

## RADIKÁL V ČESKÉ MEŠITĚ

### Koncept džihádu mečem pohledem představitelů českých muslimů

### CALLS FOR JIHAD IN A CZECH MOSQUE

### Muslim Community Leader's Perspectives on Jihad

*Karel Černý<sup>a</sup>, Jiřina Stehlíková<sup>b</sup>*

#### Abstrakt

Článek se zabývá postoji představitelů českých muslimů k souvisejícím tématům: konceptu džihádu, dění na Blízkém východě a hypotetickému radikálově ve vlastní komunitě. S pomocí rozhovorů a kvalitativní metodologie identifikuje úzké vymezení džihádu spjaté s násilím a široké s bohubilým usilováním. Podobně absentuje konsenzus, zda existuje autorita oprávněná džihád vyhlásit. Tendencí je ale vyzdvihovat obranný džihád nad útočný.

#### Abstract

The paper uncovers how the Czech Muslim community leaders interpret meaning of jihad, and focuses on the question how to deal with a possible radical inside their ranks. It is based on interviews and qualitative methodology. Two interpretations of jihad have been identified: a narrow one focusing on a violent aspect of the concept, and a broad one focusing on non-violent ones. There are two competing narrations regarding the question if there is any authority legitimate to issue jihad, however there is a tendency to see a defensive jihad as a legitimate one.

#### Poděkování

Tento výzkum byl podpořen grantem Grantové agentury České republiky číslo 20-24833S, v rámci projektu „*Případová studie blízkovýchodního uprchlictví: Iráčtí Jezidé*“.

#### Klíčová slova

Česká republika; muslimové; džihád; interpretace; radikalizace.

#### Keywords

Czech Republic; Muslims; Jihad; Interpretation; Radicalization.

---

<sup>a</sup> Department of Sociology, Faculty of Humanities, Charles University in Prague, Prague, Czech Republic. Email: [Karlos.cernoch@post.cz](mailto:Karlos.cernoch@post.cz). Orcid 0000-0002-6669-811X.

<sup>b</sup> Studies in Humanities Education, Faculty of Humanities, Charles University in Prague, Prague, Czech Republic. Email: [Jirina.stehlikova@seznam.cz](mailto:Jirina.stehlikova@seznam.cz).

## Úvod

Předkládaná studie se zabývá tím, jak představitelé českých muslimů chápou islámský koncept džihádu a následně také jeho případnou implementaci do praxe v současných konfliktech odehrávajících se na širším Blízkém východě. V tomto dvojitém kontextu se poté zaměřuje na otázku, jakým způsobem by reagovali, pokud by někdo v jejich komunitě k džihádu vybízel, a to proto, že odborná literatura nachází spojitost mezi radikalizací muslimských diaspor v Evropě a ozbrojenými konflikty odehrávajícími se v islámském světě. Islámský extremismus je nicméně v tuzemsku relativně novým fenoménem, přesto téma studie pokládáme za nejen aktuální, ale i společensky závažné. První soudní kauzy totiž zřetelně souvisejí s konflikty na Blízkém východě, kdy arabské jaro v mnoha zemích vyústilo v občanské války a v etablování militantních islamistických skupin. V první kauze figuroval izolovaný český konvertita Jan Silovský, který se chtěl v Sýrii přidat k Islámskému státu, byl obviněn (2016) a odsouzen.<sup>1</sup> U slovenského konvertity Dominika Kobulnického, od něhož se čeští muslimové distancovali, policie našla pyrotechniku a materiály propagující islámský extremismus. Byl obviněn (2017) a prvoinstančně odsouzen (2019). Poslední případ se týká bývalého pražského imáma Samera Shehadeha, který třem dalším muslimům pomohl s cestou do Sýrie, aby se tam připojili k protirežimním mudžahedinům z Fronty an-Nusrá, figurujícím na seznamech teroristických organizací. Boj těchto skupin podporoval i finančně, přiznal se a byl odsouzen (2020 a 2021).<sup>2</sup>

Bezpečnostní informační služba (BIS) v každoročních zprávách dlouho hodnotila (2006-2013) ohrožení České republiky ze strany islamistů jako nízké, v českých muslimech nespatořovala hrozbu a nepozorovala trend k radikalizaci. Varovala ale právě před přehnanou reakcí tuzemských muslimů na události odehrávající se v zahraničí (tzv. globální válka s terorismem, okupace Palestiny). Vedle toho BIS monitoruje i interpretace islámu, jež se zde prosazují, přičemž v hlavním proudu neshledává extremistické výklady. Podobně dlouho hovořily také zprávy o extremismu Odboru bezpečnostní politiky Ministerstva vnitra České republiky.<sup>3</sup> Ovšem po tzv. arabském jaru - a zejména po rozhoření občanské války v Sýrii - se několik jedinců z Česka zapojilo do bojů na Blízkém východě v řadách teroristických organizací. Jak typicky konstatuje Výroční zpráva BIS za rok 2017: „Počet zahraničních bojovníků s vazbou na Českou republiku vzrostl v roce 2017 na jedenáct, včetně dvou osob s českým občanstvím“.<sup>4</sup> Také zpráva BIS mapující rok 2019 zdůrazňuje rizika plynoucí z vývoje v zahraničí a varuje před osaměle se radikalizujícími a jednajícími extremisty, jež je obtížné identifikovat a zachytit.<sup>5</sup> Podobně zpráva o extremismu Ministerstva vnitra České

---

<sup>1</sup> KUNDRA, Ondřej - LINDNER, Tomáš. *Můj syn terorista*. Praha: BizBooks, 2017. ISBN: 978-80-265-0605-8.

<sup>2</sup> ČERNÝ, Karel - RENDEK, Zuzana. 2020. Czech Republic. In SCHARBRODT, Oliver - AKGköNÜL, Samim - ALIBAŠIČ, Ahmet - NEILSEN, Jørgen - RACIUS, Egduanas (eds.) *Yearbook of Muslims in Europe*, Volume 12. Brill, 181-198. ISSN: 1877-1432.

<sup>3</sup> TOPINKA, Daniel (ed.). *Muslimové v Česku. Etablování muslimů a islámu na veřejnosti*. Brno: Barrister and Principal, 2016, s. 192-193. ISBN: 978-80-7485-115-5.

<sup>4</sup> NOVOTNÝ, Pavel. Příběh radikalizace (I.): Dětství prožili v Praze a v sekulární rodině, pak se „obrátili“ k islámu. Info.cz [on-line]. 2018. [cit. 2020-12-3]. Dostupné z: <https://bit.ly/3cGFn87>.

<sup>5</sup> LHOŤAN, Lukáš. BIS eviduje možné zdroje islámského extremismu v Čechách. Je to důsledek nezodpovědné azylové politiky. Reflex [on-line]. 18. 11. 2020. [cit. 2020-12-3]. Dostupné z:

republiky za rok 2019 poukazuje na nový trend izolování muslimských komunit od majoritní společnosti. Izolace se prohlubuje a do budoucna se může stát podhoubím radikalizace muslimů i majority.<sup>6</sup>

Akademická literatura analyzuje hrozbu islámského terorismu v České republice obdobně, tedy primárně v kontextu mezinárodním. Ten bývá jeho hybatelem a motivátorem, protože se islámští radikálové prioritně fixují na islámský svět a na spory v něm probíhající.<sup>7</sup> Západní velmoci islámské radikály zajímají až ve druhé řadě; pokud se v islámském světě angažují, ať již podporou místních autoritářských vlád<sup>8</sup> nebo vojenskými intervencemi.<sup>9</sup> Právě proto extremisté útočí především na ty západní státy, jež vedou tzv. globální válku proti terorismu. Případně na další nepřátele, jako je Izrael (okupace Palestiny), Rusko (vojenské angažmá v Čečensku či Sýrii) nebo Indie (spor o Kašmír). Česká republika je proto ve strategii islámského terorismu periferní zemí, zajímavou jen proto, že vystupuje jako spojenec velmocí primárně se angažujících na Blízkém východě.<sup>10</sup> Externí faktory spjaté s mezinárodní politikou přispívají také k radikalizaci mladých západoevropských muslimů, ať již jde o pocit, že musejí své souvěrce na Blízkém východě bránit před západní agresí (útok na Afghánistán a Irák, mučení ve věznici Abú Ghrajb, zadržování na Guantánamu), o propagandu organizací jako al-Qáida a Islámský stát nebo o export netolerantního salafismu ze Saúdské Arábie.<sup>11</sup>

Ve srovnání s Balkánem nebo západní Evropou (a její početnou muslimskou diasporou) je ovšem současná bezpečnostní hrozba spjatá s islamisticky orientovanými navrátilci z bojů na Blízkém východě v zemích střední Evropy nižší. Na druhou stranu také zde roste bezpečnostní riziko. Během prvních tří historických vln spjatých s pohybem džihádistických bojovníků na zahraniční bojiště a s jejich případným návratem do střední Evropy se totiž jednalo spíše o jednotlivce; ať již šlo o odchod tří Poláků do řad mudžahedínů bojujících proti invazi SSSR v Afghánistánu (1979-1989), o dobrovolníky odcházející během 90. let do válek na Kavkaze a na Balkáně či o teroristy reagující na invazi do Afghánistánu a Iráku, kdy střední Evropu používali jako zázemí. Současná čtvrtá vlna džihádistických zahraničních teroristických bojovníků souvisí s eskalací války v Sýrii a Islámským státem, tedy s událostmi vzniklými v důsledku neúspěchu a militarizace arabského jara. Je spojená s tranzitem zahraničních bojovníků a jejich

---

<https://bit.ly/3znui5D> Zde je v rámci kritické reflexe zdrojů zapotřebí čtenáře upozornit, že Lukáš Lhoťan je bývalý konvertita k islámu, který se po opuštění brněnské muslimské obce stal předním veřejným kritikem islámu v České republice.

<sup>6</sup> Čtvrtletní zpráva o extremismu odboru bezpečnostní politiky, Ministerstvo vnitra [on-line]. 2019. [cit. 2020-12-3]. Dostupné z: <https://bit.ly/35wRfFD>.

<sup>7</sup> MAREŠ, Miroslav. *Terorismus v ČR*. Brno: Centrum strategických studií, 2005, s. 247-262. ISBN: 80-903333-8-9.

<sup>8</sup> JUERGENSMEYER, Mark. *Teror v mysli boží: Globální vzestup náboženského násilí*. Brno: CDK, 2007. ISBN: 978-80-7325-109-3.

<sup>9</sup> PAPE, Robert. *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*. Chicago: Chicago university press, 2006. ISBN-10: 0812973380.

<sup>10</sup> MAREŠ, Miroslav. Islamismus jako bezpečnostní hrozba pro Českou republiku. *Vojenské rozhledy*, 2010, roč. 19 (51), č. 4, s. 118-128. ISSN: 1210-3292.

<sup>11</sup> AKDAŞ, Tunahan. Thinking about radicalization after so called Islamic state: An Introduction. *Journal of Analytic Divinity* [on-line]. 2018, roč. 2, č. 2, s. 63-76 [cit. 2020-12-3]. ISSN: 2602-3792. Dostupné z: <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/489712>.

rodinných příslušníků přes střední Evropu a s jejich návraty přes toto území, které jim občas slouží jako zázemí pro plánování útoků, odpočinek či rekrutaci. Kromě toho je čtvrtá vlna spjatá i s domácí radikalizací, v prostředí konvertitů i přistěhovaleckých diaspor původem z Blízkého východu a Kavkazu, s odchodem těchto radikálů do válek v Sýrii a Iráku a s jejich návratem provázeným zvýšeným rizikem plánování teroristického útoku ve střední Evropě. Od vypuknutí arabského jara se jedná o řádově desítky osob s vazbou na Českou republiku, Slovensko, Maďarsko a Polsko. Žádný z těchto džihádistických zahraničních bojovníků však dosud nebyl přímo zapojen do příprav teroristického útoku ve střední Evropě a nepokoušel se k tomu ani rekrutovat další radikály.<sup>12</sup>

Studie tedy vychází z předpokladu, že riziko islamistického teroristického útoku na území České republiky je sice nadále nízké, ale z důvodů eskalace konfliktů na Blízkém východě - spjatých s militarizací revolucí tzv. arabského jara a nárůstem počtu obětí z řad muslimských komunit - a vzestupu tuzemské islamofobie se mírně zvyšuje. Kromě toho lze diskutovat o tom, zda k možné radikalizaci českých muslimů nepřispívá i domácí podoba boje s terorismem a extremismem v poslední době. Nasazování informátorů, sledování, častější kontroly na hranicích, vyšetřování, policejní represe a soudní obžaloby<sup>13</sup> totiž mohou působit kontraproduktivně. A to pokud vedou k *pocitům* křivdy a nemožnosti vyjádřit vlastní názor, potvrzují předpoklad o státní diskriminaci na náboženském základě a pravdivost souvisejících konspiračních teorií šířených islamistickou propagandou, prohlubují frustrace a odcizení muslimů od státu, politické reprezentace a majoritní společnosti a ústí v nedůvěru v policii a tajné služby. Naopak se počítá s tím, že muslimské komunity a jejich představitelé mohou sehrát klíčovou roli v protiradikalizačních programech i v samotném boji s terorismem, což ovšem předpokládá důvěru a spolupráci mezi oběma stranami.<sup>14</sup> Avšak pro organizovanou část českých muslimů bylo zklamáním již neudělení tzv. registrace druhého stupně ze strany státu<sup>15</sup>, kterou mohli chápat až jako ohrožení náboženské svobody v jejím aspektu sdružovacím.<sup>16</sup> Traumatizující událostí se pak stala policejní razie v pražské mešitě a modlitebně (duben, 2014).

<sup>12</sup> MAREŠ, Miroslav. Džihádističtí zahraniční terorističtí bojovníci: soudobé hrozby a výzvy ve středovýchodní Evropě. *Vojenské rozhledy* [on-line]. 2019, roč. 28, č. 3, s. 3-15 [cit. 2020-12-3]. ISSN: 2336-2995. Dostupné z: <https://bit.ly/2SxiNYP>.

<sup>13</sup> Kupříkladu kauza Vladimíra Šánky obviněného za organizaci překladu a vydání knihy *Základy tauhídu*. Zproštěn ve všech bodech obžaloby. Momentálně se se státem soudí o odškodnění.

<sup>14</sup> ABBAS, Tahir. Muslim minorities in Britain: Integration, multiculturalism and radicalism in the post-7/7 period. *Journal of Intercultural Studies* [on-line]. 2007, roč. 28, č. 3, s. 287-300 [cit. 2020-12-3]. ISSN: 0725-6868. Dostupné z: <https://bit.ly/3gkfvBa>. COPPOCK, Vicki - MCGOVERN, Mark. 'Dangerous Minds'? Deconstructing Counter-Terrorism Discourse, Radicalisation and the 'Psychological Vulnerability' of Muslim Children and Young People in Britain. *Children* [on-line]. 2014, roč. 28, č. 3, s. 242-256 [cit. 2020-12-3]. ISSN: 2227-9067. Dostupné z: <https://bit.ly/3znprkZ>.

<sup>15</sup> PAVLÍKOVÁ, Eva. *Muslimští migranti a český sekulární stát*. Praha: Pavel Mervart, 2012. ISBN: 978-80-7465-018-5.

<sup>16</sup> MENDEL, Miloš. Dějiny muslimské náboženské obce v Československu. In: MENDEL, Miloš - OSTRÁNSKÝ, Bronislav - RATAJ, Tomáš. *Islám v srdci Evropy*. Praha: Academia, 2007, s. 333-405. ISBN: 978-80-200-1554-9, str. 387.

Akademická orientalistika analyzuje koncept džihádu primárně skrze rozbor islámských textů, přičemž zdůrazňuje interpretační rozmanitost a pluralitu tohoto pojmu. Jinými slovy, různí muslimové na různých místech a v různých sociálních a dobových kontextech chápali a chápou džihád dosti různě.<sup>17</sup> Orientalistika často pracuje s rozбором etymologie arabského slova džihád, nejčastěji ho pak překládá jako snaha, píle nebo úsilí („dž-h-d“). Může se tedy vztahovat k nejvyššímu úsilí v zápase o nějakou cennou věc nebo zásadní myšlenku. V islámu proto třeba podle Miloše Mendela džihád v nejobecnějším vymezení znamená všestranné individuální nebo kolektivní úsilí o co nejuspěšnější upevnování, rozvoj a šíření islámské víry. Džihád tedy v perspektivě věřícího představuje odevzdání se do vůle Boží, bezchybné a vroucné plnění náboženských povinností. Ale také konání dobra a odporování zlu. To přichází nejen z nitra člověka, nýbrž také z vnějšku. Jde tedy o životní styl v souladu s Boží zvěstí inspirovaný příkladem proroka Muhammada, který sleduje „přímou stezku“ (*šaría*) a po zásluze vyústí ve spásu a očistu duše věřícího. Právě islámská právní věda (*fikh*) se v pojetí akademické orientalistiky snaží rekonstruovat islámské Boží právo (*šaría*). A v jeho kontextu pak rozpracovává i pojetí džihádu. Základními zdroji islámského práva jsou Korán (autentické slovo Boží) a *sunna*, kodifikovaná ve sbírkách hadísů (tzv. prorocká tradice, souhrn výroků a skutků Proroka inspirovaného Bohem). Ani Korán ani sunna však často nedávají konkrétní návody, jak řešit nejrůznější situace. A co více, pokud naopak jasné instrukce nabízí, jsou často vzájemně rozporné. Tento osud potkal také samotný koncept džihádu, rozvolněnost jeho výkladu je zřejmá od prapočátků islámu. Právě v tomto bodě přicházejí na interpretační scénu islámští právníci a svou pozici monopolizují po většinu dějin s tím, že jim dnes stále více konkurují i laici s technickým či přírodovědným vzděláním. Důležitou metodou je jim samostatný úsudek neboli volná interpretace s přihlédnutím k základním textům islámu (*idžtihád*).

Interpretační mnohoznačnost a významová rozmanitost džihádu proto podle Miloše Mendela vedla k tomu, že v islámském právu postupně vykrystalizovala čtyři pojetí. V tomto významovém prostoru se mezi muslimy do dnešních dnů vedou salónní debaty i tuhé ideologické boje o výklad pojmu, což se do určité míry týká i informantů z našeho výzkumu. Jde především o džihád srdcem (*al-džihád bi'l-kalb*), kterým se rozumí neustálé prohlubování osobní zbožnosti, přemáhání hříchu a pokušení, kterými Bůh muslimy zkouší (skrze padlého anděla Iblise). Toto pojetí se v islámu také někdy nazývá Velký džihád. K Malému džihádu se naopak řadí džihád jazykem (*al-džihád bi'l-lisán*), který se týká šíření Pravdy misijní činností a obecněji hlasitým poukazováním na špatnosti. Dále džihád rukou (*al-džihád bi'l-jad*), představující všestrannou péči o obecné blaho, práci pro komunitu a charitu. A konečně také džihád mečem (*al-džihád bi's-sajf*) ve smyslu obrany i prosazování islámu s pomocí násilí.<sup>18</sup>

Koncept džihádu mečem je pak nutno zasadit do geopolitických představ klasického islámu, které pracují s bipolárním dělením světa. Ten se rozpadá na příbytek islámu (*dár al-islám*), kde platí Boží zákony a u moci jsou muslimové. A příbytek války (*dár al-*

<sup>17</sup> KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 2006. ISBN: 80-7021-821-5, str. 114-116. HOLTSMANN, Philipp. *Abu Musab Al Suri´s Jihad Concept*. Tel Aviv: Tel Aviv University, 2009. ISBN: 978-965-224-084-2; MENDEL, Miloš. *Džihád. Islámské koncepce šíření víry*. Brno: Atlantis, 2010. ISBN: 978-80-7108-316-0; KURZMAN, Charles. *The Missing Martyrs. Why There are so few Muslim Terrorists*, Oxford: Oxford University Press, 2011. ISBN-13: 978-0199766871.

<sup>18</sup> Ref 17, MENDEL, 2010, s. 23-35.

*harb*), kde lidé ještě - nebo už zase - žijí v bludu, aby byli dříve či později získáni pro islám, a to i ozbrojeným bojem. Později ovšem byla klasická bipolární koncepce zkomplikována zavedením třetí kategorie, a to území příměří či území dohody, tzv. *dár al-ahd*. Nicméně islámští právníci se nikdy neshodli na tom, zda je džihád mečem kolektivní povinností všech muslimů, nebo jde jen o doporučený a bohubilý projev individuální zbožnosti. Také právo vyhlášovat džihád má podle většinového pojetí jen politický vůdce, tedy *chalífa*. V případech šíření islámu mečem se dále počítá s tím, že jinověrci (křesťané, židé) či bezvěrci (polyteisté) budou před samotným útokem přizváni k islámu trpělivým slovním přesvědčováním (koncept *dawa*). Spory mezi učenci se pak vždy vedly kolem otázky, zda mají být jinověrci, kteří takoveto mírumilovné pozvání k islámu odmítli, přesvědčováni ke konverzi opakovaně.<sup>19</sup> Podobné interpretační spory ohledně džihádu mečem se pak ostatně promítají i do samotné orientalistiky, kdy též akademická obec není zcela jednotná. V českém prostředí kupříkladu Luboš Kropáček - přední zastávce mezináboženského dialogu mezi křesťany a muslimy - tenduje k důrazu na nenásilné interpretace džihádu, když připomíná, že jako individuální povinnost v podobě šestého pilíře džihád mečem figuroval pouze u jedné rané muslimské sekty (*cháridža*). Stejně tak za překonanou pokládá klasickou bipolární islámskou koncepci dělící svět do dvou bloků, kdy by ten neislámský měl být islamizován. Naopak vyzdvihuje hadisy protežující tzv. Velký džihád: „*Nejvyšší džihád je přemáhání vlastních vášní.*“ Nebo ty vyzdvihující statečnost v podobě tzv. džihádu jazykem: „*Nejlepší podobou džihádu je říci tyranům do tváře pravdu.*“ Luboš Kropáček připomíná, že zatímco se Evropa obává muslimských válečníků, právě s odkazem na koncept bojového džihádu, v islámském světě jsou podobně živé a stále příživované obrazy křížových výprav, koloniálních výbojů a vojenských okupací, které zase posilují strach dnešních muslimů ze Západu.<sup>20</sup>

V různých fázích dějin islámu a na různých místech islámské civilizace se kladl různý důraz na různá pojetí džihádu. Přičemž některá z nich byla na dlouhá staletí zásadně upozaděna. Džihád mečem kupříkladu podle Miloše Mendela dominoval pouze v prvním století islámu, kdy byl chápán jako cílevědomý ozbrojený boj za geografické rozšíření islámské víry. A to ještě s výjimkou tzv. prvního mekkánského období, kdy Prorok důrazně hlásal lásku k bližnímu a snažil se o kompromisy s okolní nemuslimskou majoritou. Svou renesanci pak džihád mečem opětovně zažívá až od 19. století v rámci širokého proudu reformačních hnutí, která reagovala na pro muslimy šokující pronikání evropských kolonialistů.<sup>21</sup>

Oproti akademické orientalistice se předkládaná studie nezaměřuje na to, jaké významy džihádu přisuzují islámské texty, ale na to, jaké významy džihádu, konfliktům v islámském světě a své vlastní roli při prevenci extremismu a terorismu přisuzují samotní čeští muslimové. Proto je nejobecnějším teoretickým zakotvením studie interpretativní sociologie. Jak ukázal Max Weber, lidská mysl disponuje kulturně formovanou schopností dávat světu smysl, objektům v něm přisuzovat významy a podobně také interpretovat jednání své i jednání druhých. Lidská mysl tak vnáší řád do jinak těžko uchopitelného a chaotického světa, který pro svou složitost a komplexitu nabízí v podstatě nekonečné možnosti, jak na něj nahlížet, prožívat ho a jednat

<sup>19</sup> Ref 17, MENDEL, 2010, s. 36-59.

<sup>20</sup> KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 2006. ISBN: 80-7021-821-5, str. 116.

<sup>21</sup> Ref 17, MENDEL, 2010.

v něm.<sup>22</sup> Jinými slovy, v pojetí *interpretativní sociologie* lidé nejednají na základě toho, jaký svět kolem nich *objektivně* je, ale na základě toho, jak tento svět, včetně jednání druhých lidí *subjektivně* chápou, jak mu rozumějí a jak ho interpretují. Významy přisuzované lidmi objektům ve světě tedy nejsou vlastností samotných objektů, ale produktem aktivních lidských interpretací. Interpretují je ovšem způsobem, který bývá *intersubjektivně sdílen* v rámci širšího společenství. Tyto interpretace jsou totiž výsledkem každodenních interakcí s dalšími členy společnosti, během nichž dochází k neustálému vzájemnému vyjednávání o podobě reality. Interpretace proto nezůstávají stabilní, ale bývají pozměňovány a redefinovány v průběhu dalších interakcí. Právě proto jednání, které dává smysl a zdá se zcela legitimní a morálně správné v rámci jednoho společenství, se může jevit naprosto iracionální, neospravedlnitelné a nemorální v rámci společenství jiného.<sup>23</sup> Snahou tedy nebylo české muslimy zkoušet, zda koncept džihádu vykládají správně či mylně, a tedy znají či neznají svou vlastní náboženskou tradici. Vzhledem k výše naznačené interpretační pluralitě konceptu toto není možné, hodnotové soudy navíc výzkumníkovi nepřísluší.

## METODOLOGIE VÝZKUMU

Sběr dat probíhal v roce 2015 a poté opět v letech 2019 až 2021. Formou podrobných polostrukturovaných rozhovorů byli dotazováni představitelé českých muslimů ze dvou hlavních muslimských obcí v Praze a Brně, ať již migračního původu či konvertité, kteří reprezentují hlavní muslimské organizace hlásící se k sunnitské ortodoxii, jež se v České republice po roce 1989 etablovaly: Ústředí Muslimských obcí a Muslimská obec v Praze a v Brně, Muslimská unie, Liga českých muslimů, Islámské centrum Alfirdaus. Jde tedy zároveň o muslimy, kteří aktivně vstupují do veřejného prostoru, zaujímají roli reprezentantů českých muslimů, dlouhodobě islám prezentují směrem k majoritní společnosti, a představují tak jakousi jeho mediální tvář. Přitom jsou součástí té menšiny českých muslimů, kteří se v Praze a Brně sdružují ve formálních sunnitských - nikoliv tedy šíitských či súfijských - organizacích a patří do jejich aktivního jádra. Lze proto předpokládat, že své interpretace islámu nenabízejí jen směrem ven, většinové společnosti, ale i směrem dovnitř, muslimským komunitám. Jakkoliv lze polemizovat s tím, že by byl jejich vliv na formování postojů ostatních muslimů zásadní: náboženské pole je totiž v Česku fragmentované, mezi muslimy převládají privatizované a individualizované verze religiozity s tím, že sdružování probíhá primárně na bázi etnicity, nikoliv zbožnosti, a muslimské náboženské autority v Česku stejně jako ve světě erodují.<sup>24</sup> Stejně tak lze vzhledem k jejich pozici v islámských organizacích předpokládat, že jsou nejlépe disponováni k tomu, zachytit radikály s vazbou na organizační jádra českého islámu. Nikoliv již ovšem ty individualizované a od komunit

<sup>22</sup> GIDDENS, Anthony. *Capitalism and modern social theory. An analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971. ISBN: 0-521-08293-5, s. 119-183. Srov. také ARNASON, Johann. *Civilizations in Dispute. Historical Questions and Theoretical Traditions*. Leiden: Brill, 2003. ISBN: 90-04-13282-1, s. 86-104.

<sup>23</sup> Srov. KELLER, Jan. *Úvod do sociologie*. Praha: SLON, 1997. ISBN: 80-85850-25-7, s. 129-141.

<sup>24</sup> KROPÁČEK, Luboš. Náboženské pole muslimských přistěhovaleckých komunit. In: Miloš Havelka a kol. *Víra, kultura a společnost. Náboženské kultury v českých zemích 19. a 20. století*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012, s. 127-146. ISBN: 978-80-7465-053-6. Ref 3, TOPINKA, 2016, s. 192-193

odtržené, s jejichž detekcí pak mívají z týchž důvodů větší problémy i bezpečnostní složky státu.

Výzkum je založen na dostupném vzorku devíti informantů. Sběr dat byl ukončen v momentě, kdy došlo k tzv. teoretické saturaci vzorkem; výpovědi dalších informantů se začaly opakovat a věcně nepřinášely nic nového. Ambicí kvalitativního výzkumu není zobecňovat výsledky na populaci muslimů žijících v České republice, ale zmapovat postoje v jádrových skupinách organizovaných českých muslimů. Informantům byly pokládány následující otázky: (1) Lze stručně vysvětlit, co je to džihád?, (2) Můžete uvést nějaký charakteristický příklad z historie a ze současnosti?, (3) Mohl byste uvést verše z Koránu nebo příklady ze sunny, které podporují Vaši interpretaci?, (4) Za jakých podmínek lze vést džihád mečem?, (5) Jak se díváte na rozlišení obranného a útočného džihádu?, (6) Co byste dělal, pokud by se ve vašich řadách/mešitě objevil radikál vyzývající k ozbrojenému džihádu? Nebo co se v takových situacích obecně dělá?

Mezi informanty zpovídané během roku 2015 patřil Vladimír Sáňka (geolog, konvertita, místopředseda Ústředí muslimských obcí a předseda Muslimské obce Praha), Samer Shehadeh (překladatel, absolvent Islámské univerzity v Medíně, bývalý imám Islámského centra v Praze palestinského původu a narozený v České republice, 2020 a 2021 odsouzen za účast na teroristické skupině a financování terorismu), Muneeb Alrawi (inženýr, předseda Ústředí muslimských obcí i Muslimské obce Brno původem z Iráku), Emir Omić (živnostník, bývalý imám Islámského centra v Praze původem z Bosny a Hercegoviny) a Mohamed Abbás (inženýr architektury, ředitel a zakladatel Muslimské unie původem ze Súdánu). Během let 2019 až 2021 byly realizovány rozhovory s Lukášem Alím Větrovcem (student, konvertita, provozovatel serveru e-islam.cz a facebookové stránky Islámské nauky, dříve aktivní v Muslimské obci Brno), Petrem Pelikánem (arabista, konvertita, spoluzakladatel Ligy českých muslimů), Baderem Eknaifithem (vedoucí islámského centra a jednatel společnosti Alfirdaus původem z Kuvajtu) a Leonidem Kušnarenkem (advokát, konvertita, český zástupce v Evropském muslimském fóru původem z Ukrajiny). Jelikož se jedná o muslimy reprezentující oficiální muslimské organizace, kteří pod svým jménem islám v České republice dlouhodobě zosobňují a s participací na výzkumu i s publikováním svých výpovědí souhlasili, rozhodli se autoři studie uvádět jejich výroky neanonymně. Zároveň je zde zapotřebí ještě jednou zdůraznit, že výroky a postoje vybraných reprezentantů sunnitských islámských organizací v Česku nelze zobecňovat na populaci všech muslimů v Česku žijících. Podobně je nutné čtenáře upozornit, že někteří z informantů vzbuzují kontroverze nejen mezi příslušníky majoritní společnosti, ale také mezi různými segmenty českých muslimů. Konečně je zapotřebí mít na paměti, že naprostá většina informantů nedisponuje formálním teologickým vzděláním v islámských naukách a jejich erudice a znalosti islámské ortodoxie je tedy různě hluboká.

Analýza rozhovorů proběhla s pomocí tzv. otevřeného kódování. Otevřené kódování, k němuž docházelo skrze opakované pročítání rozhovorů a terénních poznámek opatřovaných během rozhovorů a bezprostředně po nich, umožnilo základní tematické rozkrytí odpovědí na příslušné otázky. Identifikace základních typů odpovědí poskytla relativně ucelený a celistvý náhled na data. Přitom stimulovala hledání dalších dílčích odpovědí, třeba i disentního charakteru a jdoucích proti dosavadnímu směru interpretací. Zde bylo snahou odhalit, kde mezi informanty krystalizuje konsensus a kde naopak postoje zůstávají roztříštěné a polarizované i přes sbírání stále dalších



rozhovorů. Podobně identifikace základních typů odpovědí stimulovala i jejich uspořádávání do skupin podle obsahové podobnosti či rozdílnosti. To pak ústilo v postupnou identifikaci abstraktnějších pojmů a obecnějších zastřešujících kategorií seskupujících vzájemně si blízké odpovědi, například široké a úzké vymezení džihádu nebo tři základní typy reakcí na radikála v komunitě. Metodologicky se tak studie hlásí k principům a analytickým východiskům metody zakotvené teorie.<sup>25</sup>

## DŽIHÁD MEČEM: OBRANNÁ VÁLKA A JEJÍ ČETNÉ PODMÍNKY

Při snaze představit koncept džihádu vykristalizovaly dvě obecné tendence. Na jedné straně je džihád líčen jako *široký* koncept spjatý s nejrůznějším bohubilým úsilím věřících (být dobrým manželem, zaměstnancem či vědcem pokoušejícím se o medicínský objev, trpělivě čelit kritice islámu ze strany majority). Zde se často hovoří o tzv. velkém džihádu, tedy džihádu srdcem, proti vlastnímu egu, či svodům ke zlu ze strany *šajtána* (satana). Přitom je zároveň preventivně (a až defenzivně) zdůrazňován distanc od násilného momentu v konceptu obsaženém. Jak se proti zužování na významy související s násilím vyjádřil Emir Omíć: „*Připouštím, že džihád může nabýt i formu ozbrojeného boje. Omezovat džihád na válku a boj by ale byl zločin vůči islámskému náboženství.*“ Na straně druhé je částí informantů džihád naopak představován primárně *úzce*, tedy právě s důrazem na ozbrojený boj. Avšak pokud již měli informanti připustit násilnou podobu džihádu, pak se shodovali, že ta je oprávněná především v případě *sebeobran*y. Patrná totiž byla tendence distancovat se od útočného džihádu, zejména pak ve smyslu šíření islámu silou.

Nicméně i zde se objevují disentní postoje. Podle Lukáše Větrovce totiž může být legitimním důvodem pro vyhlášení džihádu nejen obrana muslimské společnosti nebo jejího spojence, ale také situace, kdy „*na našich bedrech leží mise seznámit s islámem celý svět a dát každému člověku možnost vyjádřit se k islámu, přijmout ho, nebo nepřijmout, volně, svobodě a bez nátlaku.*“ Pokud pak podle informanta existuje režim, který brání šíření víry ve smyslu omezování svobody vyznání, pak mu může muslimská politická autorita vyhlásit válku:

„*A tato válka by byla džihádem, což si lze v dnešní době jen těžko představit, ale jako teoretická možnost to zůstává.*“ A uzavírá: „*Z toho pak plyne, že některý džihád bude útočný, některý obranný. Pomoc spojenci nebo hypotetická možnost zákroku proti brutálnímu, tyranskému a hrubě utlačujícímu režimu by byl ten útočný. Hájení vlastního území pak obranný.*“

Absence konsenzu se však týká toho, zda může být džihád mečem legitimním násilím jen na úrovni států nebo jsou k němu zmocnění také nestátní aktéři či jednotlivci. Podobně slabý konsenzus se pak týká také četných *podmínek*, za jakých lze o obranné válce hovořit jako o džihádu. Konsensuální, leč velmi obecnou pozici hovoří o ospravedlnitelnosti džihádu mečem v případech (různě chápané) *sebeobran*y, formuluje Vladimír Sánka typicky takto: „*Džihád bojem je sebeobrana a ochrana rodiny, majetku, vlasti. Korán takový boj povoluje.*“ Tezi o sebeobranném charakteru džihádu přitom Samer Shehadeh a další informanti nejčastěji dokládají citací verše z Koránu:

<sup>25</sup> STRAUSS, Anselm - CORBINOVÁ, Juliet. *Základy kvalitativního výzkumu*. Brno: Podané ruce, 1999. ISBN: 80-85834-60-X.

*„A bojujte na stezce Boží proti těm, kdož bojují proti vám, avšak nečiňte bezpráví, neboť Bůh nemiluje ty, kdož se bezpráví dopouštějí.“* Jedná se o vůbec první verš Koránu, kterým Bůh povolil muslimům sáhnout k násilí. Podle mainstreamové narace se tak stalo poté, co se muslimové kvůli pronásledování v Mekce uchýlili do Medíny, avšak agrese proti nim neustala. Také druhý informanty nejčastěji zmiňovaný verš Koránu opět zdůrazňuje džihád mečem jako odpověď na předchozí agresi, která je tedy chápána jako podmínka oprávněnosti sebeobraného boje. Verš cituje například Vladimír Sánka takto: *„Ti, proti nimž je vedena válka, mají dovoleno bránit se, neboť se jim děje křivda - a Bůh je jim věru pomocníkem, těm, kdož byli bezprávně vyhnáni ze svých domovů jedině proto, že říkali: ‚Pánem našim je Bůh!‘“* Celkově tedy mezi informanty krystalizuje konsenzus chápající oprávněnost džihádu mečem v případě sebeobranu.

Avšak jasná dichotomie mezi obranným a útočným džihádem se podle některých informantů komplikuje a stírá tím, že v realitě bývá obtížné až nemožné odlišit džihád obranný od toho útočného. Daleko důležitější roli zde proto nabírá nikoliv potenciálně konfliktní interpretace islámských textů, ale konkrétní historické reality. Kupříkladu podle Lukáše Větrovce byla příčinou válek prvních generací muslimů s Perskou či Byzantskou říší skutečnost, že věznily muslimy, bránily šíření islámu na svém území a krutě naložily s poselstvy vyslanými z Arábie. Ale také to, že napadaly nemuslimské spojence z řad kmenů spřátelených s muslimy a chystaly útok na islámský stát, takže šlo o snahu takové agresi preventivně předejít.

Neexistuje však úplná shoda, za jakých podmínek může být obranný džihád mečem vyhlášen a poté veden. Obecně formulovaná možnost legitimní sebeobranu je informátory aplikována především na úroveň vztahů mezi státy. Informátoři tedy v souvislosti s džihádem mečem primárně uvažují o konfliktech na úrovni mezinárodní politiky. Zpravidla pak hovoří o právu napadených zemí bránit se před vnější agresi. Jak opět typicky formuluje Vladimír Sánka: *„Pokud je muslimská země napadena a musí se bránit proti vnější agresi, je podle islámu možné použít sílu na obranu životů, majetku a muslimského území.“* Informátoři v této souvislosti poměrně konsensuálně zmiňují univerzálnost práva jednotlivých států či národů na sebeobranu. Nemá tedy jít o nic specificky islámského; obrana před agresi je věcí základního práva a spravedlnosti, stejně jako agrese je naopak vykládána jako univerzálně neoprávněná a nespravedlivá. Jak se vyjádřil Mohamed Abbás, existence armády v každém moderním státě implikuje reálnou možnost daného státu bránit se v případě napadení. Každý stát tak má právo na obranu, islámské právo proto nijak nevybočuje z univerzálních pravidel mezinárodních vztahů. Podobně univerzálnost práva národů na obranu před vnější agresi na historickém příkladu zdůrazňuje Muneeb Alrawi, když tvrdí, že Evropané bojující během druhé světové války proti nacismu nevedli nic jiného než džihád s cílem zabránit zlu, jakkoliv tomu sami džihád neříkali. Přitom zdůrazňuje další z podmínek pro vedení džihádu mečem, jíž je vyčerpání všech nenásilných možností urovnání konfliktu:

*„Tak jak Hitlera nešlo zastavit. Co zbylo tedy Evropanům? Bojovat. Protože kdyby bývali zůstali mlčet, tak by je podmanil. Takže džihád vlastně vedou všichni - muslim, nemuslim. A kterýkoliv z nich ho vede, tak on dělá to správně, když je potřeba.“*

Dále se objevuje podmínka přiměřenosti reakce, jež by měla být úměrná agresi nepřítele. Kromě toho je Muhamedem Abbásem a Samerem Shehadehem rozsáhle diskutován související princip: oběti džihádu mečem jsou ospravedlnitelné pouze potud, pokud zabrání ještě většímu krveprolití. Jinak nikoliv. Tento pragmatický kalkul racionálně poměřující náklady a výnosy jednotlivých alternativních řešení Mohamed Abbás zdůvodňuje islámským principem, podle něhož by neměl člověk činit rozhodnutí, která by vedla ke zhoršení stávajícího stavu:

*„Kdyby ten boj vedl k něčemu horšímu než co je ve skutečnosti, vedl víc k destrukci, k většímu zabití lidí, k větším problémům, tak radši aby se neválčilo. To je otázka, k čemu to vede, jestli to zastaví zlo a tu destrukci, která bude, tak je to dobrý. Jestli to nezastaví, tak radši ne.“*

Podobně se vyjadřuje Samer Shehadeh, který vidí oprávněnost džihádu mečem pouze potud, pokud se s jeho pomocí podaří zabránit ještě většímu zlu. Podle něj je dnes v Sýrii proléváno daleko více krve, než by bylo prolito, pokud by se hned zpočátku proti původcům násilí rázně zakročilo silou: *„Kdyby byl aplikován (džihád mečem, pozn. K. Č.), tak by nebylo dovoleno těmto vládám nebo teroristickým organizacím, aby páchali všechny ty masakry a národ by byl ochráněn.“* Podobnou podmínku stanovuje Bader Eknaifith v podobě šance ve válce vůbec vyhrát. Jít do předem prohrané konfrontace není džihádem: *„Když někdo přijde se stíhačkou F-16 a druhý proti němu jde na koni a myslí si, že dělá džihád.“*

Kromě toho je informanty kladen důraz na množství detailních pravidel, za jakých lze válku vést, aby šlo o džihád. Jde například o věk bojovníků, případně o souhlas jejich rodičů. Z dnešního pohledu se jedná o restriktive omezující válku tak, aby se během ní nepáchaly válečné zločiny: nezabíjet civilisty beze zbraní, ženy nebo děti, ale také nepálit stromy a nevytahovat je z kořenů. Jak říká Bader Eknaifith, během džihádu se musí dávat pozor i na přírodu. Další podmínkou je, že by účast na válce neměla jedinci přinášet radost. Jak tvrdí Muneeb Alrawi: *„Podle Koránu je válka věc, která je nemilá.(...) Boj prostě pro nás není žádný svatý. Boj je spravedlivý nebo nespravedlivý.“* Přitom se informant odvolává na následující koránský verš: *„Bylo vám předepsáno, abyste bojovali proti zlu, i když je vám to nemilé.“* Podobně se vyjadřuje Bader Eknaifith, podle něhož do džihádu nemají chodit bojovníci motivovaní touhou zabíjet.

Nicméně informanti se rozdělili do dvou táborů v klíčové záležitosti týkající se toho, kdo disponuje autoritou džihád mečem vyhlášovat, a zda taková autorita vůbec v současném světě existuje. Restriktivní postoj v této věci zaujal Vladimír Sánka, Bader Eknaifith a především Petr Pelikán. Vladimír Sánka se domnívá, že obranný džihád musí vyhlásit příslušná náboženská autorita, zřejmě chalífa. Avšak dodává, že je dost dobře možné, že *„v současné době v muslimských zemích žádná taková autorita není“*. Podle Badera Eknaifitha zase musí džihád vyhlásit vládce, kterého uznávají všichni muslimové. Požaduje tedy širokou podporu dané autority a jejího rozhodování: *„Není možné, aby někdo odešel do džihádu a jiný zůstal sedět doma.“* Ještě restriktivněji a jednoznačněji vyznívá postoj Petra Pelikána. Podle něj totiž nikoliv od doby zrušení chalífátu na začátku 20. století, ale dokonce hned od smrti proroka Mohameda absentuje muslimská autorita nezpochybnitelně oprávněná k vyhlášení džihádu:

*„Jediné a nezpochybnitelné příklady džihádu jsou veškeré boje vedené islámským státem v době proroka Mohameda. Všechno ostatní, co se poté nazývalo džihád, může být zpochybnováno. Poté se totiž nikdy nikdo neshodl na tom, kdo může džihád vyhlásit a zastavit. Pouze v době Prorokově to bylo jasné, protože toho vedl Bůh.“*

Na otázku, za jakých podmínek se tedy může džihád vést, proto Petr Pelikán odpovídá: „No to já právě nevím.“ Za absence jednoznačné shody na autoritě oprávněně vyhlášenou džihád tedy v pohledu těchto informantů nedochází k odmítnutí konceptu džihádu mečem jako takového, ale spíše k uznání jakéhosi moratoria na jeho vedení.

Oproti tomu druhý tábor se kloní k představě, že vyhlášenou džihád mečem jsou oprávněně stávající hlavy muslimských států. Například Lukáš Větrovec se domnívá, že autoritou oprávněnou vyhlášenou džihád - obranný i útočný - je jakákoliv hlava stojící v čele státní struktury, ať již jde o prezidenta nebo krále:

*„V zásadě je dokonce jedno, zda je ten vládce spravedlivý nebo nespravedlivý, hlavně musí být ručitelem pořádku na nějakém území. (...) A musí za sebou mít nějakou silovou složku, armádu nebo policii. (...) Když má právo vyhlásit džihád, ještě to také neznamena, že tuto svou kompetenci využije, on se může i rozhodnout zřít se tohoto práva.“*

Samer Shehadeh dokonce zastává disentanční stanovisko, když se domnívá, že obranný džihád nemusí být, na rozdíl od toho útočného, vyhlášen panovníkem nebo jinou autoritou, ale jedná se o individuální povinnost každého muslima: „Džihád, který se týká každého jedince, nepotřebuje, aby panovník nějak rozhodoval, to je obranný džihád.“ Do boje tak mohou legitimně vstoupit i nestátní aktéři.

## PERCEPCE DĚNÍ NA BLÍZKÉM VÝCHODĚ: ODPOR PROTI OKUPACI NEBO VLÁDCI JAKO OPRÁVNĚNÁ OBRANA?

Zatímco se tedy informanti shodují, že vést obranný džihád mohou za určitých okolností státy, a jedná se tedy primárně o doménu mezistátních vztahů, menšina informantů z tohoto vzorce vybočuje a sféru oprávněnosti vést džihád potenciálně rozšiřuje i na odpor proti cizí okupaci, kdy se prý odboje mohou účastnit i nestátní aktéři reprezentující okupovanou společnost. Nestátní aktéři se v perspektivě těchto informantů do hry dostávají i v pojetí obranného džihádu v podobě odporu proti vlastní nespravedlivé vládě. Přitom Samer Shehadeh vidí problém útlaku muslimů cizí okupací a vlastními domácími režimy jako provázaný: bývají to zkorumpovaní vládcí, kdo si vyžádají vojenskou intervenci zvnějšku, aby je přes odpor vlastních obyvatel udržela u moci. Ovšem zdůrazňuje, že na vině jsou i muslimové samotní, kteří si nechali vnutit nenásilnou či sterilní interpretaci džihádu, aby tak zapomněli na své právo a zároveň i povinnost sáhnout za jistých okolností k obrannému násilí:

*„Co se týče džihádu mečem, když ho muslimové zanechali, tak díky tomu teď jsou velice poniženi. Jsou na dně všech národů a jsou v jejich zemi okupováni, utlačováni. Muslimské národy jsou terorizovány ze strany svých vlastních panovníků, od ostatních států. Všechno díky tomu, že zapomněly na ten džihád, na to, že muslim má právo i povinnost se bránit, tedy bojem, když je potřeba, když jsou muslimové na hodně místech okupováni. Ale bohužel jim nebylo povoleno se bránit. A právě zrada muslimských panovníků tomu napomáhá. Tady se ukazuje důležitost toho džihádu mečem; nebo dneska ne mečem, ale zbraní. Protože bez toho džihádu zbraní je proléváno mnohem více krve, než by bylo prolito, viz například Sýrie.“*

Kritika Samera Shehadeha pak kromě vojenské okupace muslimských zemí, zkorumpovanosti muslimských panovníků a laxnosti běžných věřících zapomínajících na své náboženské povinnosti míří také proti neortodoxním formám islámu, zejména súfismu. Přičemž poukazuje na provázanost prosazování jednotlivých směrů islámu s domácí i mezinárodní politikou:

*„Samozřejmě jsou směry, které džihád popírají. Jako například súfisté, kteří jsou právě proto podporováni Západem. V různých zemích, které bojují proti islámu a muslimům, můžeme vidět, že súfistům dávají prostor, aby si šířili svůj súfismus, jak chtějí. Protože oni jsou, dá se říci, pacifisté, že i kdyby přišla okupace, tak oni proti nim nebojují, nechávají všechno být a jenom se věnují uctívání podle jejich způsobu.“*

Zde si dovolueme jen stručně připomenout, že postoj súfijských bratrstev k násilí bývá ambivalentnější. Hrála totiž stěžejní roli v odporu proti britskému a francouzskému kolonialismu od Súdánu po Alžírsko. Podobně se k súfijským bratrstvům svého času hlásili příslušníci elitních jednotek osmanské armády.

V otázce odporu proti okupaci se ovšem dostáváme na relativně tenký led vyjádřený ve známé tezi: pro jednoho teroristu, pro druhého bojovníka za svobodu. Informanti si tento

problém uvědomují. Nečiní jim problém uvádět příklady obranného džihádu mečem z minulosti, jako byl odpor proti křižákům ve Svaté zemi (Vladimír Sánka) nebo obrana Sýrie a Egypta před mongolskou okupací (Mohamed Abbás). Příliš ale džihád neuvádí v kontextu obrany muslimských společností před evropským kolonialismem během 19. a 20. století. A ještě nižší je ochota informantů udávat současné příklady obranného džihádu. Například Mohamed Abbás na otázku po příkladu džihádu ze současnosti odpovídá vyhýbavě: *„Já myslím, že jako... to je těžký teďka třeba, jak bych to řekl... Necháme tu otázku otevřenou, obávám se, aby to nebylo špatně pochopeno.“* Přitom odkazuje na to, že v Evropě není žádoucí zastávat se muslimských společností, které se postaví agresí a okupaci. Nakonec však informant uvede příklad odporu Palestinců proti izraelské okupaci. Ve snaze tuto tezi podpořit, rozvíjí analogii mezi českým odbojem proti nacistické okupaci a palestinským odporem proti té izraelské: *„Ale ve skutečnosti to je, kdyby se vám stalo tady v Čechách, jako třeba Německo za druhé světové války přišlo, okupovalo území a tak, tak reakce byla stejná.“* Upozorňuje též, že část izraelských státníků (Ben Gurion) se vyjádřila, že odpor Palestinců chápe, protože jim Izraelci vzali území. A palestinský odpor rámuje jako vlasteneckou záležitost, jako univerzální tendenci lidí napříč různými vírami vystoupit proti okupaci: *„Tak to je jedna z věcí, který jsou džihád. Jako co dělají vlastenci, aby chránili sebe a aby bránili i území.“*

Podobně udává jako příklad džihádu mečem odpor proti okupaci Palestiny také Samer Shehadeh. Jedná se tedy pro muslimy o nikoliv nevýznamné téma. Také on však hovoří obecně o právu lidu na odpor, explicitně nepodporuje žádné konkrétní palestinské hnutí. Navíc se zamýšlí nad podmínkami oprávněnosti násilného odporu a Palestince je také ochoten kritizovat za excesy, kterých se dopouštějí. Jak říká:

*„Obecně se dá říci, že každý boj proti okupaci je džihád. A samozřejmě když probíhá tím správným způsobem. Například existenci Izraele my považujeme za okupaci, a tudíž boj proti této okupaci je právo palestinského lidu. Je to džihád proti státu, proti vojenské moci, která okupuje toto území. (...) Jiná věc je potom otázka konkrétních situací. Samozřejmě, že k chybám dochází. (...) Některé věci jsou praktikovány nebo se Palestinci snaží dosáhnout některých cílů třeba nevhodným nebo špatným, chybným způsobem. Ale vzhledem k situaci je velice těžké až nereálné chtít po těch lidech, aby se chovali naprosto ideálně a rozumně, když jsou pod neustálým terorismem izraelské armády, která se na nich dopouští různých masakrů. Takže potom se bohužel dá předpokládat, že některé jejich reakce budou nepřiměřené.“*

Vidíme, že dění a konflikty na širším Blízkém východě u některých informantů poměrně silně rezonují; ať již se jedná o desetiletí trvající izraelsko-palestinský konflikt, vojenské okupace muslimských zemí odstartované tzv. globální válkou proti terorismu (Afgánistán, Irák) či nejnověji o konfrontace, jež jsou výsledkem militarizace revolucí tzv. arabského jara (zejména Sýrie). Podstatné pro náš výzkum přitom je, že události na širším Blízkém východě rezonují ve vazbě na koncept džihádu. Ten je přinejmenším některými informanty chápán jako relevantní pro interpretaci tamního dění. Právě tento moment je ovšem podstatný: dostáváme se od relativně konfliktních a konkurenčních interpretací náboženské kategorie (*džihád*) k neméně sporným interpretacím pozemské, sociálně-politické reality.

Opačným způsobem než Samer Shehadeh či Mohamed Abbás totiž do diskuse vstupuje Petr Pelikán. V jeho optice vidění světa koncept džihádu příliš mnoho z dnešního dění na širším Blízkém východě nevysvětlí. Absence všemi muslimy uznávané autority totiž prý vede k častým situacím, kdy jedna muslimská země napadne druhou, přičemž obě strany konfliktu tvrdí, že proti té druhé vedou obranný džihád. Což se ovšem logicky vylučuje. Totéž podle něj vede k podobně sporným situacím, zjevně s narážkou na sovětskou intervenci v Afghánistánu či dislokování americké armády v Saúdské Arábii, kdy úzká skupina muslimů podporující mezinárodně uznané muslimské vlády přizve na svou obranu zahraniční vojáky, což poté podobně úzká skupina disidentů označí za akt okupace a cizí agrese a vyhlásí proti tomu džihád.

Také Leonid Kušnarenko silně reprezentuje opačný postoj, snažící se na rozdíl od Samera Shehadeha či Mohameda Abbáse distancovat od jakéhokoliv politického dění na širším Blízkém východě. Přiznává, že „s velkým údivem sleduji, co se děje na Východě“. S odkazem na hadisy kritizuje militantní aktivismus, který dle něj přispívá ke štěpení muslimů. Například válku v Sýrii odmítá chápat jako džihád, protože tam „válčí muslimové proti muslimům, v tom já džihád fakt nevidím. Spíše si myslím, že za to půjdou do Pekla.“ Jako český muslim - a zároveň jak se sám označuje „rusofil“ - necítí povinnost angažovat se v tamních konfliktech, ani při řešení jiných globálních problémů. Namísto toho muslimy nabádá držet se stranou od konfliktního regionu, pečovat o svou víru, dělat dobré skutky a starat se o rodinu: „V případě, že vidíš fitnu, velký nepokoj ve světě i mezi muslimy, máš podle hadísů proroka odejít do jeskyně a modlit se.“ Jde však o apolitičnost týkající se pouze Blízkého východu, na Západě naopak muslimy nabádá k organizování, vstupům do veřejného prostoru, spolupráci s novináři a vytváření politických stran.

## RADIKÁL V MEŠITĚ: VYHODIT, NAHLÁSIT, PŘESVĚDČIT?

Ve věci hypotetické reakce na radikála, který by v komunitě či domovské mešitě vyzýval k ozbrojenému džihádu, nejsou informanti ve shodě. Výpovědi oscilují mezi snahou radikála přesvědčit trpělivou argumentací, umlčet ho přivoláním policie nebo se od něj distancovat a dát od něj ruce pryč vykázaním z mešity. Kromě toho část informantů rovnou odmítá nad otázkou vážně uvažovat, když popírá, že by mezi českými muslimy mohlo dojít k otevřené propagaci terorismu. Pozorujeme tak neujasněnost až bezradnost postojů v poměrně citlivé záležitosti.

Pokud jde o reakci na radikála propagujícího ozbrojený džihád, jeden pól reprezentuje Vladimír Sářka hovořící o tom, že v takové situaci nezbyvá nic jiného než restrikce: „Jedinou možnou reakcí je znemožnit takovému člověku tuto propagandu a nahlásit to policii.“ Podobně se vyjadřuje i Bader Eknaifith: „První věc, já budu zakazovat chodit k nám. Druhá věc, říkám policii.“ Jako vyložené akční hrdina se pak vidí Leonid Kušnarenko, advokát se specializací na trestní právo, bývalý kriminalista a amatérský boxer: „Osobně bych ho hodil do kufru. A odvezl na Národní centrálu proti organizovanému zločinu. A pokud by hrozil bezprostřední útok, tak bych ho i za cenu nasazení vlastního života překazil. Já už jsem prostě takový, jaký jsem. Nejsem dokonalý muslim, spíše jako hrdinové z filmu Mosul.“ Přitom dodává, že by v případě potřeby podobně postupoval proti radikálům muslimským i ne-muslimským, kteří naopak mohou ohrožovat běžné muslimy: „Já jsem jak proti extrémistům našim, tedy

*džihádistům, tak také proti extrémistům protimuslimským, to znamená pravičáckým.“ Nekompromisní vykázaní z mešity si lze představit i v případě relativně zastřeného výroku Emira Omiče, ze kterého však vyplývá také jistá bezradnost: „No tak to si nedokážu nějak představit. Zdá se mi to nemožné, že by se to vůbec mohlo stát. Ale nevím, asi bych jednal v afektu. Řešil bych to po svém.“*

Na druhém pólu se nachází snaha s takovým člověkem nejprve vést trpělivý dialog, tedy postavit proti džihádu mečem džihád jazykem. Toto stanovisko zastává Mohamed Abbás, do určité míry Petr Pelikán a především Samer Shehadeh. Petr Pelikán s jistou nadsázkou říká, že by se takového radikála se zájmem zeptal na všechny podrobnosti, které se jeho záměru týkají: *„Zajímalo by mě třeba, proč je podle jeho názoru nutné džihádovat zrovna na území České republiky. Hrozně by mě zajímalo, jak by k tomu přistoupil. (...) Ale on by to asi dlouho nevydržel.“* Podle Petra Pelikána ale jde o hypotetickou situaci, kterou si v reálu nedovede představit. Čeští muslimové podle něj k násilí otevřeně nevyzývají, dosud se nic takového nestalo a zcela určitě by to nedělali v jeho přítomnosti: *„Přede mnou by si dali majzla na hubu.“*

Promyšleněji se za dialog s potenciálním radikálem staví Samer Shehadeh: *„V prvé řadě je třeba si s takovým člověkem sednout a popovídat si, vymluvit mu toto přesvědčení, vrátit ho k tomu správnému chápání islámu.“* Tento přístup chápe právě jako bohubilý džihád jazykem:

*„(...) když někdo říká něco špatně, snaží se změnit něco z islámu (...) Třeba muslimové sedí a někdo šíří špatné informace, mylné informace o islámu, tak džihád jazykem je, že ten člověk řekne pravdu, i kdyby ho ostatní za to měli odsoudit nebo dívat se na něj špatně.“*

Samer Shehadeh argumentuje, že dialog s potenciálním radikálem v kombinaci s kvalitnějším islámským vzděláváním může být efektivnější než represe, která je naopak kontraproduktivní, protože radikála utvrzuje v jeho pravdě a generuje další násilí:

*„Obecně se dá říci, že agresivní jednání vyvolá jenom opačnou reakci. Když se objeví nějaký radikál a potom vláda anebo samotní muslimové zareagují agresivně nebo útočně proti tomu člověku, tak reakce je přesně opačná. V něm to vyvolá akorát ještě více nepřátelství a více ho to ujistí v tom, že on je na té správné cestě. (...) On naopak bude svoje myšlenky šířit dál a najde následovníky a zastánce a sympatizanty a řekne jim: podívejte, jak jsem to řekl, tak okamžitě proti mně zaútočili, protože nechtějí slyšet pravdu.“*

Informant se namísto policejních opatření zasazuje za kvalitní islámské vzdělávání muslimů, které by měla namísto represe podporovat česká vláda. Extrémistické názory jsou totiž prý mezi muslimy dílem věcí nevzdělanosti:

*„(...) člověk má málo informací, tak se chytne například jednoho verše vytrženého z kontextu. Ale kdyby chápal věc komplexně, kdyby byl vzdělaný ve své víře, tak by takové názory nezastával. A proto je nejlepším řešením vzdělání.“*



Samer Shehadeh se takto vymezuje vůči řešení incidentu v mešitě, u kterého ale nebyl přítomen, kdy se údajně objevil muslim sympatizující s Islámským státem. Ostatní se s ním prý vůbec nebavili a rovnou ho vyhodili. Autorovi statě není jasné, o koho šlo, pravděpodobně o slovenského konvertitu Dominika Koblunického. Kromě toho dává informant své teze o tom, že dialog je účinnější než státní represe, do souvislosti s policejním zásahem v pražské mešitě na Černém mostě a modlitebně v centru města (duben, 2014):

*„A to je taková zpráva, kterou bych chtěl doručit zejména vládám, že není moudré, není rozumné reagovat agresivně vůči takovým lidem. Když například udělají to, co oni velice rádi dělají (...), že jakmile mají sebemenší pochybnosti, tak vezmou jednotky speciálního nasazení a vpadnou do mešity, zareagují opravdu velice agresivně. Výsledek je jaký? Výsledek je, že si muslimy znepřátelí a jediné, co se může stát potom je to, že to vyvolá naopak opačnou reakci, agresivní reakci. Protože nikomu by se tohle nelíbilo. Nikomu by se tohle nelíbilo...“*

Pro dokreslení kontextu dodejme, že se sám Samer Shehadeh po policejní razii radikalizoval.

Nuancované stanovisko kombinující předchozí přístupy pak předkládá Muneeb Alrawi:

*„Já nemilosrdně s ním debatuji. Samozřejmě kdybych zjistil, že to nestačí, tak určitě bych jako občan, jako obyvatel, je mou povinností zabránit mu v tom. Zabránit jakkoliv, to znamená i kdybych to musel sdělit represivním složkám, policii. Protože kdybych to věděl (...) a neučinil bych proti tomu nic, tak jako kdybych se podílel na tom. To bych si vyčítal asi celý život. Ale naštěstí, jak říkám, nikdy jsme neměli ten pocit, že někdo takový je a jenom to byly emoce u některých, dejme tomu, a to stačilo opravdu s nimi o tom promluvit.“*

Oproti tomu Lukáš Větrovec zase osciluje mezi tendencí s radikálem diskutovat nebo se od něj izolovat. Sám se setkal s náznaky výzev k terorismu jedinkrát, a to na internetu. Konkrétně na Facebookové stránce *Islámské nauky a islám v praxi*, kde prý nelze navázat blízký vztah a třeba se pokusit dialogem člověka od zlých úmyslů odradit, což by preferoval. Údajně se jednalo o konvertitu Dominika Koblunického, kterému jako administrátor zamezil přístup: *„Tohoto člověka jsem z Nauk vyhodil. Potřebuji se krýt, bránit. Nemůžu si dovolit pošlapat dobro té věci, aby mi to shodilo pár hloupých názorů a fotek.“* Ačkoliv je sám konvertita, upozorňuje právě na problematičnost extremistů z řad konvertitů, kteří se radikalizují a domnívají se, že všemu rozumí, ačkoliv toho o islámu zpravidla vědí jen málo:

*„Jejich mantrou je neposlouchat učence vládců. Ty, kdož jsou podle nich zaplacení, podbízí se mocným, pracují pro druhou stranu a blokují tak džihád. (...) Konvertité nebo lidé ze smíšených manželství si tím často řeší problém s identitou. A přitom dostanou nemoc, zánět víry, přehání více, než je zdrávo.“*

Bader Eknaifith však podobně jako Lukáš Větrovec nebo Samer Shehadeh a další informanti klade důraz na správné vzdělání v islámu. Hovoří o tom, že jeho primární rolí není zachycovat radikály, ale podchytit samotné cesty radikalizace českých muslimů:

*„Myslím, že z rozhovoru poznám, zda je muslim radikál nebo ne. Problém je s těmi, kdo sice nejsou radikálové, ale jsou připraveni se jimi stát, čekají na nějaký impuls stát se mudžáhidem. Proto my teď nebojujeme s radikály, ale s cestami radikalizace, kterými se může jinak normální člověk dát. Nebezpečné jsou třeba knihy, které ho nedovedou přímo do al-Qáidy nebo Dáeš, ale na půl cesty.“*

Navrhuje proto prevenci skrze vzdělávání o islámu, přičemž se podobně jako další informanti domáhá finanční podpory ze strany českého státu. V této souvislosti hovoří o tom, že by sice muslimové měli odsuzovat teroristické útoky páchané v zahraničí ve jménu islámu, ale měli by dělat mnohem víc právě na poli vzdělávání muslimů:

*„Je nějaká akce tady pro média, odsoudit to, uklidnit lidi. A je akce, která léčí to. Třeba přednáška pro muslimy o daném problému během pátečního kázání, to je moc důležité.“*

Disentní postoj zastává menšina informantů, rovnou popírající, že by mohla být otevřená propagace džihádu mezi českými muslimy problémem. Petr Pelikán podobně jako Emír Omič tvrdí, že si nedokáže představit, že by někdo ze zdejších muslimů veřejně agitoval pro násilnou akci na našem území. Ani v případě konvertity Dominika Kobulnického, u kterého policie našla pyrotechniku a jenž zároveň chválil násilné akce muslimů v zahraničí, se mu nejeví, že by Kobulnickému byla jednoznačně prokázána příprava útoků v České republice. Nicméně uznává, že reakce královéhradecké i pražské muslimské komunity nebyla přesvědčivá, když od podivně se oblékajícího a hovořícího muslima dávaly dlouho ruce pryč, distancovaly se od něj a posílali si ho mezi sebou jako horký brambor s tím, že věc dále neřešily:

*„No jo, čeští muslimové se obávají, že takoví lidé jsou provokatéři z řad bezpečnostních složek. Anebo jsou to čeští pošuci, se kterými také nechtějí nic mít. Protože pokud by někdo u nás něco takového doopravdy konal, tak to nebude Čech nebo Slovák, ale cizinec.“*

A dodává, že čeští muslimové v této věci nejsou bráni vážně. Konvertité - a především konvertitky - sice přehánějí a jsou přepjatí skoro ve všem, co se týká víry: „Když třeba neustále salámují, namísto toho, aby si normálně říkali ahoj.“ Protože nedokáží nalézt míru a rozlišovat, co je již moc, a co naopak málo. A jejich arabští patroni je v tom podporují a mají radost, že islám berou vážně, protože pak mohou svým zahraničním donorům ukazovat, jak se jim v Česku daří s misijní činností. Ale pak se diví, že konvertité začínají mluvit i o džihádu, a naopak jim říkají, že přehánějí.

## ZÁVĚR

Celkově pozorujeme mimořádnou pluralitu až protichůdnost názorů týkajících se konceptu džihádu a dění na širším Blízkém východě, ale i postojů souvisejících s tím, jak přistupovat k případnému radikálovi, jenž by vyzýval k teroristickému útoku. Pluralitnost interpretací islámu není sama o sobě překvapivá. Překvapivé je, že ji pozorujeme i v prostředí relativně úzkého organizačního jádra českých muslimů, kteří se shodně hlásí k sunnitské ortodoxii, a také to, že se týká konceptu nikoliv okrajového, ale vzhledem k mezinárodnímu dění i mezi českými muslimy dlouhodobě diskutovaného (o tom svědčí organizování konferencí, vydání brožury s tematikou džihádu), kde by tedy bylo lze předpokládat jistou názorovou konvergenci. Část informantů totiž chápala džihád primárně široce (bohubilé úsilí nesouvisející s násilím), část úzce (násilná dimenze). Mnoho informantů navíc mezi oběma pojetími flexibilně přecházelo. Konsenzus se ovšem týkal toho, že džihád mečem je oprávněný v případě sebeobrany. S tím pak souvisí tendence distancovat se od útočného džihádu, jakkoliv i zde zazněly mnohé disentní hlasy. Absence konsenzu se však týkala toho, zda může být obranný džihád legitimním násilím na úrovni států nebo jsou k němu zmocnění i nestátní aktéři a jednotlivci. Podobně slabý konsenzus se týkal četných podmínek, za jakých může být obranný džihád veden, a informanti se pak rozštěpili do dvou názorových táborů ohledně toho, jaká autorita může džihád vyhlášovat a zda taková autorita dnes vůbec existuje.

V souladu s předpoklady odvozenými z literatury hovoří zjištění, že pro část informantů je obranný džihád mečem aktuálním konceptem v souvislosti s odporem proti okupaci, případně proti diktatuře. Dění na Blízkém východě tak přinejmenším mezi částí českých muslimů rezonuje, přičemž se ale zdá, že interpretace sociálněpolitické reality je v souvislosti s konceptem džihádu neméně stěžejní jako interpretace relevantních islámských textů. Odpověď na otázku, kdo je v daném blízkovýchodním konfliktu obětí a kdo agresorem, a jde tedy o obranný či útočný džihád, ale také na otázky, zda je případná reakce ze strany mudžáhidů přiměřená agresí, zda džihád napomůže zabránit ještě většímu krveprolití nebo zda v něm lze vůbec zvítězit, nelze zodpovědět četbou a interpretací islámských textů. Naopak jde o výsostnou doménu konfliktní interpretace reality současného světa, ve kterém čeští muslimové žijí, a tedy objektům v něm nutně přisuzují významy a jako celku se mu také snaží propůjčit smysl. Jinými slovy, ve světě si čtou úplně stejně jako v posvátných textech. Jedno pak představuje kontext pro interpretaci druhého, významy přisuzované konceptu džihádu a dění na Blízkém východě jsou výsledkem takovéto hermeneutiky.

Znepokojivé zjištění se týká postoje k ne zcela hypotetické situaci, kdy by se mezi českými muslimy objevil radikál vyzývající k ozbrojenému džihádu. Menší část informantů měla tendenci tuto eventualitu popřít, což lze částečně pochopit tím, že některé rozhovory byly sbírány během roku 2015, tedy teprve na začátku zrodu čtvrté vlny fenoménu džihádistických zahraničních teroristických bojovníků ve střední Evropě. Celkově lze pozorovat nejasnost až bezradnost, nicméně z rozhovorů vykristalizovaly tři základní postoje, jež lze seřadit na škále míry represe: tendence radikála nahlásit policii, vykázat ho z mešity (komunity), vést s ním nejprve dialog, a pokusit se tak o jeho deradikalizaci. V některých případech se objevila tendence tyto přístupy kombinovat (přesvědčovat a v případě neúspěchu kontaktovat policii, vykázat z komunity a poté kontaktovat policii). Zde je zapotřebí upozornit na zřejmou nedůvěru v bezpečnostní složky a ve stát obecně. To může představovat bezpečnostní riziko;

v podobě radikalizace v reakci na státní represe nebo v podobě absence spolupráce s bezpečnostními složkami při včasné zachycování již radikalizovaných. Nedůvěra plyne z přesvědčení o sledování konkrétních muslimů, nasazování informátorů do muslimských komunit a z podezřele častých kontrol na hranicích, z neochoty státu udělit muslimům tzv. registraci druhého stupně, která by je v tuzemsku zařadila na roveň křesťanů a židů, nebo z policejní razie v pražské modlitebně a mešitě na Černém Mostě (duben, 2014) a z následného policejního vyšetřování a obžaloby Vladimíra Sánky. Na druhou stranu je zřejmé, že se i muslimové z organizačního jádra mohou radikalizovat, čehož příkladem je i jeden z informantů, Samer Shehadeh. Tato kauza bude s využitím unikátních dat předmětem jiné studie. Bezpečnostní riziko v podobě případné radikalizace části českých muslimů tak nemusí vyplývat pouze z eskalace konfliktů na širším Blízkém východě, ale může být umocněno nedůvěrou představitelů českých organizovaných muslimů v bezpečnostní složky státu.

Vazba mezi interpretací konceptu džihádu, percepcí konfliktního dění na širším Blízkém východě a postojem k tomu, jak naložit s islámským radikálem ve vlastních řadách není podle zjištění studie přímočará. Ukázalo se, že nelze říci, že by určité pojetí džihádu informanta předurčovalo k určitému čtení dění na širším Blízkém východě. Nicméně se zdá, že ozbrojené konflikty na širším Blízkém východě v komunitách formálně organizovaných muslimů aktivizují interpretační debaty a spory týkající se relevance konceptu džihádu pro porozumění tamnímu dění. Část informantů koncept džihádu chápe jako relevantní pro porozumění válce v Sýrii, kterou mnozí nepřehlédnutelně pokládaly za nutné v souvislosti s džihádem komentovat. Toto zjištění nepřímo potvrzují i hlasy těch, kteří naopak cítí potřebu se vůči možnosti aplikovat koncept džihádu na tamní dění kriticky vymezit. Také oni totiž signalizují existenci vnitromuslimské debaty, do které svými hlasy vstupují, když se vůči jinak smýšlejícím muslimům vymezují a tím i přispívají k interpretační pluralitě konceptu džihádu. Aktivizace tuzemské debaty ohledně významu konceptu džihádu v důsledku eskalace ozbrojených konfliktů a nárůstu muslimských obětí na širším Blízkém východě ovšem může přispět i k iniciaci debaty ohledně toho zda a jak koncept džihádu implementovat do praxe, ať již na širším Blízkém východě či v Česku. Právě proto je relevantní zjišťovat, jak by se představitelé českých muslimů zachovali, pokud by někdo v jejich mešitě či komunitě vyzýval k ozbrojenému džihádu. Neprokázalo se ovšem ani zde, že by tento postoj nějak přímočaře souvisel s konkrétními způsoby interpretace džihádu nebo samotného dění v muslimském světě.