní impuls v současnou podobu ji vdechl teprve evropský kolonialismus a dějinné zvraty první poloviny 20. století.

²¹⁴ Jedním z horlivých učenců vymezujících se proti západnímu liberalismu, jež Západ nazval „civilizací Antikrista“, je příkladně i Júsuf al-Qaradáwí, jehož právní kompendium šári'y patří k mimořádně komplexním příspěvkům v české provenienci. Konkrétně pak – AL-QARADÁWÍ, Júsuf. *Povolené a zakázané v Islámu*. Praha: Islámská nadace v Praze, 2004.

²¹⁵ Podobně – TIBI, Bassam. *Islamism and Totalitarianism*, str. 222.

5 Závěrečná syntéza

Pátrat po příčinách ostré kritiky západní společnosti a definovat roli Západu v historickém dědictví, jež si s sebou islámská civilizace nese v kontextu dějinných zvratů 20. století a touto metodou vysvětlit současné ideologické aspekty radikálních islamistických hnutí. To byla přibližně hlavní náplň historizující genealogické analýzy, k jejímuž závěru jsme právě na tomto místě dospěli.

Pokud se budeme řídit dílčími aspekty, jejichž zodpovězení jsme si na začátku naší práce stanovili, potom můžeme konstatovat, že jsme verifikovali naši úvodní hypotézu. Ta předpokládala, že „*ideologická podoba Daesh má mnohem hlubší kořeny, jež se projevují v teologicko-právních a později ideologických východiscích, jež vycházejí z historie islámského myšlení*“. Naše genealogické pátrání potvrdilo tento vztah a roli dílčích teologických doktrín při tvorbě protizápadního diskurzu. Pro skutečné zhodnocení získaných závěrů je ovšem třeba evaluovat zodpovězení dílčích výzkumných otázek, které usměrňovaly naše bádání.

První otázka se týkala komponent ideologické doktríny Daesh. Její zkoumání určilo další směr při pátrání po ideologických východiscích a celá třetí kapitola představuje faktickou odpověď na tuto otázku. Stručně řečeno jsme ideologickou podstatu Daesh charakterizovali spojením saúdského salafismu, radikálního egyptského islamismu a identitární, či sektářské pojetí politiky. Poslední ze tří jmenovaných aspektů jsme záměrně vyloučili z dalšího zkoumání, neboť sektářskou politikou Daesh, která se tak viditelně projevovala genocidním boje proti jezídské či šíitské menšině, neodpovídala námi zkoumaným rámcům nenávislného přesahu vůči západní civilizaci.

Nicméně další dva aspekty pro náš již určující byly a do jisté míry determinovaly směry, kterými jsme se ubrali v rámci genealogického pátrání. Jednotlivé komponenty ideologie Daesh, které byly pro naše další pátrání směřodonné, vycházely z dílčích aspektů salafistického džihádismu, který jsme ve třetí kapitole podrobněji představili. Konkrétně se jednalo o celkem pětici komponentů (*džihád, takfír, al-walá'wa-l-bará, tawhíd a hákimíja*), přičemž většinu těchto komponentů jsme podrobněji rozpracovali v rámci historizující analýzy. Ideologickým komponentem, který doplňoval odpověď na první výzkumnou otázku, byla, nad rámec již uvedeného, ještě wahhábistická teologická doktrína, která upravovala význam některých konceptů (zejména *tawhídu*, ale i *al-walá'wa-l-bará*). Vyřešení úvodní výzkumné otázky nám umožnilo cíleně směřovat

následný genealogický výzkum, který představoval beze sporu badatelské těžiště naší práce.

Druhá výzkumná otázka se soustředila na historickou tradici islámského myšlení, z níž mohl následně Daesh čerpat svou ideologickou podstatu. Odpověď jsme již částečně naznačili v předchozí kapitole týkající se salafistického džihádismu, ale právě v průběhu genealogického zkoumání jsme její základ nadále upřesnili. Ukázali jsme, především v rámci historické provázanosti dílčích ideologických komponentů, že historická tradice islámského myšlení, na níž Daesh navazuje, se opírá o hanbalovský madhab, nejmladší a nejmenší sunnitskou právní školu, která představuje pomyslný vrchol puritánské ortodoxie. Na hanbalovskou právní školu následně navazuje středověký teolog Ibn Tajmíja, který rozpracovává koncepci, která do dějin později vchází jako salafismus.

Tento směr je pro naše další bádání naprosto nezbytný, protože představuje klíčovou formu historické tradice, na kterou se nejen ptáme ve druhé výzkumné otázce, ale zejména proto, že z principů salafismu dodnes čerpají radikální islamistická hnutí, Daesh nevyjímaje. Představili jsme podstatu salafismu, jako radikálního hnutí požadující očištění islámu od nežádoucích novot a navrácení muslimské ummy do idealizované doby prvních chalífů po smrti proroka Muhammada. Tito ctihodní předci zaručovali mravní čistotu a obrodu zkažené islámské obce. Salafismus následně doplňuje wahhábistická doktrína, jejíž význam jsme naznačovali v odpovědi na první otázku. Historická tradice ortodoxního islámského myšlení, na níž navazuje i Daesh je tak nesmírně silným poutem s jedním společným jmenovatelem. Tím je přesvědčení, že současná islámská společnost je zkažená v důsledku nánosů zbytečných inovací a je třeba se vrátit k ideálu původního islámu ze 7. a 8. století. Genealogické pátrání ukázalo, jak na tyto historické teologicko-právní aspekty rozvíjené Ibn Hanbalem a Ibn Tajmíjou navazují moderní autoři, zejména Rašíd Ridá jako zakladatel moderního salafismu v 19. století, a následně duchovní otec současného islámského radikalismu, Sajjid Qutb. Jednotliví autoři, jejichž díla jsme za pomoci kritické diskurzivní analýzy mohli lépe historicky zasadit do námi sledovaného stopování protizápadního diskurzu, představují z našeho pohledu podstatné články v tradici islámského politického myšlení, kteří přispěli k formování protizápadního diskurzu patrném v soudobém islámském radikalismu.

Třetí výzkumná otázka se potom týkala příčin oné nenávisti k Západu, kterým se Daesh vyznačuje. Zde jsme ještě intenzivněji, než v předchozím případě využili poznatky získané při našem historizujícím genealogickém pátrání. Vyšlo totiž najevo, že islámské

vymezování se vůči nepřátelům a ve vypjatých případech i nenávist, byla dlouhodobou součástí puritánských směrů, kdy již Ibn Tajmíja varoval před příchodem Mongolů a ve svých fatvách upozorňoval na nutnost silového řešení. Podobně jako kritizoval soudobou mamlúckou vládu, které vnímal jako uzurpátory moci. Doba Ibn Tajmíji ještě nepředstavovala strukturovanou nenávist k západní civilizaci a je třeba rovněž připomenout, že historická etapa křížových výprav do svatých měst v 11. a 12. století se neseťkala s větší odezvou islámské inteligence.

Pravé příčiny vzniku protizápadního diskurzu je třeba hledat až v 19. století v souvislosti se vznikem moderní salafíje a zejména s nastupujícím evropským kolonialismem. Ještě více než v předchozí otázce jsme zde akcentovali roli Rašída Ridá, který svými příspěvky výrazně formoval protizápadní diskurz a poprvé artikuloval kritické poznámky směrem k západní civilizaci, která se poprvé v historii dostala s islámem do přímé civilizační interakce. Ukázali jsme rovněž, že na formování protizápadního diskurzu neměli vliv jen díla jednotlivých autorů, ale rovněž historické epizody, bohatě reflektované islamistickou debatou. Z dílčích historických epizod, kterými jsme se v rámci zkoumání faktografického kontextu zabývali, je třeba vyzdvihnout zejména roli arabského povstání a Sykes-Picotovy dohody, která představuje naprosto zásadní historický zlom ve vztazích Západu a islámu. Ačkoli jsme opakovaně upozorňovali, že Sykes-Picotova dohoda měl zcela marginální význam v poválečných diplomatických jednáních, zůstává dodnes hořkým mementem projekce moci západních velmocí v regionu Blízkého východu. Na druhou stranu není třeba přeceňovat roli této dějinné epochy, ale na druhou stranu se jednalo o skutečnou ukázkou tehdejší evropské dominance a naopak slabosti tehdejších států. K tomu je nutno rovněž připočítat zánik chalífátu v podobě Osmanské říše po první světové válce, který byl rovněž interpretován jako cílená destrukce islámské moci.

Čtvrtá, poslední výzkumná otázka, se zaměřila jádro islamistické kritiky Západu v rámci formování protizápadního diskurzu. Tuto kritiku, jež se přímo obrací na západní civilizaci, můžeme sledovat od vzniku moderního salafistického myšlení v 19. století, které je nadále umocněno systematickou prací Sajjida Qutba na doktríně politického islámu. Nejde jen o kritiku západní společnosti, kdy je zejména Qutbem po jeho osobní zkušenosti v USA zmiňována morální zkaženost, sekularismus a uvolněné rodinné a partnerské vazby, ale z hlediska perspektivy mezinárodních vztahů se jedná o zásadní narušení paradigmatu mezinárodního systému. Pokud bychom přijali teze jednotné

muslimské ummy založené na božích základech, znamenalo by to přímé narušení současného systému mezinárodních vztahů založeném na suverenitě jednotlivých národních států. Závěr čtvrté kapitoly se potom podrobněji věnuje obrazu Západ konstruovaný džihádistickou propagandou, která je zakořeněna v kritice liberálních poměrů západní společnosti, která je v tomto ohledu pro námi konstruovaný mezinárodní řád mnohem větší výzvou, než kritika upadající morálky a zahleděnost na materiální zabezpečení, jak to nesmlouvavě kritizuje Qutb.

Zdá se proto, že hlavní poselství, které Daesh a další islamistická hnutí promítají do své kritiky Západu, když ho viní z morální zkaženosti, úpadku a pokleslých mravů, tkví v paradigmatické touze změnit běh světového řádu, který západní mocnosti prosadily do systému mezinárodních vztahů po roce 1918 při tvorbě prvních mezinárodních organizací. Kritika západní společnosti tak má mnohem širší a komplexnější dopady, než by se na první pohled mohlo zdát a kritika morálky je tak spíše prvním dojmem, který pod svých povrchem skrývá zásadní paradigmatické rozpory mezi představou radikálních islámských ulamá a systémem existujících mezinárodních vztahů.

Naše práce se pokusila odpovědět na stanovené výzkumné otázky s nadějí, že se tak i čtenáři podaří ozřejmit základní hodnotová východiska islámských radikálů při jejich kritice Západu a především poukázat na historické momenty, jež tento protizápadní diskurz formovaly. Ukázali jsme relevanci dlouhodobě zakořeněných teologicko-právních směrů v podobě salafismus či wahhábistické teologické doktríny, ale rovněž jsme poukázali na roli Západu a jeho koloniálních ambicí při utváření podoby nesmlouvavé kritiky, kterou můžeme naší střeoevropskou perspektivou chápat jako primitivní nenávisť bez zjevných objektivních příčin. Kombinace dědictví islámské ortodoxie a produktů evropského kolonialismu stejně společně se zásadně odlišným paradigmatem k uspořádání mezinárodních vztahů potom konstruuje Západ jako úhlavního nepřítele Daesh, jemuž je třeba vyhlásit nesmlouvavý džihád. Pokud jsme přispěli svými úvahami k alespoň částečnému vysvětlení motivací radikálních islámských ideologů, které jsme podrobněji představili v závěrečné pasáži poslední kapitoly při pojednání o současných doktrinálních dokumentech Daesh, jako je příkladně *Management of Savagery* a pokud jsme dokázali narušit čisto artikulovaný střeoevropský postoj širší veřejnosti, která Daesh a jeho stoupence vnímá pouze jako pomatence, potom měla naše práce hlubší smysl, než jen prostý popis základních ideologických východisek Daesh a jejich promítnutí do salafistických či wahhábistických proudů islámské teologie.

6 Bibliografie a zdroje

- AHLUWALIA, Pal. Post-structuralism's colonial roots: Michel Foucault. *Social Identities* [online]. 2010, **16**(5), 597-606 [cit. 2021-5-22]. ISSN 1350-4630. Dostupné z: <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13504630.2010.509563>
- AIGLE, Denise. The Mongol Invasions of Bilād al-Shām by Ghāzān Khān and Ibn Taymīyah's Three "Anti-Mongol" Fatwas. *Mamluk Studies Review* [online]. Chicago: The Middle East Documentation Center, 2007, **11**(2), 89-120 [cit. 2022-07-20]. ISSN 1947-2404. Dostupné z: doi:10.6082/Z7BW-SQ52
- ALI, Ayaan Hirsi. *Islam Is a Religion of Violence* [online]. Washington, D.C.: Foreign Policy Magazine, 2015 [cit. 2022-07-08]. Dostupné z: <https://foreignpolicy.com/2015/11/09/islam-is-a-religion-of-violence-ayaan-hirsi-ali-debate-islamic-state/>
- AL-QARADÁWÍ, Júsuř. *Povolené a zakázané v Islámu*. Praha: Islámská nadace v Praze, 2004.
- AL-SADI, Allam ah Abd al-Rahman. *An Explanation of Muhammad Ibn Abd al-Wahhab's: Kitab al-Tawhid*. Birmingham: Al-Hidayah Publishing and Distribution, 2003. ISBN 1-898649-61-8.
- ANAĚS, Seantel. Genealogy and critical discourse analysis in conversation: texts, discourse, critique. *Critical Discourse Studies* [online]. 2013, **10**(2), 123-135 [cit. 2021-5-25]. ISSN 1740-5904. Dostupné z: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17405904.2012.744321>
- ANTUNEZ MORENO, Juan Carlos. Salafism: From a Religious Movement to a Political Force. *Revista de Estudios en Seguridad Internacional* [online]. 2017, **3**(1), 11-41 [cit. 2022-07-10]. ISSN 24446157. Dostupné z: doi:10.18847/1.5.2
- ARENĐT, Hannah. *Původ totalitarismu I-III*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2013. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-483-1.
- ASHLEY, Richard K. Political Realism and Human Interests. *International Studies Quarterly* [online]. 1981, **25**(2), 204-236 [cit. 2021-5-5]. ISSN 00208833. Dostupné z: <https://academic.oup.com/isq/article-lookup/doi/10.2307/2600353>
- ASHLEY, Richard K. The poverty of neorealism. *International Organization* [online]. 1984, **38**(2), 225-286 [cit. 2021-5-5]. ISSN 0020-8183. Dostupné z: https://www.cambridge.org/core/product/identifier/S0020818300026709/type/journal_article
- BAELE, Stephane J., Gregorio BETTIZA, Katharine A. BOYD a Travis G. COAN. *ISIS's Clash of Civilizations: Constructing the "West" in Terrorist Propaganda* [online]. 2021, **44**(11), 887-919 [cit. 2022-07-25]. ISSN 1057-610X. Dostupné z: doi:10.1080/1057610X.2019.1599192.
- BANDEOĞLU, Zeyyat. Who is the real threat? DAESH (ISIL) or Wahhabism as its ideology?. *Sosyal Bilimler Arastirmalari Dergisi* [online]. 2016, **14**(3), 320-343 [cit. 2022-06-26]. Dostupné z: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/273474>
- BENSLAMA, Fethi. *La Guerre des subjectivités en Islam*. Lignes: Les Éditions Lignes, 2014. ISBN 978-2-35526-128-2.

- BERTENS, Johannes Willem a Joseph P. NATOLI. *Encyklopedie postmodernismu*. Brno: Barrister & Principal, 2005. ISBN 80-865-9826-8.
- BIN ALI, Mohamed. *Forging Muslim and Non-Muslim Relationship: Contesting the Doctrine of Al-Wala' wal Bara'* [online]. Singapore: S. Rajaratnam School of International Studies, 2015 [cit. 2022-07-11]. Dostupné z: <https://www.rsis.edu.sg/rsis-publication/srp/co15251-forging-muslim-and-non-muslim-relationship-contesting-the-doctrine-of-al-wala-wal-bara/#.Ysx8RHZBxPZ>
- BLAKE, Aaron. *Obama says the Islamic State 'is not Islamic.' Americans disagree*. [online]. Washington, D.C.: The Washington Post, September 11, 2014 [cit. 2022-07-08]. Dostupné z: <https://www.washingtonpost.com/news/the-fix/wp/2014/09/11/obama-says-the-islamic-state-is-not-islamic-americans-are-inclined-to-disagree/>
- BORI, Caterina. *One or Two Versions of AlSiyāsa al-Shar'iyya of Ibn Taymiyya?: And what do they tell us?* [online]. Bonn: ASK Working Paper, 2016 [cit. 2022-07-30]. Dostupné z: https://www.ioa.uni-bonn.de/isl/de/forschung/publikationen/pdf-dateien-ask/ask_wp_26_caterina_bori.pdf
- BRADY, John C. *Some Notes on Foucault on Discourse* [online]. Texas A&M University: Epoché Magazine, 2019 [cit. 2021-5-6]. Dostupné z: <https://epochemagazine.org/19/some-notes-on-foucault-on-discourse/>
- BURUMA, Ian a Avishai MARGALIT. *Okcidentalismus: západ očima nepřátel*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2005. ISBN 80-710-6762-8.
- BYMAN, Daniel L. *Comparing Al Qaeda and ISIS: Different goals, different targets* [online]. Washington, D.C.: Brookings, 2015 [cit. 2022-07-02]. Dostupné z: <https://www.brookings.edu/testimonies/comparing-al-qaeda-and-isis-different-goals-different-targets/>
- COMMINS, David. *Wahhabi Doctrine and its Development* [online]. Milano: Fondazione Oasis, 2019 [cit. 2022-08-01]. Dostupné z: <https://www.oasiscenter.eu/en/wahhabism-and-its-development>
- COTTEE, Simon. "What ISIS Really Wants" Revisited: Religion Matters in Jihadist Violence, but How?. *Studies in Conflict & Terrorism* [online]. Taylor & Francis Group, 2017, **40**(6), 439-454 [cit. 2022-07-07]. ISSN 1521-0731 (Online). Dostupné z: doi:10.1080/1057610X.2016.1221258
- Dabiq 04_2014* [online]. San Francisco: Internet archive, 2022 [cit. 2022-07-25]. Dostupné z: https://archive.org/details/dabiq_collection_2014_to_2015/DABIQ_04_2014/
- DAWSON, Lorne. Olivier Roy and the "Islamization of Radicalism": Overview and Critique of a Theory of Western Jihadist Radicalization. *Journal for Deradicalization* [online]. 2022, **30**(Spring), 81-116 [cit. 2022-07-25]. ISSN 2363-9849. Dostupné z: <https://journals.sfu.ca/jd/index.php/jd/article/view/575/335>
- DODGE, Toby. *The Danger of Analogical Myths: Explaining the Power and Consequences of the Sykes-Picot Delusion* [online]. London: LSE, 2016 [cit. 2022-08-01]. Dostupné z: <https://blogs.lse.ac.uk/mec/2016/10/10/the-danger-of-analogical-myths-explaining-the-power-and-consequences-of-the-sykes-picot-delusion/>
- EPSTEIN, Charlotte. *The Power of Words in International Relations: Birth of an Anti-Whaling Discourse*. Cambridge, MA: MIT Press, 2008. ISBN 9780262550697.

- FADEL, Mohammad. Ideas, Ideology, and the Roots of the Islamic State. *Critical Review* [online]. 2019, **31**(1), 83-94 [cit. 2022-07-25]. ISSN 0891-3811. Dostupné z: doi:10.1080/08913811.2019.1565733
- FARADJ, Hisseine. Qutb's hakimiyyah through the lens of Arendtian authority. *Middle Eastern Studies* [online]. 2021, **57**(2), 372-390 [cit. 2022-07-11]. ISSN 0026-3206. Dostupné z: doi:10.1080/00263206.2020.1865321
- FARADJ, Hisseine. Qutb's hakimiyyah through the lens of Arendtian authority. *Middle Eastern Studies* [online]. 2021, **57**(2), 372-390 [cit. 2022-07-02]. ISSN 0026-3206. Dostupné z: doi:10.1080/00263206.2020.1865321
- FOUCAULT, Michel. *Archeologie věděni*. Vydání druhé. V Praze: Herrmann, 2016. ISBN 978-80-87054-43-7.
- FOUCAULT, Michel. *Diskurs, Autor, Genealogie: tři studie*. Praha: Svoboda, 1994. Filozofie a současnost. ISBN 80-205-0406-0.
- FOUCAULT, Michel. *Dohlížet a trestat: kniha o zrodu vězení*. Praha: Dauphin, 2000. Studie (Dauphin). ISBN 80-860-1996-9.
- FOUCAULT, Michel. *POWER/KNOWLEDGE: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon Books, 1980. ISBN 0-394-51357-6.
- FOUCAULT, Michel. *Slova a věci*. Brno: Computer Press, 2007. Eseje a studie. ISBN 978-80-251-1713-2.
- GERGES, Fawaz A. *The World According to ISIS* [online]. Washington, D.C.: Foreign Policy Journal, 2016 [cit. 2022-06-29]. Dostupné z: https://www.foreignpolicyjournal.com/2016/03/18/the-world-according-to-isis/#_edn5
- GILSINAN, Kathy. *Could ISIS Exist Without Islam?* [online]. Washington, D.C.: The Atlantic, 3 July 2015n. 1. [cit. 2022-07-08]. Dostupné z: <https://www.theatlantic.com/international/archive/2015/07/isis-islam/397661/>
- GOLDZIHNER, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*. New Jersey: Princeton University Press, 1981. ISBN 0691100993.
- GRENZ, Stanley J. *Úvod do postmodernismu*. Praha: Návrat domů, 1997. ISBN 80-854-9574-0.
- HADDAD, Mahmoud. Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashīd Riḍā's Ideas on the Caliphate. *Journal of the American Oriental Society* [online]. 1997, **117**(2), 253-277 [cit. 2022-07-01]. ISSN 00030279. Dostupné z: doi:10.2307/605489
- HARDI, Asos. *The Management of Savagery: An Attempt to Understand ISIS* [online]. Tucson: The University of Arizona, 2016 [cit. 2022-07-02]. Dostupné z: <https://cmes.arizona.edu/events/management-savagery-attempt-understand-isis>
- HOOKE, Derek. Genealogy, discourse, 'effective history': Foucault and the work of critique. *Qualitative Research in Psychology* [online]. 2005, **2**(1), 3-31 [cit. 2021-5-23]. ISSN 1478-0887. Dostupné z: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1191/1478088705qp025oa>
- HOURANI, Albert. *Arabic thought in the liberal age: 1798-1939*. 22nd. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2013. ISBN 978-0-521-27423-4.

- HUNTINGTON, Samuel P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. V Praze: Rybka Publishers, 2001. ISBN 80-861-8249-5.
- CHARVÁT, Martin. Archeologie jako symptomatologie: Michel Foucault a hlubiny řeči. *FILozOFIA* [online]. 2016, **71**(1), 25-37 [cit. 2021-5-22]. ISSN 2585-7061. Dostupné z: <http://www.klemens.sav.sk/fiusav/doc/filozofia/2016/1/25-37.pdf>
- IBN TAJMĪJĀTĚ, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm. *Wāsiṭské vyznání*. Praha: Academia, 2013. Orient (Academia). ISBN 978-80-200-2212-7.
- IBN TAYMIYYAH, Ahmad. *The Creed od Al-Wāsiṭiyyah*. Birmingham: Daar us-Sunnah Publishers, 2009. ISBN 1-904336-19-1.
- Islamism and Totalitarianism. TIBI, Bassam. *Islamism and Islam*. New Haven: Yale University Press., 2012, s. 201-224. ISBN 978-0300159981.
- Jamal Khashoggi: Who is murdered Saudi Journalist?* [online]. London: BBC, 2018 [cit. 2022-07-10]. Dostupné z: <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-45789369>
- KEOHANE, Robert O. International Institutions: Two Approaches. *International Studies Quarterly* [online]. 1988, **32**(4), 379–396 [cit. 2021-5-5]. ISSN 00208833. Dostupné z: <https://academic.oup.com/isq/article-lookup/doi/10.2307/2600589>
- KHATAB, S. Hakimiyah and Jahiliyah in the Thought of Sayyid Qutb. *Middle Eastern Studies* [online]. 2010, **38**(3), 145-170 [cit. 2022-07-02]. ISSN 0026-3206. Dostupné z: doi:10.1080/714004475
- KHATAB, Sayed. Hakimiyah and Jahiliyah in the Thought of Sayyid Qutb. *Middle Eastern Studies* [online]. 2010, **38**(3), 145-170 [cit. 2022-07-11]. ISSN 0026-3206. Dostupné z: doi:10.1080/714004475
- KINSELLA, Helen M. *The Image before the Weapon: A Critical History of the Distinction between Combatant and Civilian*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2011. ISBN 978-0801449031.
- Korán*. [Praha]: Československý spisovatel, 2012. ISBN 978-80-7459-080-1.
- KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Šesté, opravené vydání. Praha: Vyšehrad, 2015. ISBN 978-807-4295-980.
- KROPÁČEK, Luboš. *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad, 1996. ISBN 80-7021-168-7.
- LEWIS, Bernard. *Dějiny Blízkého východu*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Dějiny států. ISBN 80-710-6191-3.
- LEWIS, Bernard. *Kde se stala chyba?: vliv Západu na Střední východ a jeho následná odpověď*. Vydání druhé. Praha: Volvox Globator, 2016. Rubikon (Volvox Globator). ISBN 978-80-7511-228-6.
- MAHER, Shiraz. *Salafi-Jihadism.: The History of an Idea*. London: Hurst & Company, 2016. ISBN 9781849046299
- MENDEL, Miloš. *Džihád: islámské koncepce šíření víry*. Vyd. 2., rozš. V Brně: Atlantis, 2010. ISBN 978-80-7108-316-0.

- MEZZOFIORE, Gianluca. *Iraq ISIS Crisis: Is This the End of Sykes-Picot?* [online]. London: International Business Times, 2014 [cit. 2022-07-01]. Dostupné z: <https://www.ibtimes.co.uk/iraq-isis-crisis-this-end-sykes-picot-1454751>
- MOHD SHARIF, Mohd Farid a Mohd Firdaus ABDULLAH. Ibn Taymiyyah's "Mardin Fatwa" and the Mongols: An Analysis. *KEMANUSIAAN The Asian Journal of Humanities* [online]. 2022, **29**(1), 169-185 [cit. 2022-07-20]. ISSN 13949330. Dostupné z: doi:10.21315/kajh2022.29.1.8
- MOUSSALLI, Ahmad. *Wahhabism, Salafism and Islamism: Who Is The Enemy?* [online]. Beirut: Conflicts Forum, 2009 [cit. 2022-07-17]. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/275986634_Identifying_Islamist_Parties_Using_Gunther_and_Diamond's_Typology/fulltext/55ee2e3508ae0af8ee19f421/Identifying-Islamist-Parties-Using-Gunther-and-Diamonds-Typology.pdf
- NEUMANN, Iver B. a Ole WÆVER. *The future of international relations: masters in the making?*. New York: Routledge, 1997. ISBN 04-151-4407-8.
- O'BRIEN, Browne. *Creating chaos: Lawrence of Arabia and the 1916 Arab revolt* [online]. Arlington, Texas: HistoryNet, 2010 [cit. 2022-08-01]. Dostupné z: <https://www.historynet.com/creating-chaos-lawrence-of-arabia-and-the-1916-arab-revolt/>
- PETR, Drulák. *Teorie mezinárodních vztahů*. Praha: Portál, 2003, 220 s. ISBN 80-717-8725-6.
- QUTB, Sajjid. *Milníky na cestě*. Praha: Academia, 2013. Orient (Academia). ISBN 978-80-200-2186-1.
- RAJA, Masood Ashraf. *ISIS: Ideology, Symbolics, and Counter Narratives*. New York: Routledge, 2019. ISBN 978-1-351-04619-0.
- REISIGL, Martin a Ruth WODAK. The Discourse-Historical Approach (DHA). WODAK, Ruth a Michael MEYER. *Methods for Critical Discourse Analysis*. 2nd revised edition. London: SAGE Publications, 2009, s. 87-121. ISBN 9780857028020.
- ROY, Olivier. *France's Oedipal Islamist Complex: The country's jihadi problem isn't about religion or politics. It's about generational revolt* [online]. Washington, D.C.: Foreign Policy, 2016 [cit. 2022-07-25]. Dostupné z: <https://foreignpolicy.com/2016/01/07/frances-oedipal-islamist-complex-charlie-hebdo-islamic-state-isis/>
- SARUP, Madan. *An Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism*. 2. Georgia: University of Georgia Press, 1993. ISBN 978-0-820-315-317.
- SHEIKH, MUSTAPHA. Taymiyyan Influences in an Ottoman-Ḥanafī Milieu: The Case of Aḥmad al-Rūmī al-Āqhiṣārī. *Journal of the Royal Asiatic Society* [online]. 2015, **25**(1), 1-20 [cit. 2022-07-31]. ISSN 0035-869X. Dostupné z: doi:10.1017/S1356186313000643
- SOAGE, Ana. Rashid Rida's Legacy. *The Muslim World* [online]. Boston: Blackwell Publishing, 2008, **98**(1), 1-23 [cit. 2022-08-01]. ISSN 1478-1913. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/229771951_Rashid_Rida's_Legacy/link/59d9f8980f7e9b12b36d6816/download
- SORBY, Karol. *Sykesova-Picotova dohoda: Hanebný príklad imperiálnej politiky* [online]. Bratislava: Slovenská akadémia ved, 2017 [cit. 2022-08-01]. Dostupné z: <https://www.sav.sk/journals/uploads/03020735Sorby%20a.pdf>

- STONE TATUM, Dillon. Discourse, genealogy and methods of text selection in international relations. *Cambridge Review of International Affairs* [online]. 2018, **31**(3-4), 344-364 [cit. 2021-5-29]. ISSN 0955-7571. Dostupné z: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09557571.2018.1518971>
- TERZIOĞLU, Derin. Ibn Taymiyya, al-Siyāsa al-Sharʿiyya, and the Early Modern Ottomans. In: KRSTIĆ, Tijana a Derin TERZIOĞLU. *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450-c. 1750*. Leiden: Brill, 2020, s. 101-154. ISBN 978-90-04-44028-9.
- TIBI, Bassam. *Islamism and Islam*. New Haven: Yale University Press, 2012. ISBN 978-0-300-16014-7.
- TIMANI, Hussam S. *Takfir in Islamic Thought*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2017. ISBN 978-0-7391-9425-6.
- TOGUSLU, Erkan. Caliphate, Hijrah and Martyrdom as Performative Narrative in ISIS Dabiq Magazine. *Politics, Religion & Ideology* [online]. 2019, **20**(1), 94-120 [cit. 2022-07-02]. ISSN 2156-7689. Dostupné z: doi:10.1080/21567689.2018.1554480
- ŤUPEK, Pavel. *Salafitský islám*. Praha: Academia, 2015. Orient (Academia). ISBN 978-80-200-2487-9.
- WALTERS, William. *Unemployment and Government: Genealogies of the Social*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000. ISBN 9780521643337.
- WEISMANN, Itzhak. Genealogies of Fundamentalism: Salafi Discourse in Nineteenth-Century Baghdad. *British Journal of Middle Eastern Studies* [online]. 2009, **36**(2), 267-280 [cit. 2021-6-8]. ISSN 1353-0194. Dostupné z: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13530190903007301>
- WEISMANN, Itzhak. Genealogies of Fundamentalism: Salafi Discourse in Nineteenth-Century Baghdad. *British Journal of Middle Eastern Studies* [online]. 2009, **36**(2), 267-280 [cit. 2022-07-12]. ISSN 1353-0194. Dostupné z: doi:10.1080/13530190903007301
- WEISMANN, Itzhak. Genealogies of Fundamentalism: Salafi Discourse in Nineteenth-Century Baghdad. *British Journal of Middle Eastern Studies* [online]. 2009, **36**(2), 267-280 [cit. 2022-08-01]. ISSN 1353-0194. Dostupné z: doi:10.1080/13530190903007301
- WENDT, Alexander. Anarchy is what states make of it: the social construction of power politics. *International Organization*. 1992, **46**(2), 391-425. ISSN 0020-8183. Dostupné z: doi:10.1017/S0020818300027764
- WOOD, Graeme. *The Way of the Strangers: Encounters with the Islamic State*. London: Penguin Books, 2018. ISBN 9780812988772.
- WOOD, Graeme. *What ISIS really wants* [online]. Washington, D.C.: The Atlantic, March 2015 [cit. 2022-07-07]. Dostupné z: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2015/03/what-isis-really-wants/384980/>
- WRIGHT, Lawrence. *The Master Plan: For the new theorists of jihad, Al Qaeda is just the beginning*. [online]. New York: The New Yorker, 2006 [cit. 2022-07-01]. Dostupné z: <https://www.newyorker.com/magazine/2006/09/11/the-master-plan>
- WRIGHT, Robin. *Hos the curse of Sykes-Picot still haunts the Middle East* [online]. New York: The New Yorker, 2016 [cit. 2022-08-01]. Dostupné z:

<https://www.newyorker.com/news/news-desk/how-the-curse-of-sykes-picot-still-haunts-the-middle-east>

- YANOW, Dvora. Neither Rigorous Nor Objective? Interrogating Criteria for Knowledge Claims in Interpretive Science. YANOW, Dvora a Peregrine SCHWARTZ-SHEA. *Interpretation and Method: Empirical Research Methods and the Interpretive Turn*. 2nd revised edition. Armonk, NY: M.E. Sharpe, 2013, s. 97-119. ISBN 9780765635402.
- YASUSHI, Kosugi. Al-Manar revisited: the “lighthouse” of the Islamic revival. In: DUDOIGNON, Stephane A., Komatsu HISAO a Kosugi YASUSHI. *Intellectuals in the Modern Islamic World*. London: Routledge, 2006, s. 3-39. ISBN 9780203028315.
- YSSELDYK, Renate, Kimberly MATHESON a Hymie ANISMAN. Religiosity as Identity: Toward an Understanding of Religion From a Social Identity Perspective. *Personality and Social Psychology Review* [online]. 2010, **14**(1), 60-71 [cit. 2022-06-29]. ISSN 1088-8683. Dostupné z: doi:10.1177/1088868309349693

UNIVERZITA KARLOVA

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut politologických studií

Projekt diplomové práce

**Nenávist jako ideologie? Analýza konstrukce
„Západu“ v diskurzivní strategii Islámského
státu**



Jméno:

Bc. Martin Hvězda

Vedoucí práce:

PhDr. Ondřej Ditrych, Ph.D., M.Phil.

Studijní obor:

Mezinárodní vztahy

Představení tématu

Daesh, jakožto jeden z nejviditelnějších nositelů myšlenky globálního terorismu posledních let byl dominantním nestátním aktérem, jenž do jisté míry určoval charakter mezinárodní bezpečnosti nejen v oblasti Blízkého a Středního Východu. Z hlediska výzkumu mezinárodních vztahů a bezpečnosti je možné tento fenomén zkoumat mnoha způsoby, přičemž jedním z nich je časově i geograficky přenositelný koncept. Ten může být, s jistou mírou tolerance, aplikován na podobná islamistická hnutí v jiných regionech světa. Tímto podstatným znakem a sjednocujícím prvkem je ideologie, či diskurzivní strategie – jak Daesh vnímá svět (jak bude později ukázáno, především pak „Západ“) a zejména potom, jak chce, aby okolní svět vnímal Daesh jako takový.

Pokud chceme poznat a nejlépe i pochopit kontinuální hrozbu islámského terorismu a zvláště potom pochopit motivace útočníků naplánovat a provádět teroristické útoky nejen v Evropě, je třeba se zaměřit na ideologická východiska, z nichž Daesh čerpá. Účinná strategie boje proti terorismu může začínat momentě, kdy alespoň podkryjeme myšlení těch, kteří za ním stojí. Diplomová práce se bude zabývat ideologickými kořeny, jakým se Daesh prezentuje. Volně lze také pracovat s dlouhodobou nenávistí islámských teroristů k Západu obecně, jakým způsobem se tato nenávist utvářela a jakou získala podobu v jednom z klíčových aktérů posledních let.

Ačkoli je činnost Daesh a hrozba jeho působení jako konsolidovaného nestátního aktéra v současné době omezena, neexistuje jistota, že ideologie, jakou se Daesh prezentoval, nebude inspirací pro podobná salafisticko-džihádistická hnutí, která dokáží svou nenávist k Západu transformovat v komplexní ideologickou doktrínu, která má své kořeny (podle některých autorů, jak se později ukáže) již v 19. století.

Dědictví kolonialismu se pak vrací jako pomyslný bumerang a v podobě promyšlených útoků prezentuje světonázor tak odlišný od západních standardů.

Cíl práce a výzkumné otázky

Cílem práce bude nejen pokusit se nejprve najít a odkrýt, či později vysvětlit ideologii s jakou Daesh pracuje, ale také odhalit její možná spojení s wahhábiistickým směrem fundamentálního islámu a jakým způsobem chápe fenomén džihádu jako legitimního nástroje šíření případně obrany víry. Rovněž pak chce zjistit, zda ideologie Daesh je, či není jedinečným myšlenkovým proudem, případně jestli navazuje na

dlouhodobý protizápadní diskurz islámského fundamentalismu mající kořeny ve vrcholném novověku.

Práce se pokusí analyzovat významného nestátního aktéra jako nositele specifické ideologie, která je ale v mezinárodním prostředí dlouhodobě přítomna. Bude analyzovat, jak je chápán a prezentován „Západ“ (v obecné diskurzivní rovině, která logicky naráží na limity této umělé generalizace) v diskurzivní strategii Daesh.

Výzkumné otázky potom jsou:

Jaké jsou hlavní komponenty ideologické doktríny Daesh?

Existuje historická tradice na niž Daesh myšlenkově navazuje?

Z čeho pramení nenávist k Západu, která přispěla k vytváření džihádistického diskurzu?

Za jakých podmínek vzniká diskurzivní konstrukce Západu a je nenávist klíčovým jevem?

Práce nemá ambici sledovat individuální motivace útočníků a vytvářet fiktivní model „univerzálního islámského teroristy“, spíše se chce zaměřit na vytváření kolektivní identity ve jménu globálního (apokalyptického) džihádu a sledovat ideologické motivy Daesh jako celku, který prezentuje a se kterými pracuje při vytváření obrazu „Západu“.

Literární rešerše

Teoreticky a konceptuálně práce vychází z principů kontinentální filozofie (podrobněji v následující části zabývající se teoretickým ukotvením), přičemž se může opřít o poměrně širokou pramennou základnu poststrukturální teoretické školy, zejména o díla Michela Foucaulta a jeho genealogické metody. Ta byla podrobněji rozpracována zejména v pozdějších foucaultových dílech, kdy genealogická metoda nahradila do té doby dominantní metodu archeologickou.²¹⁶ Genealogická metoda se dostává do popředí v druhém literárním období, zejména v díle *Dohlížet a trestat*²¹⁷ a poskytuje základy pro

²¹⁶ Archeologická metoda byla vnímána jako metoda historického zkoumání, přičemž klíčovou roli sehrála ve stěžejním díle – FOUCAULT, Michel. *Archeologie vědění*. Vydání druhé. V Praze: Herrmann, 2016. ISBN 978-80-87054-43-7.

²¹⁷ FOUCAULT, Michel. *Dohlížet a trestat: kniha o zrodu vězení*. 2. Praha: Dauphin, 2000. Studie (Dauphin). ISBN 80-860-1996-9.

její užití v sociálně-vědním výzkumu. Klíčovým konceptem foucaultova odkazu je koncept diskurzu a jeho užití v sociální praxi. Tezi o tomto konceptu rozvinul nejen ve výše zmíněné *Archeologii*, ale rovněž v přednášce *Řád diskurzu*, přičemž se zejména věnoval způsobu, jak je diskurz spojen s mojí a jak je kontrolován. Foucaultův rozbor diskurzu a genealogické metody představuje filozofické východisko pro kritickou diskurzivní analýzu.²¹⁸ Obecně nelze kritickou diskurzivní analýzu vnímat jako vyhraněnou oblast, ale spíše jako soubor několika metodologických přístupů. Nejblíže Foucaultově tezi má asi Norman Fairclough a jeho dialektický akcent, neméně zajímavý je socio-kognitivní přístup Teuna van Dijka, či diskurzivně historický přístup Ruth Wodak. Posledně jmenovaná autorka výstižně pracuje s konceptem diskurzu v sociálně-vědní oblasti, zejména v kontextu jeho historických proměn. Kritická diskurzivní analýza v kombinaci s genealogickou metodou představuje dynamický přístup pevně zakotven v kritické teorii, který umožňuje zpochybnit dosavadní „nezpochybnitelné pravdy“ a zkoumat nové diskurzivní i nediskurzivní praktiky s cílem akcentovat dosud marginalizované proudy.²¹⁹

Fenomén diskurzu a genealogie se rovněž objevuje v přímém výzkumu mezinárodních vztahů, zejména v metodologické oblasti výběru konkrétních textů a diskurzivních praktik.²²⁰ V praktické rovině přímo související s námi zkoumaným tématem se potom genealogická metoda objevuje ve výzkumu kořenů islámského fundamentalismu, logicky ve formě zkoumání radikálních diskurzů. Jedním z široce akceptovaných proudů je salafistický diskurz chápaný jako iniciační fáze pozdějšího islámského fundamentalismu.²²¹ Islamismus samotný lze v této rovině zkoumat na bázi vymezení vůči ostatním komplexním přístupům pokoušejících se vystihnout podstatu té

²¹⁸ Foucault přirozeně není jediným filozofickým předchůdcem tohoto kritického analytického přístupu. Mezi první autory tohoto směru, na něž později navazovali ostatní, byl příkladně Friedrich Nietzsche či J. Habermas. Pro všeobecný generalizační přehled potom – PROKOPOVÁ, Kateřina, Zuzana ORSÁGOVÁ a Petra MARTINKOVÁ. *Metodologie výzkumu v oblasti kritické analýzy diskurzu*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2014. ISBN 978-80-244-4344-7.

²¹⁹ Podrobně potom k praktickému a metodologickému využití genealogie a kritické diskurzivní analýzy – ANAĚS, Seantel. Genealogy and critical discourse analysis in conversation: texts, discourse, critique. *Critical Discourse Studies* [online]. 2013, **10**(2), 123-135 [cit. 2020-10-26]. ISSN 1740-5904. Dostupné z: doi:10.1080/17405904.2012.744321

²²⁰ Konkrétní případ pak – STONE TATUM, Dillon. Discourse, genealogy and methods of text selection in international relations. *Cambridge Review of International Affairs* [online]. 2018, **31**(3-4), 344-364 [cit. 2020-10-26]. ISSN 0955-7571. Dostupné z: doi:10.1080/09557571.2018.1518971.

²²¹ Konkrétním případem může být – WEISMANN, Itzhak. Genealogies of Fundamentalism: Salafi Discourse in Nineteenth-Century Baghdad. *British Journal of Middle Eastern Studies* [online]. 2009, **36**(2), 267-280 [cit. 2020-10-26]. ISSN 1353-0194. Dostupné z: doi:10.1080/13530190903007301

kteřé společnosti. Často se v těchto případech lze setkat s vymezováním západních přístupů liberalismu či etnického eurocentrismu, vůči nimž je postulován eurocentrismus, či v kulturní (méně pak v politické rovině) okcidentalismus či právě islamismus.²²² Islamismus je potom některými autory prezentován jako přímá reakce na eurocentrické tendence a potlačování kulturní a politické svébytnosti islámského kulturního okruhu, jenž je pak interpretován radikálními islamistickými proudy jako ohrožení jejich identity.²²³

Konkrétní případ Daesh je v současné době hojně zkoumaný fenomén zejména v kontextu jeho profilace jako násilného nestátního aktéra, případně z geopolitického hlediska jeho vlivu a vývoje.²²⁴ Ideologicky je autory spojován buďto s globálním terorismem²²⁵, případně někteří akcentují jeho wahhábistickou profilaci²²⁶ a propojení s fundamentálními islamistickými proudy²²⁷. Vzhledem k intenzitě debat, které se problematikou Daesh zabývaly v souvislosti s růstem jeho vlivu v Iráku a později v Sýrii, je v současné době možné čerpat ze široké základy sekundární odborné, i publicistické literatury.²²⁸ Cílem bude zaměřit se zejména mediální výstupy Daesh, jak sám sebe vnímá a především jak chce, aby ho vnímali jeho nepřátelé, primárně Západ. V tomto směru lze

²²² Může tak docházet k jistým terminologickým střetům těchto a jiných „ismů“, jež ukazují na nejasnosti konceptuálního zázemí. Příkladně – BOER, Leen. Struggling with -isms: Occidentalism, Liberalism, Eurocentrism, Islamism. *Third World Quarterly* [online]. 2004, **25**(8), 1541-1548 [cit. 2020-10-20]. ISSN 0143-6597. Dostupné z: doi:10.1080/0143659042000308519

²²³ Podobnou rétorikou alespoň argumentoval jeden z předních autorů zabývajících se islamismem a postkoloniálním myšlením. Konkrétně – SAYYID, Salman. *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. 2. 9781783601912: Zed Books, 2015. ISBN 9781783601912.

²²⁴ Obsáhlý exkurz detailně zkoumající fenomén Islámského státu příkladně – GERGES, Fawaz A. *Islámský stát: cesta k moci*. 1. V Praze: Vyšehrad, 2017. Moderní dějiny (Vyšehrad). ISBN 978-80-7429-810-3.

²²⁵ MALIK, Muhammad Sajjad. Da'esh and Global Terrorism: Analyzing Nexus and Threats. *Asian Journal of Middle Eastern and Islamic Studies*. 2018, **12**(1), 113-125. DOI: 10.1080/25765949.2018.1436127. ISSN 2576-5949. Dostupné také z: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/25765949.2018.1436127>

²²⁶ BANDEOĞLU, Zeyyat. *Who is the real threat?: Daesh (ISIL) or wahhabism as its ideology?* [online]. Istanbul: Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016. Dostupné z: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/273474>

²²⁷ COTTEE, Simon. “What ISIS Really Wants” Revisited:: Religion Matters in Jihadist Violence, but How? *Studies in Conflict & Terrorism*. 2017, **40**(6), 439-454. DOI: 10.1080/1057610X.2016.1221258. ISSN 1057-610X. Dostupné také z: <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/1057610X.2016.1221258>

²²⁸ Pro příklad uvádím jeden z možných souhrnných (nikoli zcela vyčerpávajících) seznamů, které se pokouší shrnout jistou část bibliografie věnovanou problematice Daesh – TINNES, Judith. *Bibliography: Islamic State (IS, ISIS, ISIL, Daesh)*. *Perspectives on Terrorism* [online]. Leiden: Terrorism Research Initiative and the Center for Terrorism and Security Studies, 2018 [cit. 2020-04-07]. Dostupné z: <http://www.terrorismanalysts.com/pt/index.php/pot/article/view/701/html>

nalézt poměrně bohaté množství literatury, která se zabývá mediálními výstupy, které Daesh prezentoval skrze svůj propagandistický časopis Dabiq²²⁹.

Mediální propaganda je vůbec častým námětem výzkumné práce nejen na poli mezinárodních vztahů a bezpečnosti. Pokud budeme chtít analyzovat sebe prezentaci Daesh a jeho vnímání světa v podobě generalizačního obrazu „Západu“ a diskurzivní strategii skrze níž tento obraz tvoří, pak může jako inspirace sloužit kolektivní autorská studie Stephane J. Baele.²³⁰ Ta do jisté míry obhájí všeobecně známý Huntingtonův „Střet civilizací“ v podobě střetu mezi imaginárním Západem a muslimským světem, který Daesh svou propagandou cíleně přizívá. Jedná se o pomyslný střet právě na poli kulturní s důrazem na roli kolektivní identity Daesh, minimálně v té podobě, jak ji prezentuje ve svých propagandistických materiálech. Polarizace mezi islámem a „Západem“ pak probíhá právě ve vytváření více či méně umělých antagonistických identit, přičemž Daesh konceptualizuje „Západ“ v tradičním okcidentalistickém narativu v džihádisticko-salafistické tradici.²³¹ Použití koncepce „Západu“ je tak do jisté míry umělým produktem propagandy Daesh, vůči níž je konstruována jejich vlastní identita. Autoři přijímají tezi o střetu civilizací právě v tomto kontextu skrze multi-metodický přístup aplikace několika typů textových analýz při použití zejména již zmíněného časopisu Dabiq, případně dalších zdrojů. Závěr jejich práce představuje zajímavý vhled do možné strategie Daesh – být inspirací pro další podobná hnutí podporující válečnou rétoriku a střet se „Západem“.

Rešerše naznačuje, že se plánovaná práce může opřít o poměrně širokou pramennou a teoretickou literární základnu sestávající se z poměrně objemného množství zdrojů,

²²⁹ Příkladem může být – INGRAM, Haroro J. *An Analysis of Inspire and Dabiq: Lessons from AQAP and Islamic State's Propaganda War*. 2016, **40**(5), 357-375. DOI: 10.1080/1057610X.2016.1212551. ISSN 1057-610X. Dostupné také z: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1057610X.2016.1212551>

Podobně také - COLAS, Brandon. What Does Dabiq Do? ISIS Hermeneutics and Organizational Fractures within Dabiq Magazine. *Studies in Conflict & Terrorism*. 2016, **40**(3), 173-190. DOI: 10.1080/1057610X.2016.1184062. ISSN 1057-610X. Dostupné také z: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1057610X.2016.1184062>

²³⁰ BAELE, Stephane J., Gregorio BETTIZA, Katharine A. BOYD a Travis G. COAN. ISIS's Clash of Civilizations: Constructing the "West" in Terrorist Propaganda. *Studies in Conflict & Terrorism*. 2019, 1-33. DOI: 10.1080/1057610X.2019.1599192. ISSN 1057-610X. Dostupné také z: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1057610X.2019.1599192>

²³¹ Tamtéž.

stejně jako analýzy, které se konstrukcí „Západu“ v diskurzivní strategii Daesh již v nějaké podobě zabývaly.

Konceptuální a teoretický rámec

Literární rešerše do jisté míry naznačila plánované teoretické zakotvení práce, konkrétně v podobě zasazení do kritických přístupů kontinentální filozofie. Kritická bezpečnostní studia budou nejširší možnou skupinou, z nichž bude naše práce čerpat. Konkrétní teoretický směr v tomto rámci pak představuje poststrukturální teoretická škola, která je odpovídajícím východiskem vzhledem k plánovanému studiu diskurzů, jejich vzájemných interakcí, stejně jako dynamických proměn z hlediska mocenských vztahů. Jak bylo naznačeno výše, práce bude vycházet z poststrukturalismu a metodologických konceptů, jež v kontextu diskurzů rozvíjel především Michel Foucault, ale nejen on. Práce bude využívat spíše diskurzivně-historický přístup, jak s ním pracuje Ruth Wodak, či případně některé sociokognitivní přístupy Van Dijka. Nečerpá tak primárně z marxistických východisek.

V kontextu Foucaultovy postmoderní filozofie bude ovšem využívat genealogickou metodu jako analytický nástroj ve spolupráci s kritickou diskurzivní analýzou. Oba koncepty zvláště vykazují jisté problematické prvky, které ovšem je možné jejich vzájemnou kombinací limitovat.

Poststrukturální teoretické ukotvení rovněž poslouží k účinnému výběru nejrozumnějších diskurzivní a nediskurzivních praktik, přičemž ve shodě s genealogickou metodou nebudeme hledat jedinou explanační strategii a jeden dominantní výklad, nýbrž se pokusíme zaměřit na skryté či marginalizované diskurzy, s nimiž pracuje islámský fundamentalismus a potažmo Daesh jako takový. Zároveň kromě širokého poststrukturálního přístupu zaměřeného primárně na metodologickou část se práce bude rovněž opírat o koncepty islamismu a jeho ideologických základů (rozšířených příkladně o fenomén salafismu súfijské tradice), které dle některých autorů můžeme nalézat v první polovině 19. století v kontextu rozvoje wahhabistického chápání islámského fundamentalismu. Islamismus tak bude konceptuálně vymezen proti eurocentrickému pojetí, neboť tím budeme sledovat jednu z klíčových hypotéz, jež nás dovádí k tomu, jakým způsobem je Západ a západní civilizace vnímán a konstruována ze strany Daesh a

jak toto radikální hnutí legitimizovalo svou existenci právě ve vztahu k západní společnosti. Podobně zajímavým partikulárním teoretickým konceptem, jež může být rovněž zahrnut do celkové analýzy se jeví koncept džihádu a jeho provázanost s ideologií Daesh, případně jeho interpretace v kontextu vytváření plánovaného chalífátu.

Empirická data a struktura analýzy

Metodologicky by práce představovala případovou studii, kdy by se soustředila na fenomén Daesh, ale v kontextu hlubšího poznání ideologických východisek by se jednalo o komplexní historizující analýzu. Možným vyústěním práce by mohla být generalizace směrem k jiným podobným islamistickým hnutím, které jsou zejména v oblasti Středního a Blízkého východu dlouhodobě přítomna.

Hlavním metodologickým nástrojem proto bude genealogická metoda historického zkoumání v kombinaci s prvky kritické diskurzivní analýzy (CDA), jak jsme již naznačovali v předchozích částech.

Jak upozorňují někteří autoři (typicky Wodak), nelze vnímat CDA jako jednotnou teorii či konkrétní výzkumnou metodu, ale spíše jako intelektuální východisko pro bližší užívání textové analýzy. Zahrnutí diskurzu je pro nás v tomto momentě klíčové, v metodologické rovině potom je nezbytné definovat, co všechno diskurzem rozumíme, z čehož se potom budou logicky blíže odvozovat zdroje empirických dat. Diskurz pak vnímáme jako sociálně konstitutivní a podmíněný prvek sociálního života.²³² V našem případě budeme klást důraz především na dlouhodobý historický kontext ve smyslu historicko-diskurzivní analýzy. Budeme se zaměřovat na specifická diskurzivní projevy ve formě výpovědí, jazykových projevů, korespondence, mediálních vyjádření, právních dokumentů, či knih, které se pokoušejí legitimizovat ideologické zázemí Daesh, či jiných radikálních hnutí, které z fundamentálního islamismu rovněž vycházejí.

Jednou z možných diskurzivních analytických technik, které mohou vhodně kombinovat CDA a genealogickou metody jsou tři techniky využívající oba přístupy. Jedná se o *sestavení archivu* (= metodické shromáždění relevantního materiálu a empirických dat), *reflexe systémových okolností* (= odhalit podmínky vzniku textů, role

²³² Podobně – ANAÏS, Seantel. Genealogy and critical discourse analysis in conversation, str. 124-125.

historického, kulturního a sociálního kontextu, jež vedl k jejich vzniku a snaha poznat jejich pravý účel) a *čtení ticha* (= věnování pozornosti marginálním diskurzům, hledání událostí a momentů proti oficiálnímu diskurzu, snaha akcentovat nepodstatné či cíleně opomíjené).²³³ Tato technika může poskytnout kvalitní metodologické zázemí, jež účinným způsobem kombinuje jak CDA, tak genealogickou metody.

Kromě propagandy prezentované samotným Daesh je ovšem nezbytné zaměřit se i na dřívější islámské autory, jejichž díla a myšlenky mohly poskytnout relevantní intelektuální východiska ve vztahu k vnímání Západu a jeho konstrukce v očích radikálních islamistů. Proto výzkumné otázky reflektují snahu zjistit propojení ideologie Daesh s wahhábismem či dalšími fundamentálními směry, jež mohly být inspirací.²³⁴

Předpokládaná struktura práce

Základní předpoklad vychází z teze, že současná ideologie ISIS má kořeny již v koloniálním a postkoloniálním diskurzu, kdy se začal postupně vytvářet element nenávisli vůči Západu. Později postupuje tento diskurz, aby byl artikulován radikálními islamistickými hnutími, přičemž nejviditelněji se prezentuje v podobě organizace Al-Kajda a na ní navazující hnutí Islámského státu. Ačkoli nelze opomenout geopolitické důvody vzniku ISIS jako reakci na mezinárodněpolitickou situaci v regionu, lze se domnívat, že ideologické zakotvení ISIS má mnohem hlubší historické kořeny. Za použití Foucaultovy genealogické metody výzkumu diskurzu je hlavním cílem identifikovat klíčové faktory a charakteristiky, jimiž se diskurz ISIS vyznačuje při své konstrukci „Západu“.

²³³ Tamtéž, str. 130 – 133.

²³⁴ Ať už jde o původní myšlenky formulované Muhammadem Ibn Abd al-Wahhabem z pol. 19. století, či pozdější ideologicky ovlivněné práce, které se pokouší z pohledu islámu objasnit nebezpečí eurocentrismu v mezinárodních vztazích. Mezi významnými autory lze uvést jednoho z klíčových ideologů Muslimského bratrstva 50. a 60. let – Sayyida Qutba, oběšeného v Egyptě roku 1966.

Na tuto problematiku již částečně odkazuje výše zmíněná literární rešerše. Ideologii a relevanci politického islámu začasté ve vztahu k eurocentrismu či demokracii se zabývá na mezinárodním poli bohaté množství autorů. Někteří spojují vytváření islámské identity s dekolonizačním procesem a celkovou krizí univerzálního přístupu založeném na liberálně-demokratických hodnotách propagovaných „Západem“.

Např.: SAYYID, Salman. *A Fundamental Fear*.

Podobně také – TIBI, Bassam. *Islamism and Islam*. New Haven: Yale University Press, 2012. ISBN 978-030-0159-981.

Práce se ve své struktuře bude opírat o Foucaultovu genealogii historické analýzy vnímání moci a mocenských vztahů při vytváření diskurzivní strategie. Strukturována bude v podobě širšího teoretického rámce výzkumu diskurzu, jak byl „Západ“ vnímán. V následujících částech se pak práce zaměří na konkrétní případ Daesh a jeho ideologický vztah se „Západem“, přičemž pracujeme s výchozí hypotézou, jež je třeba empiricky ověřit, že tato konstrukce vychází z mnohem hlubších historicky determinovaných kořenů. Závěr bude patřit zhodnocení obrazu „Západu“ v diskurzivní strategii ISIS, jak je tento diskurz formulován ve vztahu k dřívějším post-koloniálním přístupům. Stejně tak je třeba se zaměřit na evaluaci relevance genealogické metody při studiu Daesh v rámci kritické diskurzivní analýzy, jak s ní Foucault pracuje.

Rámcový obsah:

1. Teoretické vymezení – poststrukturalismus a kritická koncepce
 - a. Genealogická metoda
 - b. Kritická diskurzivní analýza
2. Diskurzivní formování islamismu – historický exkurz
 - a. Ideologické kořeny islamismu
 - b. Koncept džihádu
3. Daesh jako fenomén
 - a. Historický kontext
 - b. Ideologické kořeny
4. Vytváření obrazu Západu
 - a. Dominantní a marginální diskurzy
 - b. Aplikace džihádu
 - c. Propojení s wahhábismem a *dalšími radikálními směry*
5. Závěrečná syntéza poznatků

Reference

ANAĪS, Seantel. Genealogy and critical discourse analysis in conversation: texts, discourse, critique. *Critical Discourse Studies* [online]. 2013, **10**(2), 123-135 [cit. 2020-10-26]. ISSN 1740-5904. Dostupné z: doi:10.1080/17405904.2012.744321

- BAELE, Stephane J., Gregorio BETTIZA, Katharine A. BOYD a Travis G. COAN. ISIS's Clash of Civilizations: Constructing the "West" in Terrorist Propaganda. *Studies in Conflict & Terrorism*. 2019, 1-33. DOI: 10.1080/1057610X.2019.1599192. ISSN 1057-610X. Dostupné také z: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1057610X.2019.1599192>
- BANDEOĞLU, Zeyyat. *Who is the real threat?: Daesh (ISIL) or wahhabism as its ideology?* [online]. Istanbul: Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016. Dostupné z: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/273474>
- BOER, Leen. Struggling with -isms: Occidentalism, Liberalism, Eurocentrism, Islamism. *Third World Quarterly* [online]. 2004, 25(8), 1541-1548 [cit. 2020-10-20]. ISSN 0143-6597. Dostupné z: doi:10.1080/0143659042000308519
- BURUMA, Ian a Avishai MARGALIT. *Okcidentalismus: západ očima nepřátel*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2005. ISBN 80-710-6762-8.
- COLAS, Brandon. What Does Dabiq Do? ISIS Hermeneutics and Organizational Fractures within Dabiq Magazine. *Studies in Conflict & Terrorism*. 2016, 40(3), 173-190. DOI: 10.1080/1057610X.2016.1184062. ISSN 1057-610X. Dostupné také z: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1057610X.2016.1184062>
- COTTEE, Simon. "What ISIS Really Wants" Revisited:: Religion Matters in Jihadist Violence, but How? *Studies in Conflict & Terrorism*. 2017, 40(6), 439-454. DOI: 10.1080/1057610X.2016.1221258. ISSN 1057-610X. Dostupné také z: <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/1057610X.2016.1221258>
- FOUCAULT, Michel. *Archeologie věděni*. Vydání druhé. V Praze: Herrmann, 2016. ISBN 978-80-87054-43-7.
- FOUCAULT, Michel. *Dohlížet a trestat: kniha o zrodu vězení*. 2. Praha: Dauphin, 2000. Studie (Dauphin). ISBN 80-860-1996-9.
- GERGES, Fawaz A. *Islámský stát: cesta k moci*. 1. V Praze: Vyšehrad, 2017. Moderní dějiny (Vyšehrad). ISBN 978-80-7429-810-3.
- INGRAM, Haroro J. *An Analysis of Inspire and Dabiq: Lessons from AQAP and Islamic State's Propaganda War*. 2016, 40(5), 357-375. DOI: 10.1080/1057610X.2016.1212551. ISSN 1057-610X. Dostupné také z: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1057610X.2016.1212551>
- MALIK, Muhammad Sajjad. Da'esh and Global Terrorism: Analyzing Nexus and Threats. *Asian Journal of Middle Eastern and Islamic Studies*. 2018, 12(1), 113-125. DOI: 10.1080/25765949.2018.1436127. ISSN 2576-5949. Dostupné také z: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/25765949.2018.1436127>
- PROKOPOVÁ, Kateřina, Zuzana ORSÁGOVÁ a Petra MARTINKOVÁ. *Metodologie výzkumu v oblasti kritické analýzy diskurzu*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2014. ISBN 978-80-244-4344-7.
- SAYYID, Salman. *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. 2. 9781783601912: Zed Books, 2015. ISBN 9781783601912.
- STONE TATUM, Dillon. Discourse, genealogy and methods of text selection in international relations. *Cambridge Review of International Affairs* [online]. 2018, 31(3-4), 344-364 [cit. 2020-10-26]. ISSN 0955-7571. Dostupné z: doi:10.1080/09557571.2018.1518971.

- TIBI, Bassam. *Islamism and Islam*. New Haven: Yale University Press, 2012. ISBN 978-030-0159-981.
- TINNES, Judith. Bibliography: Islamic State (IS, ISIS, ISIL, Daesh). *Perspectives on Terrorism* [online]. Leiden: Terrorism Research Initiative and the Center for Terrorism and Security Studies, 2018 [cit. 2020-04-07]. Dostupné z: <http://www.terrorismanalysts.com/pt/index.php/pot/article/view/701/html>
- WEISMANN, Itzhak. Genealogies of Fundamentalism: Salafi Discourse in Nineteenth-Century Baghdad. *British Journal of Middle Eastern Studies* [online]. 2009, **36**(2), 267-280 [cit. 2020-10-26]. ISSN 1353-0194. Dostupné z: doi:10.1080/13530190903007301