

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
Filozofická fakulta
Katedra politologie a evropských studií

Petra Šupová

**Tisíc a jeden islamismus: pluralistické pojetí
konceptu.**
Případová studie Marockého království.

A Thousand and One Islamism: pluralistic understanding
of a concept.
Case Study of the Kingdom of Morocco

Diplomová práce

Vedoucí práce: Mgr. Markéta Žídková, PhD., M.A.

OLOMOUC 2012

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně na základě uvedených pramenů a literatury.

V Olomouci dne 22. 4. 2012

SEZNAM ZKRATEK

AKP	Strana spravdnosti a rozvoje, Turecko (<i>Adalet ve kalkinma partisi</i>)
AQIM	al-Ká'ida islámského maghrebu (<i>Al Qaeda in the Islamic Maghreb</i>)
CIA	Central Intelligence Agency, USA
CNRS	Centre national de la recherche scientifique
FRIDE	Fundación para les Relaciones Internacionales y el Diálogo Exterior
GICM	Skupina islámských marockých bojovníků (<i>Groupe islamique combattants marocains</i>)
IFPO	Institut français du Proche-Orient
IFRI	Institut français des relations internationales
JSTOR	Journal Storage
M20F	Hnutí 20. února (<i>Mouvement 20 février</i>)
MERIA	Middle East Review of International Affairs Journal
MERIP	Middle East Research and Information Project
MMF	Mezinárodní měnový fond
MP	Lidové hnutí (<i>Mouvement populaire</i>)
MPDC	Lidové demokratické a ústavní hnutí (<i>Mouvement populaire démocratique et constitutionnel</i>)
MUR	Hnutí jednoty a reformy (<i>Mouvement de l'unité et de la réforme</i>)
PAM	Strana autenticity a modernity (<i>Parti authenticité et modernité</i>)
PGV	Strana zelené levice (<i>Parti de la gauche verte</i>)
PJD	Strana spravdnosti a rozvoje, Maroko (<i>Parti de la justice et du développement</i>)
PRV	Strana obnovy a ctnosti (<i>Parti de la renaissance et de la vertu</i>)
PT	Strana pracujících (<i>Parti travailliste</i>)

PS	Socialistická strana (<i>Parti socialiste</i>)
RNI	Národní shromáždění nezávislých (<i>Rassemblement national des indépendants</i>)
UC	Konstituční unie (<i>Union constitutionnelle</i>)
UNFP	Národní fronta lidových sil (<i>Union nationale des forces populaires</i>)
USFP	Socialistický svaz lidových sil (<i>Union socialiste des forces populaires</i>)

OBSAH

ÚVOD.....	6
1. ISLAMISMUS.....	17
1.1 JAK DEFINOVAT ISLAMISMUS.....	18
1.2 IDEOVÉ KOŘENY A TYPOLOGIE ISLAMISMU.....	25
1.2.1 REVOLUČNÍ ISLAMISMUS.....	26
1.2.2 ISLAMO-NACIONALISTICKÁ Hnutí ODPORU.....	28
1.2.3 ISLÁMŠTÍ DEMOKRATÉ A POLITICKÉ STRANY.....	28
1.2.4 RADIKÁLNÍ ISLAMISMUS.....	30
1.2.5 MYSTIKOVÉ.....	31
1.3 ZÁVĚR.....	32
2. MAROCKÉ KRÁLOVSTVÍ A POLITICKÝ ISLÁM.....	33
2.1 VÝVOJ POLITICKÉHO SYSTÉMU MAROKA.....	33
2.2 KRÁLOVSTVÍ, ISLÁM A ISLAMISMUS.....	40
3. STRANA SPRAVEDLNOSTI A ROZVOJE.....	47
3.1 OD NADŠENÉHO STUDENTA K POSTU PŘEDSEDY VLÁDY: VZNIK A VÝVOJ STRANY SPRAVEDLNOSTI A ROZVOJE.....	47
3.2 OD KÁZÁNÍ K PRAGMATISMU: IDEOVÉ ZÁKLADY STRANY SPRAVEDLNOSTI A ROZVOJE.....	52
4. Hnutí SPRAVEDLNOST A DOBROČINNOST.....	60
4.1 MYSTICKÝ A POLITICKÝ VŮDCE ABDUSALÁM JÁSÍN.....	60
4.2 UČENÍ A ORGANIZACE Hnutí.....	65
4.3 NÁDIA JÁSÍN A BUDOUCNOST Hnutí.....	70
5. RADIKÁLNÍ ISLAMISTÉ MAROKA.....	73
5.1 VZNIK A VÝVOJ RADIKALISMU V MAROKU.....	73
5.2 IDEOVÉ KOŘENY A PŘEDSTAVITELÉ RADIKÁLNÍHO ISLAMISMU.....	79
5.3 RADIKÁLNÍ ISLAMISMUS – HROZBA MAROCKÉ SPOLEČNOSTI	84
ZÁVĚR.....	86
GLOSÁŘ.....	94
PRAMENY A LITERATURA.....	97
PRAMENY.....	97
LITERATURA.....	99
ABSTRAKT.....	108
ABSTRACT.....	109
ANOTACE.....	110
ANOTATION.....	111

ÚVOD

V průběhu minulého roku došlo v řadě muslimských a arabských států k událostem, které změnilly či převrátily průběh jejich dosavadních dějin. V Tunisku upálením zoufalého mladíka, unaveného a znechuceného systémem, který mu bránil žít důstojný život, započalo tzv. Arabské jaro, jak začal být v západních médiích nazýván sled událostí, které se začaly šířit do okolních i vzdálenějších států s podobným způsobem vládnutí, kde dominuje úzká elita. Do ulic vyšly miliony lidí, kteří žádali svobodu, více sociální spravedlnosti a omezení moci privilegovaných vstev. Mladí i staří, ženy a muži, nezaměstnaní, odboráři, studenti, dokonce děti, celá veřejnost se podílela na demonstracích a protestech, které vyústily v revoluce, svržení diktátorů a demontáž autoritářských režimů. Poté následovaly volby. Odlišné státy došly odlišných řešení, jež odrážejí specifika dané společnosti a vládnoucího režimu. V žádném z případů ovšem není možné tvrdit, že cesta, na kterou se lidé s nadějí v lepší život vydali s počátkem minulého roku (2011), je u konce. Procesy, které Arabské jaro dalo do pohybu, jsou dynamické, stejně jako společnost, ve které probíhají. Ona cesta, která byla občanům blízkovýchodních států po dlouhá léta a desetiletí diktována, se vydává jiným směrem - takovým, jež si tito lidé sami svobodně zvolili, anebo kterým je ona sama vede. Její konec však vždy bude v nedohlednu. Je třeba si uvědomit tuto skutečnost, obzvláště pak v první ze zmíněných možností, kdy je třeba respektovat přání a volbu většiny.

Součástí událostí znamenajících změnu na Blízkém východě byli i lidé a skupiny označované jako islamisté. Jejich počty a hlasitost nepřevyšovaly ostatní obyvatele bouřících se měst a států. Jejich chování, projevy a požadavky nebyly na úkor okolní společnosti. Byli její součástí a stejně jako všichni ostatní se zapojovali do protestů. S novými pořádky nastala nová situace, která umožnila těmto skupinám se legálně hlásit o podíl na moci ve vlastním státě. Jimi odsuzovaný režim padl a vyvstala reálná možnost utvářet zemi podle svých představ, samozřejmě s mandátem od lidu.

V Tunisku, Egyptě i Maroku se politickým stranám, které jsou označovány jako islamistické, podařilo uspět ve svobodných, soutěživých a transparentních volbách. Islamisté tak získali právo rozhodovat za společnost v politických záležitostech na základě legitimacy a důvěry, která jim byla udělena. Na rozdíl od ostatních skupin společnosti jsou dobře organizovaní a mají obvykle mnohaletou zkušenost s působením v opozici k nedávno padlým režimům. To jim usnadnilo přizpůsobení se nové situaci. Zatímco arabská populace volí islamisty do čelních pozic státní politiky, Západ tento vývoj sleduje s jistou podezíravostí a obavami.

Jsou ale obdobné pocity skutečně nutné? Odpovídají reálné hrozbě? Svět má mnoho zkušeností s islamistickým aktivismem, pozitivních i negativních. Muslimský svět čítá stovky milionů obyvatel, kteří se odlišují svou historickou zkušeností, etnicitou, tradicemi, náboženskými praktikami apod. Muslimský svět není o nic méně rozmanitý než tzv. Západní civilizace či jakékoliv jiné. Není ani nutné brát v úvahu tak velký rozměr. Stačí vzít jedinou zemi a pozorněji si ji prohlédnout a prozkoumat. Proto i islamismus na sebe bere různé podoby, ať už sledujeme jeho rozměr globální nebo lokální. Existují transnacionální i národní uskupení hlásící se k islamismu. Od Indonésie, Malajsie, přes Afghánistán, Pákistán, Saúdskou Arábii, Írán či Egypt až do Alžírsko a Maroka. Zde a v řadě dalších, nezmiňovaných zemích nenalezneme jeden islamismus, ale islamismy. Podobné a přece jiné. To, jak se na tento fenomén díváme, jak jej chápeme, určuje náš vztah k lidem, skupinám, státům, kteří jej berou za své. Ačkoliv pluralita islamismu je stále více vnímána jako faktická, není samozřejmostí, a je proto třeba na ni i nadále upozorňovat.

Cílem předkládané práce proto je analyzovat představitele islamismu Marockého království. Zabývá se islamismem jako konceptem i jeho uvedením v praxi. To je sledováno na případu Marockého království, v jehož hranicích působí několik aktérů se „štitkem“ islamisté. Maroko je zemí, které vládne král Mohamed VI. mající i vůdčí náboženskou roli. Může tak zasahovat do politických i náboženských záležitostí státu a ovlivňovat „podobu“ islámu

jako státního náboženství. Vztah státu a náboženských aktérů se vyvíjí a uvolňuje postupně. V relativně soutěživých volbách získávají strany odvolávající se na islám křesla v Dolní komoře Parlamentu. Na prostředí působí i několikasetletá tradice mystického islámu – súfismu. Naopak atentáty, které zasáhly tuto tolerantní prozápadní zemi, spáchané roku 2003 a 2007 v Casablance, a výbuch kavárny v Marrakéši na podzim minulého roku dokázaly, že i radikální buňky zde mají své zastoupení. Všechny zvolené subjekty jsou významnými reprezentanty politického islámu v Maroku. Buď se těší široké podpoře obyvatelstva anebo jejich činy zanechaly silný efekt ve společnosti i politice. Souhrnně ztělesňují reprezentativní vzorek. Ačkoliv se všechna tato uskupení otevřeně hlásí k islamismu, dochází k situacím, kdy se můžou vzájemně vylučovat. Anebo podle některých autorů jasně nezapadají do definic islamismu. Úkolem následujících stránek je zkoumat, zda veškeré probírané skupiny je možné označit pojmem islamista či islamisté na základě jejich teorie i praxe. S využitím toho, co dané hnutí či strana považuje za svou ideologii, základ, východisko, od něhož odvozuje své chování, praktiky, techniky, boj o moc, (nejen) politické ambice, vztah ke společnosti a státu, apod. Včetně onoho konkrétního chování a působení.

S využitím všeho popsaného na předcházejících řádcích budou ověřovány následující hypotézy:

1. Ideové a reálné působení všech tří představitelů islamismu v Maroku (Strana spravedlnosti a rozvoje, hnutí Spravedlnost a dobročinnost, radikální, teroristické skupiny) odpovídají pluralistickému pojetí islamismu vyjádřené v definici F. Burgata.
2. Politika krále Mohameda VI. cíleně vedla ke kooptaci Strany spravedlnosti a rozvoje, a tím k zapojení významné části islamistické scény do politického systému státu.

Pro plnohodnotné uchopení a zhodnocení tématu, naplnění cíle a ověření hypotézy je třeba nejdříve popsat a poznat, kdo jsou oni islamisté.

Jedná se o pojem hojně používaný v odborné literatuře a díky událostem z 11. září roku 2001, které měl možnost sledovat téměř celý svět, se toto označení užívá stále více. Kvůli tomu se jeho obsah rozměňuje, až vyprazdňuje. Obzvláště média přispívají k jeho vágnosti a převážně negativním konotacím. Naopak odborníci kladou důraz na naplnění pojmu významem, i když ani mezi nimi nepanuje shoda.

Práce ukáže, jaké jsou pohledy na fenomén islamismu, a to jak v rovině pojmové, tak obsahové. Pokusí se s využitím prací akademiků i samotných aktérů přiblížit, kým islamisté jsou, co mají společné a jak se odlišují. Mezi světovou laickou i odbornou veřejností mnohdy převládá zjednodušující a realitě neodpovídající představa, že islamista se rovná stoupenec radikalismu, případně, že islamista je automaticky terorista. Tento pohled je zavádějící. Bezesporu takoví představitelé islamismu existují a autorka si je vědoma, že tito aktéři představují hrozbu místní i světové společnosti. Nicméně radikální islamismus je pouze jednou z několika podob a z hlediska islamismu představuje menšinový, přesto neméně nebezpečný proud. Práce bere tento rozměr v úvahu, ale současně klade důraz i na další podoby a projevy sledované problematiky. Označení radikální islamismus je užíváno pro takové skupiny, které k dosažení svých cílů nevyklučují násilné prostředky nebo jsou rozhodnutí je použít. Opačným případem je islamismus umírněný, který takový způsob aktivismu zavrhuje ve vlastním případě, zatímco u ostatních islamistů jej může tolerovat.

Islamismus je společenským jevem a jako takový je třeba jej vnímat, poukazovat na jeho komplexnost. Jelikož však není možné obsáhnout takto složitý koncept v předkládané práci a není to ani v možnostech a schopnostech autorky, zaměří se na projevy islamismu v arabské zemi, jejíž břehy omývá Atlantský oceán - v Maroku.

Po získání nezávislosti na Francouzské republice, se v Marockém království postupně vytvářela politická uskupení. Na omezeném a kontrolovaném prostoru začala působit hnutí odvolávající se na islám jako základ své ideologie. Tyto organizace se vyvíjí společně s politickým

uspořádáním země, v jehož hranicích fungují a které jim až do současnosti nastavuje „pravidla hry“. Na území Maroka tak především od 70. let do současnosti postupně působí politické strany odvolávající se na islám, masové hnutí a radikální skupiny, včetně teroristických. Všechny tyto rozměry islamismu v Maroku působí, a proto budou předmětem výzkumu. Z hlediska časové osy je třeba se podívat na kořeny a počátky každého ze sledovaných aktérů, ale současně brát v potaz jeho vývoj a podobu, kterou na sebe vzal a kterou má nyní. Geograficky se práce neomezuje pouze na prostor Maroka. Někteří z probíraných islamistů působí i za hranicemi vlastní země, kde se snaží získávat stoupence pro své myšlenky, představy a skutky. Nejbližší oblastí působení pro marocké islamisty je oblast severního Středozeří. Jelikož se v zemi islám zakládá na jeho sunnitské formě, věnuje se autorka převážně islamismu vycházejícímu ze stejných kořenů.

Aby bylo možné naplnit předeslané úkoly, je v celém rozsahu práce užít empiricko-analytický přístup, který poskytuje vhodné prostředky ke zkoumání daného tématu. Jsou sledovány a zkoumány představy, myšlenky, předsevzetí výše zmíněných aktérů. Způsob jejich práce, struktura uskupení, získávání nových členů, příznivců či voličů. Chování, které uplatňují v systému, jehož jsou součástí a který je určuje nebo omezuje. Proslovy a vyjádření čelních představitelů. Vývoj, posun a změny, kterými si dané skupiny procházejí v průběhu svého fungování od počátků až do současnosti. Tyto a další jsou body, které autorka ve své práci analyzuje a popisuje, aby tak následně mohla vyvodit závěr. Společně s potřebným popisem a vysvětlením, co to islamismus je, jak je vnímán předními odborníky i samotnými aktéry, jaká je historie jeho existence v Marockém království, poskytne výše zmíněný postup možnost vyhodnotit celou práci, která je případovou studií. Každá kapitola se věnuje jednomu ze tří relevantních představitelů islamismu v Maroku. Výběr se odvíjí od charakteru sledované problematiky. Vlivem odlišnosti aktivismu, který každé ze sledovaných uskupení využívá, by nebylo vhodné jejich srovnávání. Práce vychází z metodologického pluralismu, kdy jsou kombinovány metody analýzy a deskripce.

Podle logiky předchozích řádků se práce dělí do pěti hlavních kapitol, které jsou dále rozděleny na podkapitoly, aby tak práce byla přehlednější a snáz čitelná. První část se zabývá samotným konceptem islamismu. Zaměřuje se na jeho definice a chápání. V potaz bere, jak islamismus chápou a popisují odborníci zabývající se daným tématem, ale i samotní aktéři, islamisté. Kapitola sleduje skutečnosti, které jsou brány jako naprostý základ, a případné odlišnosti jednotlivých představitelů islamismu, ať už se týkají ideové podstaty nebo využívaných postupů. Pozornost je věnována odlišným typům a dimenzím islamismu s důrazem na jeho mnohá zpodobnění. Následující kapitola popisuje fenomén z hlediska jeho vzniku a průběhu v rámci politického systému Maroka. Pro pochopení dynamiky islamismu v království je třeba znát způsob, jakým země funguje, a jaká „pravidla hry“ jsou nastavena pro jednotlivé aktéry. Ve stručnosti je znázorněn vývoj vládnoucího režimu od získání nezávislosti až do současnosti. Zvláštní ohled je brán na politické a společenské změny a jejich vliv na existenci a fungování politických stran, případně dalších hnutí. I zde je cílem poukázat na rozmanitost islamismu, která bude podrobněji zkoumána v následujících kapitolách.

Ty se každá zabývají jednou organizací, které autorka řadí k islamistickým. Jedná se o Stranu spravedlnosti a rozvoje (PJD), súfijské hnutí Spravedlnost a dobročinnost a radikální či teroristické skupiny. U všech je sledován jejich vznik, postupný vývoj, ideologický základ, cíle, způsob fungování a chování, techniky, které jsou užívány k dosažení předsevzatých cílů, vztah ke státu a společnosti. U každého ze zkoumaných představitelů převažuje určitý rozměr, který je pro něj typický a určující. Snahou autorky je tuto dimenzi vyzdvihnout, rozebrat a prozkoumat, zda není překážkou zařazení dané skupiny k dalším islamistickým organizacím. Nebo naopak, že je to právě onen aspekt, který ji tam včleňuje.

Tímto způsobem rozčleněná práce poskytne čtenáři nejdříve obecný vhled do problematiky islamismu a fungování marockého systému, tedy kontext, který je nutný k pochopení a vyhodnocení dalšího textu. Následuje podrobnější vysvětlení a zkoumání, jež je v přímé návaznosti. Práce

by tak měla poskytnout komplexní pohled na islamismus Maroka, který v pracích světových znalců zaujímá pouze dílčí část.

Islamismus je fenoménem, který je v povědomí široké laické i odborné veřejnosti. Množství vědců, kteří se jím zabývají, je obrovské, a proto není možné zde všechny vyjmenovat či dokonce podrobněji představit jejich práci. I když se debata o politickém islámu vede mezi světovými akademiky, zejména v angličtině nebo francouzštině, věnují se mu i čeští autoři.

Nejuznávanějším je profesor Luboš Kropáček, orientalista a afrikanista, který v současnosti vyučuje na Ústavu Blízkého východu a Afriky a na Husitské teologické katedře, obojí na Karlově univerzitě v Praze. Kromě řady publikací věnujících se islámu a islamismu je autorem i česko-arabského a arabsko-českého slovníku. Vědeckým pracovníkem Orientálního ústavu Akademie věd České republiky je Miloš Mendel, arabista a islamolog. Na Oddělení Předního východu též instituce pracuje arabista Bronislav Ostřanský. Jeho práce se na rozdíl od předchozích soustředí na islám v období středověku, se zvláštním zájmem o mystiku. Zmínit je třeba i Zdeňka Müllera, českého arabistu, který v současnosti žije ve Francii. Z hlediska sledování extremismu a terorismu je možné sem zařadit i Miroslava Mareše.

Mezi zahraničními znalci islamismu můžeme rozlišit dva jazykové proudy. Francouzský vychází ze skutečnosti, že Francie byla kolonizující mocí v oblasti severní Afriky a posléze i části Blízkého východu. Má tedy tradici vztahů s aktéry tamějšího politického prostoru. Hlavním představitelem je François Burgat, který začínal výzkum islamismu právě ve státech severní Afriky. V současnosti zastává pozici ředitele Francouzského institutu Blízkého východu (*Institut français du Proche-Orient, IFPO*). Jeho neméně uznávaným akademickým „protivníkem“ je Gilles Kepel, arabista, filozof, sociolog a politolog, který je od roku 2001 profesorem na Institutu politických věd v Paříži (*l'Institut d'Etudes Politiques de Paris*). Oba zmínění vědci se liší v pojmání islamismu. G. Kepel sleduje vývoj islamismu se vznikem Muslimských bratří, jejich radikalizací ve spojení s ideologickým vedením Sajída Qutba, následné šíření do Afgánistánu k boji proti okupaci a celkový

rozvoj islamismu profilujícího se jako radikální proud. Naopak teorie F. Burgata zdůrazňuje obsahovou šířku fenoménu s jeho odlišnými projevy ve společnosti v závislosti na prostředí a osobnostech, skrze které se utváří. F. Burgat tudíž stojí proti myšlence neúspěchu islamismu a vzniku tzv. post-islamismu.

Tuto tezi podporuje G. Kepel společně s Olivierem Royem, který doplňuje trojici francouzských expertů. Nyní účinkuje v Itálii na Evropském univerzitním institutu (*European University Institute*) a na Vysoké škole společenských věd (*École des hautes études en sciences sociales*) v Paříži. Je také výzkumným pracovníkem Národního centra vědeckého výzkumu (*Centre national de la recherche scientifique, CNRS*).

Výčet amerických vědců zkoumajících politický islám by mohl mít podobu dlouhého seznamu jmen, a přece by jistě nebyl vyčerpávající. Zmínění proto budou jen někteří. John L. Esposito je světově uznávaným odborníkem na politický islám. Je zakladatelem a ředitelem Centra prince Alwalída ben Talála pro muslimsko-křesťanské porozumění (*Prince Alwaleed Bin Talal Center for Muslim-Christian Understanding*) a zastává pozici profesora na Georgetown University v oblastech: náboženství, islámská studia a mezinárodní vztahy. Graham E. Fuller je dnes analytikem hlavně blízkovýchodního dění. Dříve byl členem CIA (*Central Intelligence Agency*), kde měl možnost poznat realitu států, jež procestoval a o nichž nyní píše. Třetím světově výrazným odborníkem na islamismus, hlavně z globálního pohledu je Peter Mandaville. Vyučuje na Univerzitě George Masona a předsedá Centru Ali Vural Ak pro globální islámská studia (*Ali Vural Ak Center for Global Islamic Studies*). Z dalších můžeme jmenovat Donalda K. Emmersona, Daniela Varisco, Daniela Pipesa, Jamese Piscatoriho nebo Dalea F. Eickelmana.

Světoví autoři věnující se islamismu obšírněji ve svých textech zmiňují tamější islamistická uskupení spíše okrajově. Na tomto poli Maroko není využíváno jako „vzorový příklad“. Místních odborníků na danou problematiku je několik. Malika Zehral a Jusef Belal, představují akademiky působící v USA

(M. Zehral na Chicagské univerzitě a J. Belal na Kolumbijské univerzitě v New Yorku). Naopak Mohamed Tozy a Mohamed Darif zůstávají věrní své rodné zemi. Všichni zmínění jsou uznávanými odborníky na místní představitele islámu. Kromě M. Darifa, jehož díla jsou převážně v arabském jazyce, a tak obtížně dosažitelná, ostatní tři vydali monografii věnující se islamismu v Maroku ve francouzštině či angličtině.

V knize z roku 2005 pod názvem *Les islamistes marocains. Le défi à la monarchie* popisuje M. Zeghal vztah mezi státem, představovaným králi Hasanem II., Mohamedem VI., a aktéry, kteří by svou islamistickou ideologií mohli snad pro systém představovat hrozbu. Mimo to je autorkou odborných článků, které se věnují politickému islámu i mimo Marocké království, zaměřuje se na roli náboženství, respektive islámu v politice blízkovýchodních států. O obdobný úkol se snaží J. Belal v knize *Le cheikh et le calife. Sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc* vydané v lednu 2012.

Tito autoři sledují ony vzájemné vztahy představitelů islamismu na marocké politické a společenské scéně. Nehodnotí tato hnutí z hlediska islamismu jako pojmu či teorie. Obě zmíněné monografie jsou stěžejními zdroji informací o skupinách zastupujících politický islám v Maroku, společně s dalšími texty místních akademiků.

Z děl zkoumajících politický islám z hlediska definice a obsahu jsou pro práci nejdůležitější *L'islamisme en face* François Burgata. A to z důvodu jak F. Burgat islamismus vnímá a popisuje. Důležitým obsahem problému je jeho kulturní a identitární rovina. Umožňuje svým stoupencům vlastní identifikaci, ztotožnění se, nejen v rámci skupiny osob se shodným cílem a způsobem jeho naplnění, ale i na základě etnicity, jazyka nebo společných tradic a zvyklostí. Taková charakteristika dokáže mnohem lépe uchopit představitele islamismu Marockého království. Ti se od dob svých počátků vyznačují různorodými povahami. F. Burgat zobrazuje islamismus jako komplexní pojem, což je potvrzováno na konkrétních případech Egypta nebo Alžírsko. V dodatcích z let 2002 a 2007 reaguje na světový vývoj

a objasňuje svou pozici i v nových okolnostech.¹ Široce popisuje islamismus i Mohamed Ajúb. V monografii *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World* se snaží vyvrátit stereotypní pohled na islamismus jako vnitřně násilný svými projevy. Přehlednou a vysvětlující typologii islamismu podává text International Crisis Group *Understanding Islamism*.

Ke komplexní charakteristice podoby marockého politického systému, jeho vývoje, včetně vztahů mezi náboženskou a politickou sférou a jejich aktéry, se jako přínosné ukázaly články *Middle East Research and Information Project* (MERIP) nebo *Institut français des relations internationales* (IFRI). Texty jsou staršího data, někdy i více než 30 let, reagují na tehdejší události, a proto je podávají tehdejším pohledem. Většinu těchto textů je možné získat přímo na internetu nebo prostřednictvím databáze JSTOR, již autorka využívala. Další podklady předkládané práce jsou často volně dostupné na internetu, včetně primárních zdrojů jako projevy představitelů, volební programy, souhrnné ideové materiály, vlastní charakteristiky zkoumaných aktérů.

1 První vydání knihy je z roku 1995.

PODĚKOVÁNÍ

Mé díky patří Mgr. Markétě Židkové, PhD., M.A. za vedení předkládané diplomové práce, důvěru a podporu, stejně jako Mgr. Michaelu Brtnickému za trpělivost, shovívavost, podnětná doporučení a drahocenné rady.

Ráda bych také poděkovala celé své rodině, že mi během doby studia a zejména v nedávných týdnech byla oporou.

1. ISLAMISMUS

Islamismus je fenomén existující již několik desítek let a po tuto dobu se vyvíjí. Působí na něj jednak vstup nových generací, ale i charakter státního uspořádání a mezinárodního systému. Současně se utváří názor a pohled specialistů na sledovanou problematiku. To také souvisí s velikostí islámského světa a nárůstem politických aktérů i aktivit občanské společnosti, kteří zakládají nebo odvíjejí svou činnost od náboženství, respektive islámu. Islamista z Indonésie nebude užívat naprosto stejnou rétoriku jako jeho kolega ze Saúdské Arábie, Íránu nebo Egypta. Obdobně se mohou lišit i způsoby práce a vnímání islamismu odborníky. Jeho původ, tedy pochází-li ze Spojených států amerických (USA), Evropy nebo některé z muslimských zemí, pravděpodobně bude hrát roli. Stejně jako skutečnost, zdali má svou vlastní zkušenost ze zemí, které zkoumá, čerpá-li z rozhovorů a přímých kontaktů s představiteli islamismu anebo se soustředí a reaguje na práce ostatních akademiků. Těch je v současnosti obrovské množství. Různí autoři vyzdvihují různé aspekty islamismu. Hlavně společnost a média nejpálčivěji vnímají jeho radikální stranu, obzvláště po událostech z 11. září 2001. Takto se dostal do povědomí světové veřejnosti.

Islamismus představuje pojem, který zkoumá a popisuje realitu stejnojmenného fenoménu. Sleduje jej z hlediska teorie i praxe. Všechny tyto rozměry jsou dynamické a vyvíjí se v závislosti na různorodých okolnostech. V této kapitole se práce zaměří na první zmíněný, tedy pojmový, obsahový rozměr islamismu. Následující kapitoly představí jeho chování v rámci státního celku a na zvolených příkladech. Je nutné podotknout, že vždy není možné zřetelně vytyčit hranice, striktně rozlišovat, obzvláště při vytváření kategorií či typologií. Na povaze islamismu se projevuje jeho společenský původ.

Což bude viditelné na následujících řádcích, které se zaměří na jeho definování. Vždy je třeba být si vědom, co daný autor chápe pod islamismem. Přestože se ve většině klíčových bodů shodnou, mohou se lišit v detailech,

ale i podstatných záležitostech. Zatímco někteří již v současnosti mluví o post-islamismu, jiní nadále užívají pouze označení islamismus. Jsou odborníci, kteří využívají též název politický islám. Je třeba být opatrný, je-li termín vnímán jako synonymum nebo má-li odborník své důvody, které jej vedou k rozlišování mezi dotyčnými pojmy.² Následně budou rozebrány základní myšlenky, cíle islamismu a způsoby, jak jich dosáhnout. Od toho je pak možné sledovat jeho odlišné typy a projevy.

Co je to islamismus? Jak jej vnímají akademici a stoupenci? Jak se liší jejich pohledy a na čem se shodnou? Co je obsahem islamismu? Proč má tolik příznivců? Představuje hrozbu? Pro koho? Jaké jsou projevy islamismu? Existují odlišné druhy? Jaké jsou a proč tomu tak je? Co islamisté požadují a jak toho chtějí dosáhnout? To jsou otázky, na něž několik následujících stránek nabídne odpovědi.

1.1 JAK DEFINOVAT ISLAMISMUS

Islamismus je termínem užívaným v humanitních vědách, a proto není žádným překvapením, že nepanuje shoda na jeho definici. Neexistuje jednotná, odborníky uznávaná definice. Naopak je jich několik a každý z autorů vnáší svůj pohled na sledovaný fenomén, zdůrazňuje, co jej podle něj nejvíce vystihuje. Jak popisuje François Burgat, francouzský specialista zabývající se politickým islámem, lze rozdělit teoretiky věnující se islamismu do dvou hlavních proudů (Burgat 2007: 285-286): Ti, kteří vnímají a zdůrazňují hlavně radikální stránku islamismu, a další, kteří jej chápou jako komplexní, upřednostňující jeho kulturní, nacionalistické, identitární a náboženské rozměry. Zastánci prvního proudu se těší větší medializaci, díky čemuž mnohem více ovlivňují postoje světových politiků, kteří tak zaujímají obdobný postoj a nereagují na realitu muslimského světa, kde podle představitelů

2 Pokud autorka ve svém výkladu uvádí označení „politický islám“, je míněn pouze jako synonymum pojmu „islamismus“. Slouží k obohacení slovníku a v rámci předkládané práce je tedy chápán ve stejném smyslu.

druhého proudu projevy násilí a nenávisti představují pouze menšinu (Tamtéž: IX.-XLIV., 285-286).

Vlivem tohoto vývoje se řada autorů snaží ukazovat odlišné „tváře“ islamismu, někteří mluví o islamismech. Buď upravují dosavadní definice anebo vytváří vlastní. Ty jsou obvykle široké a dokážou obsáhnout opravdu mnohé projevy politického islámu. Na druhé straně stojí úzké definice, jejichž záběr je omezený.

Sem řadíme amerického politologa Daniela Pipesa, který islamismus definuje následovně: „*Islamismus je ideologie, která od člověka vyžaduje jeho naprosté dodržování posvátného islámského práva a důrazně odmítá vnější vliv, s několika málo výjimkami (přístup k vojenským a lékařským technologiím). Je prostoupen nepřátelstvím k ne-muslimům, obzvláště k Západu. Snaží se povýšit islám, jako náboženství i civilizaci, na ideologii*“ (Pipes citován in Varisco 2010: 35).

První část definice určuje hlavní body islamismu, základ jeho učení, kterými je reakce na kolonizaci a vliv Západu na muslimské státy. Islamisté se vymezují proti neislámským vlivům, ale jejich kritika míří i do vlastní společnosti. Návrat k tradicím islámu a zavedení právního systému (*šarí'a*) patří k jádru učení politického islámu. S postupným vývojem je v současnosti na každém uskupení, do jaké míry lpí na striktním zavádění a naplňování islámského práva. Podle toho také můžeme rozlišovat typy islamismu.

Druhá část není nestranná a odsuzuje veškeré zastánce islamismu jako odpůrce brojící proti neislámskému světu. Je ale rozdíl mezi sledovaným fenoménem, který vznikl v období kolonizace a v dnešní době. Jeho počátky skutečně leží v odporu vůči kolonizátorům, jejich politické a kulturní dominanci v muslimských státech. Současné spektrum islamistických strategií je velmi široké. Není proto neobvyklé, že některý ze zastánců politického islámu označí jiného člověka, muslima, z okolních i vlastního státu za bezvěrce a potenciální terč. Pipesův pohled je typický také tím, že islamismus prohlašuje za totalitární ideologii, a nejen kvůli příponě „ismus“ jej přirovnává k socialismu, komunismu, apod. Tato definice nepostihuje teoretický základ

ani projevy islamismu. Omezuje islamismus na ideologii s negativním vztahem k tzv. Západní civilizaci. Ještě dál zachází Emmanuel Sivan.

Ve své práci *Revolutionaries and Reformers: Contemporary Islamist Movements in the Middle East* mluví o islamismu jako o radikálním islámu (Sivan 2003: 1). Zde dochází k redukci islamismu pouze na jeden z jeho typů, který zastupuje jen menšinu. Ačkoliv autor považuje tzv. militantní islamismus v muslimských společnostech za dominantní (Tamtéž). S tímto je možné do jisté míry souhlasit, pouze vezmeme-li za svou teorii post-islamismu a postoje francouzských politologů Oliviera Roye a Gillesa Kepela.

Druhý ze zmíněných sleduje vznik a vývoj islamismu v díle *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme. (Jihad: The Trail of Political Islam.)* Využívá k tomu Muslimské bratrstvo a jeho členy, kteří jsou označováni za přední ideology politického islámu. Již samotný název napovídá, že se autor věnuje *džihádu*. Ten bývá obecně překládán jako „svatá válka“, což s sebou přináší myšlenku ozbrojeného boje a násilí. Není to ale nezbytnou nutností. V překladu *džihád* znamená úsilí a v islámu je chápán jako snaha na cestě muslima k Bohu, snaha o co nejlepší jednání podle toho, jak je psáno v Koránu. V užším pojetí, které si vzali za své i někteří z představitelů islamismu, však zahrnuje i násilný boj proti nevěřícím. V tomto smyslu zobrazuje fenomén i G. Kepel.

Obdobný postoj zastává Kepelův krajan a kolega, kterým je Olivier Roy. Vychází z předpokladu, že hlavní myšlenka a slogan Muslimských bratří „Islám je řešením“ (*al-islám huwa al-hal*) již dnes neplatí (Roy 2006). Doslova říká, že: „*Islamistou nazýváme toho, kdo v islámu vidí politickou ideologii, která vyřeší všechny společenské problémy*“ (Roy 2011). To už neplatí, protože se nepodařilo dosáhnout vytyčených ideálů. Docílili zavraždění egyptského prezidenta Anwára Sádata, s přispěním *mudžahedínů* Sovětský svaz opustil Afghánistán, došlo k řadě útoků na protizápadní cíle včetně „nejpopulárnějšího“ z 11. září 2001 proti terčům v New Yorku a Washingtonu. V muslimských státech ale až do minulého roku vládly většinou sekulární, zkorumpované elity, které islamisty potlačovaly a zatýkaly. V žádném státě

Blízkého východu, s výjimkou Íránu, nedošlo k ustavení islámského státu, založeného na islámském právu a re-islamizaci společnosti shora. Politický islám se proto mění, posunuje směrem k pluralismu, parlamentarismu, neužívá sociální program, je více nacionalistický (Roy 2006, Scalbert 2011). Z tohoto důvodu už Roy nepoužívá pojem islamismus, ale post-islamismus. Myšlenka byla představena v monografii *L'Échec de l'Islam politique* již na počátku 90. let. V roce 2000 tuto myšlenku dále rozvíjel již zmíněný G. Kepel.

Další z francouzských expertů na sledovanou problematiku, F. Burgat, vidí jako příčinu těchto zpráv o pádu islamismu jeho úzké chápání, se „*zaměřením se na jeho radikální složku*“ (Burgat 2007: 287). Sebe naopak řadí mezi autory, kteří politický islám vnímají se všemi jeho různými složkami a podobami. Upozorňuje, že daný fenomén není možné omezovat na jeho radikální myšlenky a projevy, které představují menšinovou část mnohem většího celku: „*...klade důraz na dimenzi kulturní, identitární a nacionalistickou daného fenoménu, s vystižením striktně náboženského významu, považuje jako relativně marginální jeho extremistickou stránku,...*“ (Tamtéž: 286). Zejména v předmluvě z roku 2007, která reaguje na dění ve světě muslimském i nemuslimském a doplňuje tak již editované dílo původně vydané v roce 1995, si autor všímá silně negativního dojmu, který islamismus zanechává. Nejedná se o statickou a monolitickou ideologii, ale naopak o rozmanitý koncept, který reaguje na prostředí, ve kterém se vyvíjí (Tamtéž: 36). „*Jsou to islamističtí jednotlivci, kteří utvářejí islamismus*“ „*...díky čemuž existuje „tisíc a jeden způsobů, jak být islamistou*“ (Tamtéž: 36).³ F. Burgat chápe politický islám jako pluralistický koncept, mající různé rozměry odvíjející se od prostředí a osob, které na něj působí. Islamismus se podle něj postupně mění. Staví se proti používání pojmu post-islamismus pro současnou generaci islamistů. Změna je vnitřní součástí politického islámu, zatím nenastala doba pro toto označení, jedná se o výtvar politologů, a tudíž „*neúspěch politologie*“, nikoliv islamismu (Burgat 2001,

3 Původní znění: „*...ce sont donc les individualités islamistes qui font l'islamisme, ... mille et une manière d'être islamiste.*“

2007: 293). Francouzský specialista je z těch, kteří zastávají širokou definici fenoménu, ale současně dostatečně specifickou. Je schopná popsat i vysvětlit, jaký islamismus je, co představuje pro své stoupence, proč se s ním identifikují. Přesto však má určitý nedostatek. Na prvním místě stojí identitární rozměr, následován politickým, kulturním. Náboženství je zde věnován menší prostor. Islamismus slouží k vyjádření a utvrzení vlastní identity, na což má čistě náboženství malý vliv (Burgat 2007: XI). Mohou ale existovat i uskupení, kde je islám jako náboženská cesta hlavním důvodem příslušnosti daného jednotlivce. V kapitole věnující se skupině Spravedlnost a dobročinnost, se autorka bude snažit toto analyzovat. Dále zmínění autoři se dělí o definice méně specifické.

Podle Mehdiho Mozaffariho bývá islamismus vnímán jako politický rozměr islámu, který je mnohdy násilný a staví se proti Západu, což je důvod, proč se uchýlil k vytvoření vlastní definice: „*Islamismus je náboženská ideologie, která vychází z komplexní interpretace islámu, jejímž hlavním cílem je podmanění si světa všemi možnými prostředky*“ (Mozaffari 2007: 18, 21). Autor rozděluje vysvětlení do čtyř částí, kterým se věnuje podrobněji. Nejdříve je to tvrzení, že islamismus je složeninou náboženství a ideologie, kde se projevuje snaha islamistů interpretovat určité, podle nich klíčové body z učení muslimů jako „pravý islám“ (Tamtéž: 22-23). Část o podmanění světa znamená snahu o obnovení islámské společnosti, vytvoření jediného islámského *chalífátu* (ideální forma státního zřízení z doby vlády proroka Mohameda a jeho čtyř následovníků, *chalífů*), a pro dosažení tohoto cíle jsou podle instrukcí svých vůdčích osobností ochotni bojovat společensky, politicky, ale i s užitím výhrůžek násilím, únosů nebo útoků (Tamtéž: 23-24). Islamismus jako ideologie je takovým, jak jej autor popsal. Zaměříme-li se však na odlišné představitele a organizace, je otázkou, do jaké míry trvají na zavedení celosvětového řádu založeného na islámu. Nastává zde obdobná situace jako u D. Pipesa, nýbrž s rozdílem, že tvrzení M. Mozaffariho neoznačuje všechny islamisty za radikální, současně si je vědom této dimenze a zahrnuje ji do svého pojetí.

Dalším z odborníků na islamismus je původem iránský politolog Mohamed Ajúb, který v současnosti působí na Aarhus University v Dánsku. Politický islám je „*forma instrumentalizace islámu jednotlivci, skupinami a organizacemi, které sledují politické cíle*“ (Ayoob 2008: 2). Následně postupuje s výkladem citováním Guilaina Denoeuxe, že islamismus: „*poskytuje politické odpovědi na současné společenské výzvy tím, že vykresluje budoucnost, základy, které vychází z přijatých a znovuoobjevených konceptů vypůjčených z islámské tradice*“ (Denoeux citován in Ayoob 2008: 2). Mohamed Ajúb svým postojem naplňuje předsevzetí své monografie *The Many Faces of Political Islam*. Soustředění se na jednotlivce poskytuje nekonečně mnoho možností a podob, které na sebe islamismus může vzít. Vskutku jej zobrazuje jako pluralistický koncept. Rozšíření svého pohledu o další se velmi podobá stanoviskům O. Roye, vycházejícím ze sloganu Muslimského bratrstva. M. Ajúb ve svém díle vyvrací, že politický islám je vnitřně násilný, neodpovídá to skutečnosti (Ayoob 2008: 1). V dané kapitole se také ztotožňuje s Grahamem Fullerem, jehož vymezení považuje za jedno z nejuniverzálnějších (Tamtéž).

Tento americký analytik dříve sloužil v CIA, což mu umožnilo procestovat a do různé míry poznat všechny muslimské státy. Díky této zkušenosti měl řadu možností setkat se s představiteli islamismu, ze kterých nepochybně čerpá dodnes. Pro něj politický islám reprezentuje představu: „*že islám jako subjekt víry má co říci o záležitostech, jak by politika a společnost měla být uspořádána v současném muslimském světě a který se snaží určitým způsobem tuto myšlenku uvést do chodu*“ (Fuller 2003: xi). Pro G. Fullera je klíčové, aby definice byla univerzální a otevřená, aby tak byla schopna pojmut odlišné projevy islamismu (Tamtéž: xi-xii). Ve své knize rozlišuje několik typů islamismu, které vzájemně vymezuje a kterým bude prostor věnován následně. Jeho základní předsevzetí je ukázat islamismus jako diverzifikovaný v myšlenkách i konání, jako fenomén, který vychází z reálných podmínek, které odráží (Tamtéž: xii, 47). Staví se proti připodobňování islamismu a chápání jej jako alternativu k ideologiím, jakými jsou

komunismus, liberalismus, fašismus, ad. (Tamtéž: 193). To je v protikladu s projevy D. Pipesa. Naopak velmi podobného názoru jsou další z politologů zabývajících se sledovaným tématem. Donald K. Emerson, John Esposito nebo James Piscatori, kteří upřednostňují široké chápání islamismu.

Vlivem negativního vnímání fenoménu i samotných muslimů, nikoliv jako stoupců islamismu, ale pouhých vyznavačů islámu, navrhuje D. K. Emmerson používání přívlastků, jako například politický, ekonomický, kulturní, radikální apod. (Emmerson 2010: 29). Ze stejných příčin by Daniel M. Varisco zcela upustil od daného termínu, jelikož podle něj škodí muslimům a zobrazuje islám jako extremistické náboženství (Varisco 2010: 45). Důležité je, aby islamismus nebyl pouze o pojmech, ale měl svůj smysl.

Odlišná slova použitá v definicích, odlišný způsob vyjádření, nestojí proti podobnosti významu. Podíváme-li se na jejich obsah pozorně, je velmi podobný. Zjednodušeně někteří autoři upřednostňují obecný pohled, jiní zdůrazňují radikální stránku politického islámu. Potvrzuje se tak rozčlenění F. Burgata. Post-islamismus nadále zahrnuje islamismus a neznamená naprostý konec fenoménu. Ukazuje, že dochází k jeho vývoji. Ten někteří autoři vidí jako jeho integrální součást, a proto neužívají nových pojmů. Jedná se o odborníky, podle kterých je politický islám pluralistickým konceptem, který odráží realitu muslimských společností a jednotlivců. Na „druhé straně“ stojí akademici, zastánci post-islamismu, který podle nich vyjadřuje novou podobu, do jisté míry odlišný fenomén, který tak není dále možné pojmenovávat islamismem. Není však možné tvrdit, že tito specialisté stojí v naprosté opozici. I oni sami jsou schopni se shodnout a stvrdit, že si vzájemně rozumí (Middle East Quaterly 1999). Základní rozdíl je v důrazu, který každý z nich přikládá jednotlivým stránkám islamismu, ať jde o stránku identitární, politickou, kulturní, náboženskou nebo sociální.

Jak je vidět výše, řada odborníků charakterizuje islamismus jako ideologii ve své podstatě radikální, jejíž stoupců neváhají použít násilí či hrozbu násilím k dosažení svých cílů. Na tyto nedostatky rozhodně upozorňuje François Burgat, jehož vyjádření islamismu je autorce nejbližší.

Společně s tímto odborníkem zastává představu, že ústředním obsahem problému je jeho kulturní a identitární rovina. Je-li k těmto dvěma zdůrazněna i role náboženské výzvy, dokáže nejlépe postihnout projevy islamismu v Maroku. Podle francouzského autora v jádru fenoménu nedošlo ke změnám a jsou to spíše jeho teoretikové, kteří jej posunují jiným směrem (Burgat 2007: s. 286-287). To odpovídá i zkoumaným případům.

1.2 IDEOVÉ KOŘENY A TYPOLOGIE ISLAMISMU

Původní označení islamismus, které se začalo používat od 18. století, dlouhou dobu fungovalo jako synonymum pro islám, mělo tedy význam náboženství, na rovní křesťanství nebo judaismu. Tento termín užívali hlavně odborníci, spisovatelé, cestovatelé, kteří měli zkušenost s muslimským světem. Dnes je politický islám chápán jako ideologie vycházející z islámu.

Někteří z autorů jej vnímají jako totalitární, jelikož se snaží obsáhnout všechny aspekty života jednotlivce, veřejného i soukromého. Kořeny lze hledat v Koránu, který poskytuje jakýsi „návod“, instrukce, jak žít. Dalším z přívlastků, kterých se islamismu dostává, je „utopistický“, což vychází z naprostého základu islamistických představ a stanovených cílů.

Je jimi snaha vytvořit jednotný islámský stát založený na islámském právu (*šari'a*). Islám chápe své věřící jako ucelenou komunitu (*umma*). Konečným cílem je sjednotit celý muslimský svět a spravovat jej jako jediný stát (*chalífát*). Aby fungoval správně, je třeba se držet pravidel a zásad, jež vychází z Koránu, výroků a chování proroka Mohameda. Jedná se o ideální zřízení, ke kterému se islamismus navrácí a které existovalo v období tzv. čtyř správně vedených vládců (*chalífů*). Postupně se muslimský svět rozdrobil na menší útvary, které nebyly vedeny podle vzoru. Tento „Zlatý věk“ je teoretickým modelem, zbožnou představou. Jako takový fungoval u prvotních představitelů islamismu. Nadále existují uskupení, která k jeho ustavení směřují své strategie, společenské a politické cíle. Současně dochází k upadání důležitosti nastolení tohoto tradičního historického modelu, zatímco daná

skupina vytrvale užívá islámské rétoriky k mobilizaci společnosti a zavedení hodnot islámu do veřejného života.

Reakční charakter politického islámu se projevuje nejprve pod vlivem vnitřního státního uspořádání, místních podmínek a okolností a až poté prostřednictvím zahraničních, zejména západních účinků (Burgat 2007: 98-99). Represivní politika států, v nichž vznikaly a působily islamistické skupiny, se podepsala na jejich podobě (Burgat 2007: 121-122, Ayoob 2008: 18).

Je třeba upozornit na rozdíl mezi teoretickou bází a tím, co je uplatňováno v praxi. Přechod od rétoriky k činům je tím, v čem se jednotliví představitelé politického islámu od sebe odlišují. Nedokážou se shodnout, jakým způsobem dojít předsevzatého cíle (Ayoob 2008: 2). Nejde jen o to, zda užívat násilných donucovacích prostředků či nikoliv. Jde o celou koncepci postupu, jaký dané uskupení zvolí. Například F. Burgat identifikuje rétoriku náboženskou, občanskou, ekonomickou, sociální nebo demokratickou (Burgat 2001: 4). Na základě informací sdělených v předchozích odstavcích je možné sledovat různorodé typy islamismu. Jelikož je islamismus světově rozšířeným fenoménem, bylo by velmi složité poskytnout jeho komplexní typologii v této práci, která se navíc soustředí na konkrétní stát. Z těchto důvodů bude následující „roztřídění“ politického islámu vycházet z uskupení vyskytujících se v jižní a východní Středomořské oblasti.

1.2.1 REVOLUČNÍ ISLAMISMUS

V období 30. let, kdy začaly vznikat první islamistické skupiny, byla pozornost upřena na cizí, zahraniční elity, které obsadily danou zemi. Tu ovládly politicky, což znamenalo i přisun nových obyvatel a jejich kultury, jež byla brána za nadřazenou té domácí. V Egyptě vznikalo Muslimské bratrstvo (*al-ichwán al-muslimín*) pod vedením Hasana al-Banná. Jeho úloha v zemi byla spíše sociální než politická. Se smrtí svého zakladatele a novým ideologem, kterým se stal Sajíd Qutb, se Bratrstvo radikalizovalo. Důležité je zmínit, že S. Qutb po svém „probuzení“ v USA vlivem materialismu

a celkového dojmu z tamější společnosti chtěl napravit egyptskou společnost (Wright 2002). Tvrdil, že se nachází ve stavu nevědomosti (*džahilije*), jak bývá označována společnost v době před příchodem proroka Mohameda a islámu. Necítil pouze na představitele velmocí, ale i na egyptskou společnost, kterou chtěl reformovat. Nepřáteli se tak mohli stát i vlastní lidé. S tímto posunem získaly islamistické strategie nový rozměr.

Prvotním terčem byly západní, nepůvodní elity a obyvatelé států Blízkého východu. Postupně dochází k cílení na vlastní společnost a nové představitele vrcholné politiky a státní správy. Dekolonizace dala moc do rukou osobám, jejichž vláda se stala autoritářskou. Režimy, které se postavily do čela nově vzniklých republik a království, neodrážely ideál správného vládnutí podle islámu. Mnohem častěji tyto vládcové kontrolovali zemi s pomocí armády, tajných služeb, zavražďování, věznění i popravování svých nepřátel. Popularitu se snažili udržet díky svému charismatu, rodovému původu a tradici nebo snahou vyřešit sociální problémy vlastního obyvatelstva. To se ne vždy dařilo, z čehož čerpali i islamisté. Díky službám, které mnohdy suplovaly nedostatečnost státu, a vlastní propagaci rostla jejich podpora. Dalším důležitým aspektem je chování západních, respektive evropských vlád vůči režimům Blízkého východu. Snaha zajistit stabilitu oblasti, jež vedla k podpoře autoritářství, způsobila radikalizaci islamistů (Burgat 2007: xv). Islamismus tak definuje dva základní typy svých nepřátel.

Blízkého nepřítele až do Arabského jara představovaly, ale v některých státech i po událostech minulého roku představují, místní elity. Jsou vnímány jako zkorumpované, vzdálené od reality a problémů vlastního obyvatelstva, neschopné přinést vhodná a dlouhodobá řešení, která by pomohla z tíživé situace milionům lidí. Autoritáři ani jejich režimy často neodpovídají oněm nábožensky založeným a spravedlivým vládcům. Proto je i někteří zastánci islamismu označili za nevěřící. Vnějšího nepřítele nejdříve reprezentovali cizozemští kolonizátoři a jejich nevídaná kultura. Současným úhlavním vnějším nepřítelem je Západ.

Tento proud představuje hlavně počátky islamismu. V současnosti ve sledované středomořské oblasti nepůsobí hnutí s odpovídající výše popsanou podobou. Myšlenky S. Qutba se do určité míry projevují u radikálních a teroristických buněk, ale například i u Abdusaláma Jásína. Ten však razantně odmítá násilí. Egyptské Muslimské bratrstvo spíše odpovídá islámským demokratům.

1.2.2 ISLAMO-NACIONALISTICKÁ Hnutí ODPORU

Jedná se o skupiny, které ke svému revolučnímu boji připojují nacionalistickou stránku, jež odráží charakter problémů daného území. Podobně jako u předchozího typu se jedná o organizace působící ve společnosti, mající několik podob: umírněné, radikální křídlo, sociální služby apod. Skrze islám a národní cítění aktivizují občany k podpoře a konání. Disponují taktéž ozbrojenou částí, která jim umožňuje naplňovat podobu hnutí odporu. Příkladem ve Středomořské oblasti jsou palestinský Hamás a libanonský Hizballáh.

1.2.3 ISLÁMŠTÍ DEMOKRATÉ A POLITICKÉ STRANY

Rostoucí podpora se dostává liberálním islamistům, kteří chtějí interpretovat islám tak, aby odpovídal současné době, reagoval na problémy společnosti, a nikoliv jako odpůrce univerzálních hodnot demokracie, lidských práv, pluralismu a občanské společnosti (Fuller 2003: 54-56). Nezastávají názor jako zatvrzelí zastánci tradice, kteří odmítají jakékoliv změny, Korán, činy a slova Proroka chápou téměř doslovně a usilují o dosažení ideálu. Podle „liberálních“ islamistů toho není možné dosáhnout. Lidé, společnost a svět se vyvíjí, a proto není možné přebírat vše, co bylo platné v 7. století. Nebrání se tzv. *idžtihádu*, což je úsilí o interpretaci islámu pro nové skutečnosti současné doby. Schopnost a dovednost adaptovat islám na základě dřívějších zkušeností, které by nyní nebyly tak funkční jako v době proroka Mohameda.

„Pro modernisty a islamisty je *idžtihád* předpokladem přežití islámu v moderním světě“ (Vickor citován in Ayoob 2008: 39).⁴ Postoj každého je utvářen prostředím, ve kterém se nachází, a zkušenostmi, jež prožil. Vlivem okolností se tyto skupiny do určité míry vzdaly původních vizí, které i ony sami v minulosti zastávaly. Dokladem toho budiž opuštění myšlenky pan-islámského státu, který by sjednotil veškeré muslimské obyvatelstvo v jedinou entitu.

Oproti tomu řada islamistů upřednostňuje vlastní národní agendu ve formě ustavení islámského řádu v daném státě (Mandaville 2005: 305). Znamená to, že *umma* by byla složená z řady samostatných států, neexistovala by jako jediný monolitický celek (Ayoob 2008: 32). „*Tento vývoj politického myšlení odvedl islamistická politická hnutí od teokratických koncepcí muslimského státoprávního uspořádání... k víceméně demokratickým koncepcím, které uznávají svrchovanost lidu*“ (International Crisis Group 2005: 7). Ukázkami takového vývoje mohou být Strany spravedlnosti a rozvoje, současné vládní strany v Turecku (*Adalet ve kalkinma partisi*, AKP) a Maroku (*Parti de la justice et du développement*, PJD), které se postupně vypracovaly z vyloučených, opozičních uskupení až na legitimní a relevantní aktéry politické scény své země. Začínaly nejdříve jako misijní skupiny, s důrazem na náboženské kázání ve společnosti, později ale převážila politická agenda a snaha o získání moci (International Crisis Group 2005: 6-7). Mění tak své metody.

Postup těchto politických stran je tzv. islamizace shora. Dostaly se do systému, který nyní mohou ovlivňovat. Díky moci se zapojují do spoluutváření politického a společenského prostředí daného státu. Skrze svou pozici ve státní agendě a skrze úřady, jež ovládají, nadále prosazují zavedení islámského práva jako základ morálky jednotlivce i státu tak, aby odpovídalo potřebám současné doby a společnosti (Tamtéž). Projevuje se zde pragmatismus, který poskytuje prostor pro islamistický program

4 Původní znění: „...for both modernists and Islamists, *ijtihad* is a prerequisite for the survival of Islam in a modern world.“

současně se vstupem a fungováním v rámci pravidel politického systému konkrétní země.

1.2.4 RADIKÁLNÍ ISLAMISMUS

Kořeny radikálního islamismu jsou u fundamentalistů, jež se striktně drží Koránu a tradic Proroka, dbají na jejich důsledný výklad a uvedení do běžného života muslimů bez inovací a různých interpretací. Zatímco fundamentalismus není ve své podstatě násilný, vysvětluje G. E. Fuller rozdílné následovně: „*Všichni islamističtí radikálové jsou fundamentalisté – to znamená, že přijímají úzké, doslovné a netolerantní interpretace islámu, ale většina jde ještě dál ve své podpoře utopické vize pan-islámského státu nebo obhajování násilných aktivit*“ (Fuller 2003: 51). Soustředí na boj proti vnitřnímu i vnějšímu nepříteli, přičemž se nezdráhají užití násilí (Sivan 2003: 213, Wiktorowicz 2005: 215-217). V Royově pojetí působí jako nadnárodní aktéři, kteří opovrhují západním chápáním státu a nacionalismu, soustředí se na globální islámskou komunitu (Roy 2003: 48). International Crisis Group je definuje jako *džihadisty*: islamisty, kteří k dosažení svých cílů užívají koncepci *džihádu*, svaté války, jak byla používána od 70. let v Afghánistánu, přes 11. září 2001 až do současnosti; a rozlišuje tři typy: vnitřní, který se staví proti zkorumpovaným vládám islámských států, irredentistický, snažící se ochránit vlastní území chápané jako islámské (*dár al-islám*) před ne-muslimy, globální, protizápadní, s cílem ustavit *chalífát*, bez jasné vize, jak toho dosáhnout (International Crisis Group 2005: 14-17). Světově známým představitelem tohoto islamistického proudu je samozřejmě *al-Ká'ida*. Funguje jako nadnárodní organizace a nadále se drží onoho dlouhodobého cíle - sjednocení muslimů pod jediným vedením a jeho následnou expanzí do světa. Představu jediné entity (*chalífátu* řízeného *šarí'ou*) zastává například i část muslimské diaspory ve Velké Británii (Mandaville 2005: 307). Nutné je dodat, že se jedná o menšinový proud islamismu.

Ačkoliv je silně medializovaný, jen malá část populace muslimských států s ním sympatizuje nebo vnímá jeho metody jako legitimní z hlediska islámu. Větší podpory se mu dostává ve státech s muslimskou menšinou, zejména ve Francii, Velké Británii, státech Beneluxu a samozřejmě v oblasti severního Středomoří. V jeho jižní části existuje řada skupinek spíše malých rozměrů, které se prohlašují za součást *al-Ká'idy* nebo se inspiroují jejími aktivitami. Působí zde také *al-Ká'ida* islámského maghrebu (AQIM, *Al Qaeda in the Islamic Maghreb*).

1.2.5 MYSTIKOVÉ

Islámští mystikové (súfijové) budují vnitřní vztah k Bohu, s důrazem na jeho prožívání. Užívané praktiky, například uctívání svatých a návštěvy jejich hrobů, jsou některými zastánci politického islámu, obzvláště fundamentalismu, zavrhovány jako neislámské a stávají se tak terčem útoků (Burgat 2007: 118). Podle G. E. Fullera závisí na „*míře politického aktivismu*“, aby bylo súfije možné označit současně jako islamistu (Fuller 2003: 51). F. Burgat je považuje za „*apolitické*“ (Burgat 2007: 100-101). Jejich metodou je islamizace zdola. Zde se aktéři snaží působit na každého jednotlivého člověka, vstřípit mu myšlenky, postoje a cíle dané skupiny. Obnovit, re-islamizovat jeho morálku, způsob chování. Prostřednictvím těchto „napravených“ občanů se postupně má změnit celá společnost. Jejich hlavní činností je kázání, pomocí kterého chtějí obnovit víru jednotlivce, společnosti, a tak zajistit soudržnost světové muslimské komunity, neusilují o politickou moc (International Crisis Group 2005: 8-13). Takový popis se jen částečně hodí na Abdusaláma Jásína, marockého představitele islamismu a mysticismu současně. Jeho hlavní odlišností je politický aktivismus a cíl mobilizovat společnost pro politické cíle skrze islamistickou rétoriku a súfijské techniky.

1.3 ZÁVĚR

Je očividné, že politický islám není monolitickým celkem. Naopak má řadu podob, které jsou zavdány odlišnými příčinami. Do „hry“ vstupuje počet samotných islamistů i odborníků, kteří je zkoumají. Proto je velmi obtížné dojít společného postoje či jednotné definice. Je nelehkým úkolem poskytnout přehlednou a vysvětlující typologii islamistických skupin. Jejich charakter obvykle nemá pevné a zřetelné hranice. Dochází k překrývání teoretických východisek i z něj vycházejícího chování. Striktní kategorie a zařazení konkrétních stran není možné bez připuštění, že se nejedná o dokonalou a vyčerpávající práci.

Existuje řada dalších možností, kde bychom našli odlišnosti islamismu. Jsou to jednotlivci, kteří jej vytvářejí, odráží se v něm jejich představy, náboženské vyznání, společnost, ve které vyrůstali, její kontext a spousta dalších faktorů. Ty nejdůležitější se autorka snažila shrnout a objasnit jejich roli při vytváření teoretických, ideologických základů a cílů i strategií a technik jejich dosahování u každého z islamistů.

Je zřejmé, že existují společná východiska, ze kterých politický islám čerpá. Míra důrazu na ně se postupem času výrazně mění. Jsou to ale postupy, strategie, techniky a konkrétní aktivity, které vzájemně odlišují jeho jednotlivé představitele. Ty budou zkoumány v kapitolách věnujících se zástupcům politického islámu v Maroku. Hned po krátkém pohledu na politický systém království s ohledem na vývoj sledovaného fenoménu v zemi.

2. MAROCKÉ KRÁLOVSTVÍ A POLITICKÝ ISLÁM

Práce se zabývá představiteli islamismu v Maroku, které leží v severní Africe a současně je součástí muslimského světa. Proto je nutné prozkoumat tento prostor, ve kterém vznikli, kontext dané doby, který je ovlivňuje. Vnitřní faktory, spolu s dalšími, určují podobu islamismu daného uskupení. Nejdříve bude popsán vývoj sledovaného státu s cílem poskytnout obraz doby, politické situace a stavu společnosti. Následně budou představeni hlavní aktéři náboženské sféry, respektive představitelé marockého islámu a jejich vztah se státem.

2.1 VÝVOJ POLITICKÉHO SYSTÉMU MAROKA

Marocká monarchie má více než 13 set let starou tradici. V době, kdy většina muslimského světa spadala pod Osmanskou říši, existovalo Maroko jako samostatný útvar. Jeho kontinuitu částečně přerušilo období kolonizace. Tehdy byla země francouzským protektorátem, nikoliv integrální část Francie jak platilo pro Alžírsko. Od roku 1912 stál v čele generál Hubert Lyautey, který užíval metodu nepřímé správy, zatímco Alžírsko spadalo pod kontrolu francouzských úřadů. Do boje o osvobození státu se zapojila nacionalistická strana Nezávislost (*Istiqlál*), která využívala i jednotícího charakteru náboženské rétoriky velmi podobné islamismu. Roku 1956 se do země vrátil Mohamed V., pokračovatel *Alawitské* dynastie, který se ujal role hlavy státu, sultána a následně krále. Začal vytvářet politický systém, jehož některé aspekty přetrvávají až do současnosti.

Na svého otce od roku 1961 navázal nový král Hasan II. Období jeho vlády je nechvalně známé jako „olověné roky“ (*des années du plomb*). Režim byl značně represivní: zavíral noviny, studentské organizace, opozice byla zakázána, své nepřátele zstrašoval, nechal zatýkat, mučit a mizet, čímž reagoval mimo jiné na dva neúspěšné pokusy o převrat a svržení krále

armádou v letech 1971 a 1972 (MERIP 1977: 18). Docházelo k porušování lidských a občanských práv. 80. léta byla ve znamení demonstrací proti ekonomickým postupům.

Vlivem v zemědělství nepříznivých podmínek a tlaku Mezinárodního měnového fondu (MMF), který poskytl půjčku, musela vláda zavést nepopulární opatření, která způsobila růst cen základních potravin a služeb (Paul 1981: 30-31, Paul 1984: 5-6). Protestovaly zejména odborové svazy, navázané na nejsilnější socialistickou stranu Maroka – USFP (Socialistický svaz lidových sil, *Union socialiste des forces populaires*), ale připojili se také studenti vysokých škol zastávající levicové i islamistické postoje, které jim vštípili aktivisté působící v akademickém prostoru (Seddon 1984 b: 8-11). Specifické nastavení marockého politického systému umožnilo existenci poměrně silné levice, což bylo v kontrastu s některými muslimskými státy, jako Alžírsko, Egypt a Sýrie. Manifestace nepožadovaly politickou reformu a změnu rozložení sil ve státě ku prospěchu obyvatelstva. Vlivem domácí i vnější situace se král Hasan rozhodl k pomalé a postupné společenské i politické liberalizaci. Obava ze ztráty moci, destabilizace státu jej vedla k této cestě, která byla plně pod jeho dohledem. Byl to panovník a jeho úzké okolí, kdo určoval a kontroloval jednotlivé kroky.

V roce 1997 došlo k tzv. alternaci (*alternance*). Možnost sestavit vládu a vést zemi dostaly opoziční strany USFP a Nezávislost pod společným názvem koalice - *Kutla*. K vyvážení alternace byla vytvořena Horní komora Parlamentu (*Chambre des Conseillers*) a v konečném výsledku z toho opět těžil královský palác, kterému se tímto krokem podařilo kooptovat opozici a dokázat její neschopnost (Sweet 2001: 24-25). Ta se dostala do situace, kdy kvůli reálnému nastavení politického systému nebyla schopná prosadit svůj program. Osoba krále byla tím, kdo utvářel a doposud utváří zásadní politická rozhodnutí, včetně návrhů a prosazování jakýchkoliv změn. Platí to i pro současného vládce Mohameda VI.

Po smrti krále Hasana v červenci roku 1999 nastoupil na trůn jeho syn. Mladý, západně vzdělaný muž, jež se snažil přiblížit lidu jako mírumilovný

panovník. Vysloužil si tak přezdívku „král chudých“ (*le roi des pauvres*) (Sweet 2001: 22). Očekávání a naděje do něj promítané nenaplnil. Jeho nástup k moci byl rychlým procesem, včetně kroků zbavit se negativní a nepopulární zátěže politiky svého otce. Z ministerstva vnitra odstranil hlavního tvůrce represivních metod, Dríse Basrího, propustil politické vězně a do země se vrátili někteří z dřívějších opozičních aktivistů (Tamtéž). Vznikla Komise spravedlnosti a usmíření (*Instance d'équité et réconciliation*) k prošetření, objasnění zločinů bývalého režimu, s cílem odškodnit jeho oběti (Benzekri 2006: 1-3). Mohamed VI. také podnikl cestu na sever země, který je proslulý pěstováním drog a s tím spojeným organizovaným zločinem. Maroko je světově významným pěstitelem konopí, které je nejčastěji ve formě hašiše převáženo do Evropy v množství přibližně 2 000 tun ročně (Ali, Schiefer, Lai 2003: 9), jemuž se král Hasan II. dlouhodobě vyhýbal. V polovině 90. let, kdy se situace na severu stávala neudržitelnou a ohrožující státní moc, byla zahájena kampaň proti „drogovým baronům“, jejich obchodu a zločinům (Ketterer 2001: 31). Situace v zemi se uvolnila. Společnosti, tisku, občanské společnosti se dostalo větší svobody. Roku 2003 Parlament přijal nový rodinný zákoník (*mudawana*), kdy byla minimální hranice sňatku stanovena na 18 let (dříve 15 let), dává dívkám právo se od tohoto věku vdát bez souhlasu otce, ženy a muži mají stejné podmínky pro rozvod, atd. (Maddy-Weitzman 2005: 404-405). Celkově zlepšuje postavení žen ve společnosti, i když jeho dopady jsou sporné, zejména na venkově. Gramotnost v Maroku je nejnižší z celého arabského světa, 52,3% celkem, u mužů 65,7% a žen 39,6% (U.S. Department of State 2012), situace žen žijících na venkově je znatelně horší. Je proto problematické zajistit jejich práva, když ony samy si jich jsou minimálně vědomy. Podobná situace nastává, podíváme-li se na změny v zemi celkově. Prvních deset let vlády Mohameda VI. navázalo na liberalizaci započatou jeho otcem na počátku 90. let. Jedná se o postupný a pomalý proces, který spíše stagnuje, než reformuje politiku. S teroristickými útoky spáchanými v zemi na počátku 21. století a reakcí státního aparátu se dokonce mluví o regresí. Současně je však nutné zdůraznit, že se situace ve státě změnila. Obyvatelstvo

se těší více občanským i politickým svobodám a celkově opadla atmosféra strachu.

Země se rozvíjí hlavně ekonomicky, politická změna je malá. Již během vlády Mohameda V. začaly vznikat první politické strany, jejichž existence nebyla potlačena. Hasan II. úspěšně používal metodu kooptace, aby tak možné odpůrce získal na svoji stranu a vytvořil z nich loajální stoupence, případně loajální opozici (Lust-Okar 2004: 160-161). Dále uplatňoval politiku „*rozděl a panuj*“ (Hegasy 2011). Cílem bylo roztržít politický prostor tak, aby žádný z aktérů nebyl schopen mít takovou moc, která by mohla být výzvou pro samotného monarchu. Opozičních sil bylo několik a vzájemně si konkurovaly. „*Pluralitní volební systém v Maroku fungoval jako mechanismus k výběru, kontrole a vytváření poslušné, úplatné a závislé politické elity*“ (Maghraoui 2001: 13). Fungování systému vytvořilo zdání demokratičnosti, ale vše bylo vyváženo tak, aby panovník určoval chod země. Tato situace s několika obměnami trvá až do současnosti.

Ještě za vlády minulého krále došlo k několika změnám Ústavy, které působily dojmem vyplnění požadavků obyvatelstva. V roce 1996 se stal Parlament dvoukomorovým (Carnegie Endowment for International Peace: 21). Horní komora je tvořena pouze nepřímo volenými zástupci regionů a měst, kteří jsou loajální vůči svému monarchovi, který jim udělil jejich funkce. Současný král navíc disponuje paralelní vládou, které je tvořena jeho spojenci. Oslabuje tak moc lidmi zvoleného zákonodárského sboru a z něj vzešlého kabinetu. To je pro panovníka vhodné, usiluje-li o zachování vlastního postavení.

Od dob alternace se obraz voleb do Dolní komory (Sněmovna reprezentantů, *Chambre des Représentants*) výrazně zlepšil. Ubylo manipulace a přibýlo přehlednosti. Hned prvních voleb pod novým králem roku 2002 se účastnila islamistická strana Spravedlnosti a rozvoje (PJD). Aby nevzbudila příliš pozornosti a nestala se terčem ze strany státu, postavila své kandidáty jen ve třetině obvodů (Ottaway, Riley 2006: 14). Přesto byl její výsledek úspěchem, stala se třetí nejsilnější stranou v Dolní komoře s celkovým počtem

42 křesel. Tehdejší volební účast byla 52%, v následujících volbách roku 2007 klesla na 37% (Carnegie Endowment for International Peace: 17-18). Klesající tendence posunuje do popředí otázku relevance voleb a míry, do jaké může mít hlas občana vliv na politiku v jeho vlastním státě. Tento postoj nevyvrátí ani skutečnost, že v posledních volbách se volební účast navýšila. Posílený parlament přivedl k volbám více lidí, což ukazuje, že si jsou vědomi poměru sil mezi monarchií a přímo volenými orgány.

Volby se konaly na podzim roku 2011 jako předčasné (původně měly proběhnout až roku 2012). Důvodem k tomu bylo tzv. Arabské jaro. Protestům se nevyhnulo ani Marocké království. Hlavní sílu představovalo Hnutí 20. února (*Mouvement du 20 février*, M2F). Tentokrát se ozývaly hlasy volající po politických změnách, i když cílem nebylo svrhnout monarchii a nastolit nový režim (Ennaji 2011), ale dosáhnout takového uspořádání, které by odpovídalo tomu, co je stanoveno v Ústavě.

V projevu, ve kterém král Mohamed VI. reagoval na dění, se přihlásil k demokratickým hodnotám lidských práv, pluralismu, sociální spravedlnosti, právního státu, rozdělení moci, institucím a principu správného vládnutí (*good governance*), označil Maroko za konstituční monarchii hájící práva a zájmy svých občanů (*King Mohamed VI. Speech* 9. 3. 2011). Domácí i mezinárodní situace opět dovedla vladaře k ústupkům. Inicioval je sám, podle vlastních představ a vlastním tempem. Nejednalo se o otevřený a demokratický proces (Almiraat 2011, Ottaway 2011). Na jaře dal Mohamed VI. vzniknout Ústavní radě (*Conseil Constitutionnel*), jejímž úkolem bylo vytvořit nový text ústavy. Téměř bez konzultací v Parlamentu, s politickými stranami vládními i opozičními, odbory či občanskou společností, bylo vyhlášeno referendum o Ústavě na 1. červenec 2011. Volební účast byla okolo 72, 58%, přičemž naprostá většina hlasujících (98, 94%) vyjádřila svůj souhlas s textem, jež mění ústavní pořádek ve státě (The Associated Press 2011).

Jím se řídily volby do zákonodárného sboru v listopadu téhož roku. Dolní komora byla rozšířena o 70 křesel, čímž se její celkový počet zvýšil na 395 a poskytl tak možnost pro ještě větší fragmentaci. Zvětšila

se nadpoloviční většina, což potvrdilo potřebu širokých koalic. Počet stran, které se dostanou do této komory, je obvykle okolo 20 a není výjimkou, že vláda se skládá ze šesti, sedmi a více politických stran. To oslabuje koalici už při tvorbě společného vládního programu.

Obdobná situace nastala po posledních volbách. Vítězem se stala PJD, která získala 107 křesel (27%) Jako druhá se umístila strana Nezávislost (*Istiqlál*) s 60 reprezentanty (15%). Z pro-královských stran skončilo nejlépe Národní shromáždění nezávislých (*Rassemblement national des indépendents*, RNI) mající 52 poslanců (13%), následně čtvrtá Strana autenticity a modernity (*Authenticité et modernité*, PAM), 47 zástupců (12%) a sedmá Konstituční unie (*Union constitutionnelle*, UC), čítající 23 křesel (5,8%). RNI a UC vytvořil již Hasan II. k vyvažování sil uvnitř zákonodárského orgánu (Pruzan-Jørgensen 2010: 22-23). PAM vznikla za stejným účelem, ale za vlády Mohameda VI. Celkem se do Sněmovny reprezentantů dostalo 18 politických stran. V pořadí 30. vládu, která vznikla 3. ledna 2012, vede Abdelila Benkirane, předseda PJD. Vláda čítá 31 členů a je složena z čtyř politických stran: PJD, Nezávislost, Lidové hnutí (*Mouvement populaire*, MP) a Strana pokroku a socialismu (*Parti do progrès et du socialisme*, PPS). Vznik nové vlády se řídil podle pravidel popsaných v nově přijaté Ústavě.

Jednou ze zásadních změn je celkové posílení Parlamentu (Dorell 2011) a skutečnost, že předsedou vlády musí král jmenovat člena vítězné politické strany (*Projet de la Constitution 2011: 1773-1774*). Na tom se projevuje i zavedení přímé volby regionálních rad, což posiluje demokratičnost Horní komory. V textu je viditelná snaha obsáhnout a řešit možné společenské problémy, zejména prostřednictvím řady organizací zabývajících se mladistvými, vědou, rodinou, lidskými právy, ekonomickými záležitostmi ad. Důležité je také, že poprvé uznává různorodé kořeny marockého obyvatelstva a berberský jazyk (*amazighe*) za oficiální státní jazyk, společně s arabštinou (Tamtéž: 1766). Král ve své řeči v březnu 2011 zmínil skutečné rozdělení mocí (zákonodárné, výkonné a soudní), čehož podle kritiků nebylo dosaženo a král zůstává absolutním vládcem (Almiraat 2011). Někteří dokonce

tvrdí, že správa státu „*nadále funguje stejným způsobem, jen s povrchovémi změnami*“ (The Arabist 2011). Je faktem, že samotný základní zákon v minulosti poskytoval monarchii silné pravomoci. Ty jsou nyní oslabovány, přesto ty nejdůležitější jsou ve velké míře zachovány.

Článek 42 stanovuje: „*Král jako hlava státu, nejvyšší představitel, symbol národní jednoty, garant trvalosti a kontinuity státu a nejvyšší arbitři mezi jeho institucemi, dbá na dodržování Ústavy, správného fungování ústavních institucí, ochranu demokratické volby a práv a svobod občanek a občanů, komunit, a na dodržování mezinárodních závazků království*“ (Projet de la Constitution 2011: 1773). Je „*garantem nezávislosti země a územní celistvosti*“ a jeho „*osoba je nedotknutelná*“ (Tamtéž). Král jmenuje předsedu vlády a na jeho návrh i ministry. Panovník má možnost vládnout pomocí dekretů (*dahir*), odvolat členy vlády, rozpustit obě komory Parlamentu, předsedá Nejvyšší soudní radě (*Conseil supérieur du pouvoir judiciaire*), „*je garantem nezávislosti soudní moci*“, jmenuje šest z 12 členů Ústavního soudu (*Cour constitutionnelle*), může vyžádat nové čtení návrhu zákona, smí vyhlásit výjimečný stav, předsedá Radě ministrů (*Conseil des ministres*), která je pověřena případným vyhlášením války, a nakonec má právo iniciovat změnu ústavy, jež může přímo, bez konzultace nebo souhlasu Parlamentu, dát lidem ke schválení v referendu (Tamtéž: 1773-1775, 1783-1784, 1787). Je zřejmé, že již tento malý výčet práv, jimiž disponuje monarcha sledovaného státu, je dostatečný k jeho kontrole. I po prosazených změnách je osobou, jež má rozhodující sílu ve svých rukou. Je proto otázkou, do jaké míry bude naplněna definice Maroka jako: „*...monarchie konstituční, demokratická, parlamentní a sociální*“ (Tamtéž: 1766). Roli nejvýše postaveného muže státu totiž dále posiluje reálné fungování politiky.

Tu utváří tzv. *machzen*, což je elita státu, propojená společnými vazbami navzájem i s králem a jeho rodinou. Jedná se o jakousi síť, jejímiž členy jsou lidé v různém postavení i vzdálenosti od krále. Salua Zerhúni věnovala tomuto tématu celou kapitolu (*Morocco: Reconciling Continuity and Change*), aby tak zjistila roli a moc *machzenu* a jaké to má důsledky

pro budoucnost a možnou změnu. Rozlišuje jeho tři úrovně, kde jako potenciální reformátory považuje členy nejbližšího kruhu, nové, mladé, technokratické elity, jež uvažují kriticky (Zerhouni 2004: 74-75). Protiváhou jsou první dvě vrstvy, nejvýše postavení královi poradci, poté ministři na nejdůležitějších vládních postech, armádní elita a nejvlivnější osoby veřejné, náboženské i podnikatelské sféry, jež si zachovávají svůj vliv a rozhodovací pozici dlouhodobě (Tamtéž: 69-71). Součástí tohoto systému jsou i náboženští funkcionáři a samotný panovník disponuje pravomocemi v záležitostech islámu v zemi. Nejvyšší úroveň *machzenu* funguje jako rozhodující orgán státu, určuje hlavní směry politiky a způsob jejího naplňování. Jeho součástí jsou lidé z různých sfér společnosti, včetně představitelů islámu a islamismu, aby tak byla zajištěna informovanost a kontrola. *Machzen* je nejvlivnější neformální strukturou státu, která stojí mimo jeho ústavní a institucionální rámec, avšak má zásadní vliv na politická a ekonomická rozhodnutí na mnoha úrovních státního aparátu.

2.2 KRÁLOVSTVÍ, ISLÁM A ISLAMISMUS

V náboženském prostoru marockého království je na první pohled rozlišitelné, kdo je jeho nejvyšším představitelem - král jako vůdce věřících (*amír al-múminín*). Přesto v zemi islám nemá vrcholné institucionální církevní zastoupení, které by zastupovalo celosvětovou organizaci církve, jako tomu je v případě křesťanství. Islám je rozdělen na sunnitskou a šiitskou větev a obě se vzájemně odlišují svou organizací. V Maroku je islám sunnitský, zakládající se na málikovské právní škole. „V zásadě neexistuje žádný oficiální orgán, který by si mohl monopolizovat náboženskou interpretaci“ (Zeghal 2008: 5). Aktérů působících zde je několik.

V období před kolonizací byla náboženská sféra ovládána několika aktéry, nejdůležitější byli monarchie, učenci islámu (*ulamá* - plurál, *álím* – singulár) a súfijská bratrstva (*taríka*), z nichž žádný neměl monopolní postavení (Zeghal 2003: 6). Tato situace se změnila s obnovením státu.

Královská elita získala převahu v oblasti a s pomocí praktik využívaných v politice, fragmentace a kooptace, si stav udržovala (Tamtéž: 6, Henry 2007: 90-91). „*Fragmentace náboženské sféry do různorodých organizací navázaných na monarchii umožňuje režimu připoutat si náboženské osobnosti a současně zajistit konkurenci mezi jejich centry, aniž by kdykoliv umožnila některému z nich uchopit příliš moci*“ (Zeghal 2003: 11). V rukou monarchie se tak náboženská oblast stala soutěživým prostředím bez potřeby přísných represivních zásahů (Henry 2007: 90-91). Postupně se prostor rozšiřuje a dostávají se do něj aktéři, kteří představují pro postavení krále výzvu. Nadále však existují důvody, díky kterým bude mít na tuto oblast nárok a zůstane jejím významným „hráčem“.

Islám je v Maroku státním náboženstvím. Hlava státu ale není „z Boží vůle král“, jeho náboženská autorita pochází z rodové linie (Zeghal 2003: 5). *Alawitská* dynastie, z níž pochází současná královská rodina, má kořeny u proroka Mohameda. Ať už se jedná o mýtus nebo ne, je tato informace důležitou součástí identity monarchie a lidé ji nezpochybňují. Podle Ústavy: „*Král, Amír al-Múminín, dohlíží na dodržování islámu. Je strážcem svobody vyznání*“ (Projet de la Constitution 2011: 1772). Označení *Amír al-Múminín* znamená princ, vůdce věřících. Staví krále do role náboženského vzoru svým spoluobčanům. Původ a „*monopol na legitimní násilí*“ společně poskytují a udržují posvátný charakter monarchie, která tak šíří své pojetí a vizi islámu v zemi, nicméně také její chování musí odpovídat příkázáním islámu, „*monarchie musí náboženství žít*“ (Zeghal 2003: 5, 7-8, Zeghal 2008: 4). Snahu poukazovat na svou zbožnost měl bývalý panovník, Hasan II.

Dbal na svůj obraz příkladného vůdce věřících, jež budoval pomocí řady kroků: výstavba, opravy mešit a škol, včetně náboženských; ochrana historických památek spojených s islámem; náboženské lekce během postního měsíce Ramadánu; i celkový mediální obraz (Porter 2001: 35). Názorným příkladem může být Mešita Hasana II. v Casablance, jež je částečně zbudována na moři, čímž dokazuje verš z Koránu, který říká: „*A On je tenž, jenž nebesa a zemi v šesti dnech stvořil, zatímco trůn Jeho se nad vodou vznášel,....*“

(Vznešený Korán 2007: 249). Jedná se o monumentální stavbu, která zachovává tradiční marockou architekturu a výzdobu. Stavěna byla necelých deset let a je sedmou největší mešitou světa a má nejvyšší minaret na světě. Mimo to nechal Hasan II. založit *Dár al-hadís* (1964), výukové centrum, a řadu dalších náboženských organizací, které naplňovaly výše zmíněnou strategii roztržnění náboženské sféry a současně vytvořily paláci blízkou a loajální náboženskou elitu (Zeghal 2003: 11). Mladý král Mohamed VI. si na takovém zobrazování vlastní osobnosti nezakládá.

Společně s politickým uvolňováním v zemi klade důraz na ekonomický rozvoj. Proto před náboženskou hodnotou památek, vyzdvihuje jejich kulturní dědictví, aby do země přilákal turisty a soukromé investory (Porter 2001: 36-37). Nadále setrvává v roli „vůdce věřících“ a předsedá Nejvyšší radě *ulamá* (*Conseil supérieur des Oulémas*) (*Projet de la Constitution 2011*: 1772). Jeho vliv sahá i na Ministerstvo nadací a islámských záležitostí (*Ministère des Habous et des affaires islamiques*). Současným ministrem je Ahmed Taufik, který sloužil i v předchozí vládě. Tudíž i po zavedení nových pravidel sestavování vlády nenastala změna. Prostřednictvím ministerstva jsou instruováni a kontrolováni kazatelé v mešitách (*imám*), vybírání protagonisté do televizních přenosů náboženských kázání během Ramadánu a ministerstvo má pod dohledem také instituce využívající soukromé charitativní a dobrovolné příspěvky k veřejně prospěšným náboženským záležitostem (*habús*) (Zeghal 2003: 8, Zeghal: 11, Pruzan-Jørgensen 2010: 7). Současný ministr disponuje vazbami na súfijské bratrstvo *Butšišija*, jehož byl žákem. Zapadá tak do schématu široké „sítě“ vztahů, jež má monarchie s dalšími aktéry náboženského prostoru v zemi. Postupem času a změnami, které stát prodělal, včetně liberalizace a nové hlavy státu, ztrácí monarchie, která není jediným náboženským činitelem v zemi, monopol na sledovanou oblast a ta se stává sdíleným prostorem (Zeghal 2003: 21-23). Příležitost se dostává islámským vzdělavcům a jejich institucím.

Nejuznávanější islámskou univerzitou v zemi je *al-Qarawijín* se sídlem ve Fezu. Založena byla v 9. století a působí jako ekvivalent univerzity *al-Azhar*

v Egyptě, která bývá někdy považována za nejvyšší autoritu islámu. Je vzdělávacím centrem, které poskytuje právní vzdělání a umožňuje svým absolventům stát se uznávanými učiteli a právoplatnými vykladači islámu – *ulamá*. Tito vzdělanci vydávají náboženské rozsudky (*fatwa*), jimiž reagují na dění ve svém státě, *ummě* nebo celém světě. Jejich role a vliv ve společnosti se mění, a to zejména v závislosti na tom, jestli působí samostatně nebo ve spolupráci s představiteli státu. Ať už to je sultán, prezident nebo správce v období okupace. Není neobvyklé, spolupracuje-li určitý učenec se státní mocí a propaguje její postoje a politiku, zatímco jiní stojí v opozici. Taková situace nastala například za francouzského protektorátu. Někteří z učenců se postavili na stranu kolonizátorů, čímž získali moc, ale jelikož nebyli přímými účastníky dekolonizace, jejich vliv opadl (Enhaili, Oumelkheir 2003: 322). Kromě znalců práva jsou silnou skupinou zastánci mysticismu, jejichž náboženské vyznání je méně formální, s důrazem na prožívání islámu.

Maroko má velmi bohatou a dlouhodobou tradici mystického islámu. Súfijové, jak jsou označováni stoupenci tohoto náboženského proudu, působí na území státu dlouhá staletí a těší se značné popularitě mezi obyvatelstvem. Funguje zde několik súfijských bratrstev (*taríka*). Nejznámější jsou *Butšišija*, *Jusufija*, *Buananija* nebo *Kettanija*. Název se odvíjí od zakladatele a hlavního učitele (*šejch*). Ten přijímá žáky, jimž předává své učení. Obvykle se nezajímají o politické a mocenské boje a soustředí se na vlastní víru a s tím spojené úkoly v rámci bratrstva. Jsou však i uskupení navázaná na vládnoucí režim. Naopak v Maroku je nejznámějším odpůrcem královské elity pocházející z řad islámských mystiků Abdusalám Jásín.

Je představitelem hnutí Spravedlnost a dobročinnost (*al-Adl wal-ihsán*, *Justice et bienfaisance*). Abdusalám Jásín není typickým představitelem súfismu. Na rozdíl od jiných, má jeho kázání politický rozměr. Hnutí Spravedlnost a dobročinnost začalo působit v 70. letech, po tom, co roku 1974 *šejch* Jásín zaslal králi Hasanu II. dopis, ve kterém jej žádal, aby se choval a spravoval zemi podle islámu, navrátil se k jeho kořenům. Využil vztahu učitel-žák používaného v súfismu, podle tohoto vzoru se odvážil panovníka

označit jako neschopného naplnit svou svátost a nabídnul mu postavení žáka, pod svým (Jásínovým) vedením jako učitele (Zeghal: 13). A. Jásín se postavil na roveň králi, protože i on se označuje za potomka proroka Mohameda, ovšem pocházejícího z *Idríské* dynastie. Takto si vysloužil několik let v zařízení pro duševně choré a následně i domácí vězení. To silně zasáhlo jeho dceru Nádiju. Stala se mluvčí hnutí a v současnosti, kdy s přibývajícím věkem její otec slábne, funguje jako důležitá součást vedení i představitelka ideového základu.

Hnutí Spravedlnost a dobročinnost v zemi působí podle vzoru mystických bratrstev. Má hierarchickou strukturu v čele se *šejchem* A. Jásínem, který své kázání zakládá mimo jiné i na snech a vizích o budoucnosti království. Pomáhá ve společnosti znevýhodněným skupinám, hlavně chudým a ženám. Prostřednictvím náboženské, mystické rétoriky chce dosáhnout politických cílů: ustavení islámského státu zakládajícího se na islámském právu. Podle Nádji Jásín by se Maroko mělo stát republikou. Hnutí neuznává monarchistické státní zřízení a jeho nároky na trůn. Působí ilegálně, ačkoliv je dlouhodobě tolerované.

Takový postoj ani ambice naopak nezaujímá současná vládní strana PJD. Její počátky leží taktéž v období 60. let, konkrétně v roce 1969, kdy vzniklo první islamistické uskupení v zemi s názvem Islámská mládežnická asociace (*Šabíba islámija*). Její metody nebyly zcela umírněné, a proto byla zakázána. Na její základy, s podmínkou odmítnutí násilného boje, navázalo uskupení Reforma a obnova (*al-Islah wa taždíd*) v čele s Abdelilou Benkiranem. Jeho spojení s pro-královským Lidovým demokratickým a ústavním hnutím (*Mouvement populaire démocratique et constitutionnel*, MPDC) pod vedením Abdelkarima Chátiba zajistilo oficiální uznání státem (Brtnický 2008). Po volbách roku 1997, kterých se tato koalice účastnila jen s minimálním ziskem křesel ve Sněmovně reprezentantů, změnila své jméno na Stranu spravedlnosti a rozvoje (*Hizb al-adala wal tanmija*, *Parti de la justice et du développement*, PJD).

Jako taková vstoupila do voleb opatrně, nepostavila své kandidáty ve všech obvodech. Přesto dosáhla značného úspěchu s celkem 42 poslaneckými místy a celkovou třetí pozicí. I následující volby (2007) byly překvapením, nicméně v opačném smyslu: očekávané vítězství se nekonalo a PJD skončila druhá (47 poslanců) za stranou Nezávislost. Arabské jaro, protesty, revize Ústavy a následující volby nakonec dokázaly straně zajistit vedoucí pozici, nejen co se týče výsledků, ale i post ministerského předsedy (Abdelila Benkiran) a sestavení vlastní vlády. Je otázkou, do jaké míry se bude opakovat situace z období alternace, kdy nastavení režimu zkomplikovalo možnosti opozičnímu kabinetu a zapříčinilo tak jeho neúspěch a nepopularitu. Rok 2011 však v království přinesl mnoho změn a PJD jako taková je stranou, která uznává vládnoucí režim a jeho „pravidla hry“.

Aby oslabil moc A. Jásína i islamistických stran, pozval král Hasan II. do země zastánce konzervativního *wahhábismu* (Pruzan-Jørgensen 2010: 8).⁵ Tato forma vyznání je tolerantnímu marockému islámu cizí a je zřejmé, že se jedná o importované aktéry. Ačkoliv menšinová a s malou pravděpodobností stát se společensky a politicky výraznými aktéry (Tamtéž: 9), jejich působení se důrazně projevilo a zanechalo po sobě nesmazatelné stopy. Díky financím, které do země proudí z oblasti Arabského poloostrova, jsou stavěny mešity, vzdělávací islámská centra, organizace občanské společnosti. Nejsilněji se však projevila násilná stránka.

Roku 2003 marockou společností otřásly zprávy o atentátech spáchaných v ekonomickém centru království, Casablance. Monarchie odpověděla rázným postupem, zatýkáním podezřelých. Objevily se dokonce zmínky, že se státní policejní aparát navrátil k metodám z dob „olověných let“, nejasná zatčení bez soudního příkazu, mučení apod. Ačkoliv se podařilo pachatele dopadnout, následovaly útoky v Madridu 2004, kde většina zúčastněných byla identifikována jako Maročané. O tři roky později tajné

⁵ *Wahhábismus* je proud sunnitského islámu, který vznikl na Arabském poloostrově v 18. století. Zakladatelem tohoto reformního snažení byl Mohamed bin Abdalwahháb, který chtěl očistit praktiky svých souvěrců. Káže návrat k islámu 7. století, doby proroka Mohameda, s důrazem na jedinečnost Boha (*tawhíd*). Podle *wahhábismu* jsou například islámští mystikové (súfijové) považováni za nevěřící.

služby uspěly v zamezení dalším teroristickým plánům. Téhož roku přesto došlo k výbuchům v Casablance, které nebyly úspěšné. Poslední z incidentů zasáhl Marrákeš na podzim minulého roku (2011), přímo v centru a na turisticky oblíbeném místě.

Tyto události vyvrátily představy, že by Maroko bylo výjimkou mezi muslimskými státy. I když byla země považována pouze za „*logistické centrum*“ hlavního zastánce globálního *džihádu*, skupiny *al-Ká'ida* (Tamtéž), ukázalo se, že to království nevyklučuje ze seznamu možných terčů terorismu. Nejen v Maroku, ale v celé oblasti severní Afriky působí větev *al-Ká'idy* pod zkratkou AQIM (*Al Qaeda in the Islamic Maghreb*). Tato, další zastánci radikalismu působící v Maroku a oba výše zmínění aktéři (Spravedlnost a dobročinnost, PJD) náboženské sféry představují hlavní zástupce politického islámu v zemi. Jako takoví budou zkoumány v následujících kapitolách.

3. STRANA SPRAVEDLNOSTI A ROZVOJE

Kdo je PJD a její hlavní představitelé? Jaké myšlenky zastávají? O co usilují? Jak se toho snaží dosáhnout? Jak se staví k současnému marockému státu a jeho vládcům? Jaká má podle ní být budoucnost státu? Jaký typ islamismu zastávají? A jsou skutečně islamistickou stranou? Sledování jednotlivých kroků tohoto hnutí a posléze politické strany poskytne odpovědi na poznamenané otázky.

3.1 OD NADŠENÉHO STUDENTA K POSTU PŘEDSEDY VLÁDY: VZNIK A VÝVOJ STRANY SPRAVEDLNOSTI A ROZVOJE

Strana spravedlnosti a rozvoje (PJD) je v současnosti politickou stranou, jejíž členové a představitelé jsou obecně označováni jako umírnění islamisté.⁶ K této podobě se musela dopracovat v průběhu více než 40 let. Jako politický aktér vznikla až ke konci 90. let a téměř další desetiletí trvalo získání relevantního postavení v rámci politického systému. Její kořeny však leží v období 70. let, kdy v Maroku začínala vznikat první uskupení odvolávající se na islám jako v jiných arabských státech. Zpočátku se nejednalo o politické představitele, ale organizace občanské společnosti, jejichž cílem byla reforma a znovunastolení islámských hodnot.

Jako taková vznikla roku 1969 Islámská mládežnická asociace (*Šabiba islamija*). Jejím zakladatelem byl Aldelkarim Moti, který zastupoval radikální křídlo organizace a nebál se použít násilných prostředků boje. Toto uskupení představuje první zkušenost nynějších vrcholných představitelů PJD. Abdelila Benkiran, předseda strany (od roku 2008) a premiér nové vlády, a Sád Edín al-Otmáni, předchozí hlava strany (2004-2008), ještě jako studenti začínali svůj aktivismus právě v této mládežnické skupině. Doposud je jim některými

⁶ Ačkoliv někteří autoři by se mohli ohradit proti pojmenování „umírnění“ a jiní „islamisté“. Kdo a důvody proč budou následovat dále.

vytýkána jejich radikální minulost (Alaoui, Khalid 2012: 7). Charakter asociace však není na první pohled jednoznačný a není možné ji souhrnně označit za násilnou.

Islámská mládežnická asociace se od počátku profilovala jako salafijská,⁷ s důrazem na málikovskou právní školu, opozicí k mystickým bratrstvům, a nacionalistická, obdobně jako strana Nezávislost, na kterou A. Moti navazoval (Belal 2012: 110-111). Ostatně on sám začínal jako člen Národní fronty lidových sil (UNFP, *Union nationale des forces populaires*), ale směřování strany k socialismu, osobní preference a ambice jej dovedly k vytvoření vlastní skupiny (Tamtéž: 112-113). Ta si kladla za cíl obnovu společnosti po období kolonizace, jež vedla k opuštění tradičních islámských hodnot a její celkové degradaci. Hlavní technika užívaná Motiho asociací bylo kázání (*da'wa*). Směřovalo na mladé, studenty, jež byli „vzdělávání“, i dospělé, kteří byli „převychováni“ prostřednictvím myšlenek středověkého učence Ibn Tajmíji, Muslimského bratrstva a marockých islámských učenců (*ulamá*) (Tamtéž: 113-115). Kromě působení v mešitách nebo na univerzitních kampusech a šíření svých myšlenek ústní formou, vznikla uvnitř asociace skupinka mladých mužů, jimž velel A. Moti a kteří byli instruováni k násilným aktivitám proti levici. Navenek Islámská mládežnická asociace projevovala svou moralizující náboženskou úlohu obnovy jedince a společnosti, zatímco radikální polovojenská menšina se podílela na útocích proti levicově orientovaným studentům a odborům jako zastáncům ateismu (Zeghal 2005: 196). Svého vrcholu dosáhla roku 1975, kdy byl zavražděn Omar Benželún, předseda Socialistického svazu lidových sil (USFP, *Union socialiste des forces populaires*). Ze zločinu byla obviněna Asociace. Abdelkarim Moti utekl do Saúdské Arábie, kde se měl účastnit obsazení velké mešity v Mekce roku 1979 (Joffé 2007: 67). Odsouzen byl v nepřítomnosti. Vlivem popsanych událostí se Benkiran a al-Otmáni rozhodli Islámskou mládežnickou asociací opustit, a to roku 1982.

⁷ Salafíja je forma fundamentalistického islámu, která se navrácí k předkům (*salaf*) jako vzoru příkladného islámského chování.

A. Benkiran společně s dalšími v následujícím roce založili Organizaci islámské komunity (*Džamíja al-džamá'a al-islamíja*), prostřednictvím které se snažili opustit praktiky předchozí skupiny a stát se legálním aktérem společenského prostoru, získat oficiální státní uznání (Howe 2005: 128, Pruzan-Jørgensen 2010: 11). Podle členů nastal čas a příležitost k „reformě zevnitř“ a vytvoření islámského státu (Zeghal 2005: 202). Členové se angažovali ve společnosti, vydávali listy s názvem Reforma (*al-isláh*), s cílem informovat marocké spoluobčany, nábožensky je vzdělávat, klást důraz na správné chování a náboženské praktiky (Belal 2012: 212). Organizace se snažila dokázat své naprosté odloučení od násilných aktivit, naléhala na náboženské působení mezi obyvateli, její členové o činnosti informovali vrcholné představitele státu, s některými měli možnost se setkat osobně, dokázat svou loajalitu a nevměšování se do té části náboženského prostoru, kterou *machzen* ovládal. Přes veškeré vynaložené úsilí král Hasan II. odmítl Organizaci islámské komunity právně uznat. Abdelila Benkiran a jeho spolupracovníci se rozhodli k dalšímu kroku, kterým byla změna názvu.

Po necelých deseti letech roku 1992 vznikla skupina Reforma a obnova (*al-Islah wa taždíd*). Nejednalo se o politickou stranu, tou měla být Strana národní obnovy (*Hizb al-taždíd al-watani*), která, ačkoliv se zřekla své duchovní stránky, nebyla režimem přijata (Zeghal 2005: 210). Zde se ukazuje podoba marockého systému a role *machzenu*. A. Benkiran postupoval směrem k režimu, ale jeho přání a snahy nebylo možné naplnit, dokud neměl napojení na mocenskou strukturu. Po odvolání se na dlouholetého přítele monarchie, doktora Abdelkarima Chatiba, došlo ke spojení A. Benkirana a jeho společníků s Lidovým demokratickým a ústavním hnutím (*Mouvement populaire démocratique et constitutionnel*, MPDC). Rok 1996 tak byl pro oba muže úspěšným, jelikož toto opatření bylo vzájemně výhodné. Jejich spojení bylo racionálním a pragmatickým krokem pro obě strany, jelikož skupina okolo A. Benkirana poskytla potřebné zázemí, zatímco A. Chatib zajistil vstřícný postoj státu díky svým dlouholetým a úzkým vazbám na *machzen*, ovšem pod podmínkou předsednictví A. Chatiba, který tak po delší odluce znovu

získal možnost zapojit se do politického dění v zemi, a stejně tak i A. Benkiran, jemuž byla politická stránka doposud upírána (Tamtéž: 211). Konečný výsledek, kterým je soudobá Strana spravedlnosti a rozvoje (*Parti de la justice et du développement*, PJD), vznikl roku 1998. Nefunguje však zcela samostatně, nýbrž se svou „sesterskou“ organizací, kterou je Hnutí jednoty a reformy (*Harakat al-tawhíd wal islâh*, MUR).

MUR podobně jako PJD vznikla propojením několika dalších náboženských aktérů občanské společnosti. Ze tří hnutí,⁸ existujících již nějakou dobu, vzešla Liga islámské budoucnosti (*Râbitat al-mustaqbal al-islami*), ta se propojila s hnutím Reformy a obnovy. Výsledkem bylo MUR. Toto uskupení dohromady s PJD utváří nedílný celek, který navenek dává zdání oddělitelnosti. Aby mohla PJD fungovat uvnitř politického systému, musela se do určité míry vzdát veřejného označování jako islamistické strany, respektive upozadit svou náboženskou roli ve společnosti. Tu na sebe vzalo MUR, které prvotně není politickým aktérem. Mezi PJD a MUR tak dochází k rozdělení funkcí, kdy PJD je politickým uskupením a MUR náboženským (Belal 2012: 257). Jde však o zjednodušené schéma, jelikož není možné stanovit jasné hranice mezi hnutím a stranou a striktně vymezit jejich pole působení. Většina členů PJD pochází z MUR, které působí jako jakási vzdělávací instituce pro budoucí politiky. Tím je zajištěn jejich „požadovaný“ etický, duchovní charakter, čímž politická strana získává morální kredit, důvěryhodnost a s tím spojenou podporu občanů (Tamtéž: 240, 244). Společně utváří úspěšný celek odrážející pragmatismus osob usilujících o politickou participaci a současně charakter státní politiky, která prosazuje své požadavky.

To se režimu daří od vstupu PJD na politickou scénu. Ještě jako členové MUR se jednotlivci účastnili lokálních voleb roku 1997 za nezávislé kandidáty, protože A. Chatíb odmítl s MPDC kandidovat (Zeghal 2012: 217). V parlamentních volbách téhož roku už PJD získala devět poslaneckých křesel. Před těmi následujícími udělal král Mohamed VI. vstřícný krok vůči nováčkovi politického prostoru. Během Ramadánu roku 1999 byl šéf MUR pozván

⁸ *Ksar Kébir, Ašúruk, Adda'wa.*

k pronesení náboženské lekce v televizním vysílání před celým národem, symbolický krok, který vedl k pozvednutí důvěry PJD v sebe sama a zapojení se do své opoziční role (Tamtéž: 220). Vše bylo kompenzováno, když došlo na dělení křesel do Sněmovny reprezentantů. Nejenže strana nepostavila své kandidáty ve všech volebních obvodech, ale musela přijmout 42 poslaneckých míst namísto o 15 více, kterých se při jednání s monarchií vzdal předseda strany A. Chatíb (Tamtéž: 222). Po pěti letech v opozici se nekonal předpovídaný úspěch strany.

Rok 2007 znamenal posunutí se o jednu příčku blíž k vítězství (ze třetího na druhé místo). Rozdíl v celkovém počtu získaných reprezentantů byl minimální: pouze o pět vyšší (celkem 47). Takový výsledek, navíc v situaci, kdy PJD postavila své kandidáty ve všech okrscích, nenaplnil očekávání strany ani veřejnosti. Příčiny je třeba hledat na několika místech. Proporční volební systém byl užíván poprvé a pro občany, z nichž řada je negramotných, byl nesrozumitelný, navíc došlo i k obměně volebních obvodů (Tozy 2008: 40). Strana také neměla dostatek charizmatických a silných osobností, které by byly adekvátními soupeři zavedených politiků ostatních stran, což souvisí i s charakterem strany, který je stále více technokratický a politický než primárně náboženský jako kdysi (Tamtéž: 41-42). Volby víceméně odpovídaly západním demokratickým standardům, včetně transparentnosti. Vládu však sestavili obvyklí aktéři v čele s tradiční stranou Nezávislost, která utvořila koalici s menšími partnery. Zásah krále Mohameda VI. zajistil nestrannou osobu v čele nového kabinetu a na klíčové posty dosadil své spojence. Tento postup vyvážil výsledek voleb a PJD zůstala role opozice. Naopak nová situace přinesla islamistické formaci vládní křesla.

Rok 2012 v Maroku postupoval podle klasického „scénáře“ ústupků pod dohledem *machzenu* a jen do přípustné míry. Atmosféra a aktivizace lidí, kterou s sebou přineslo Arabské jaro, zapůsobily i na marocké voliče, kteří se v předčasných volbách v listopadu 2011 mohli vyjádřit, koho si zvolí za zástupce do posíleného legislativního orgánu (Tourabi 2012: 4-5). Z obavy vítězství islamistů vznikla Aliance pro demokracii (*l'Alliance pour*

la démocratie) označována i jako G8,⁹ kterou tvořily ideologicky rozličné strany, které pojila loajalita k režimu, záměr diskreditovat PJD a zabránit jí získat první místo (Tamtéž: 3-4). To se nakonec nepodařilo. Celkem 27,8 % odevzdaných hlasů (107 poslaneckých křesel) zajistilo PJD vítězství, post premiéra a možnost sestavit vládu. Koalice je tvořena PJD, jí ideologicky nejbližší stranou Nezávislost, PPS (Strana pokroku a socialismu, *Parti du progrès et du socialisme*) a MP (Lidové hnutí, *Mouvement populaire*). Podle pravidel nové ústavy (přijaté v červencovém referendu téhož roku) se předsedou vlády stal vůdce islamistů – Abdelila Benkiran. Nebylo by to ale Maroko, kdyby všichni ministři byli pouze uvedeni do funkce monarchou na základě premiérova návrhu (obdobný postup jako v České republice). Nadále tedy funguje paralelní vláda Mohameda VI. a klíčová ministerstva vnitra, zahraničí, náboženských záležitostí nebo zemědělství zastávají jemu blízké osoby (Tamtéž: 6). Před PJD stojí nelehký úkol naplnění své role, včetně ambiciózního politického programu. Její budoucnost se bude odvíjet od schopnosti naplnit očekávání občanů a současně neohrozit pozici hlavy státu.

3.2 OD KÁZÁNÍ K PRAGMATISMU: IDEOVÉ ZÁKLADY STRANY SPRAVEDLNOSTI A ROZVOJE

Techniky praktikované Islámskou mládežnickou organizací a její organizace byly důvodem, proč se část jejích členů odloučila a rozhodla vytvořit vlastní uskupení. Převládla snaha naprosto se distancovat od postojů vedení reprezentovaných Abdelkarímem Motim. Nově vzniklá organizace proto zastávala roli náboženskou a společenskou. Na rozdíl od radikální asociace moderní PJD odvozuje své myšlenky a postupy od umírněné a uznání

⁹ Tvořilo ji celkem osm stran: Národní shromáždění nezávislých (*Rassemblement national des indépendants*, RNI), Lidové hnutí (*Mouvement populaire*, MP), Konstituční unie (*Union constitutionnelle*, UC), Strana autenticity a modernity (*Parti authenticité et modernité*, PAM), Strana pracujících (*Parti travailliste*, PT), Socialistická strana (*Parti socialiste*, PS), Strana zelené levice (*Parti de la gauche verte*, PGV), Strana obnovy a ctnosti (*Parti de la renaissance et de la vertu*, PRV).

hledající Organizace islámské komunity. Ideové základy PJD proto budou zkoumány počínaje tímto aktérem společenského prostoru Maroka.

Její primární roli představovaly náboženské aktivity v marocké společnosti. Byla hlavně islámskou organizací, která působila zdola. Soustředila se na jednotlivce s cílem zapůsobit na jejich náboženské představy a společenské chování. Prováděla kázání (*da'wa*). Důvodem pro tento postoj byl soudobý obraz Maroka: individualizace islámu, který nebyl chápán univerzálně, včetně svého působení v ekonomické, společenské a politické rovině; nedostatečné náboženské vzdělávání; nedostatečné následování islámského práva, apod. (Belal 2012: 212). Vlivem domácí a mezinárodní situace, kdy roli hrály protesty na univerzitách i vítězství islamistů v Alžírsku, musela Organizace islámské komunity přikročit k ústupkům, aby tak mohla žádat o oficiální uznání. Na setkání s králem Hasanem II. se uvolili ke spolupráci s loajálními *ulamá*, samotný marocký stát označili jako islámský *chalífát* a uznali dědičné právo jeho vládců (Zeghal 2005: 206-207). *Machzen* se postavil proti prosazování náboženské vize organizace na veřejnosti, které probíhalo prostřednictvím jejich novin, přesto však vedení trvalo na ústřední roli kázání, jako povinnosti a nutnosti k přiblížení občanů Bohu a jejich islámskému obrození (Belal 2012: 214-215). Kázání bylo chápáno jako nejvyšší forma náboženského úsilí (*džihádu*), základem učení byla umírněnost, rovnováha, etika založená na vzoru proroka Mohameda, jehož činy a Korán představují prvotní zdroje, a odmítání násilí (Tamtéž: 216-219). Obdobný postoj byl zastáván v době, kdy hnutí existovalo pod názvem Reforma a obnova.

Nadále pokračovalo úsilí kázání pro dobro muslimské komunity, monarchické zřízení je chápáno jako: „...*garant stability země, neboť je nositelem historické a náboženské legitimacy, ...ochraňuje odkaz islámu*“ (Tamtéž: 220).¹⁰ Současně se hnutí „vzdalo“ jednoho z tradičních požadavků islamistů: historické podoby *chalífátu*. Podle vedení je neuskutečnitelnou představou, a je proto třeba se soustředit na současné problémy a okolnosti

10 „*la référence islamique*“ (odkaz islámu)

(Tamtéž). Podoba státu, kterou PJD upřednostňuje, odráží islámské tradice, ale současně reaguje na moderní dobu. Jedná se o demokratické zřízení, nikoliv podle západního vzoru, ale v souladu s islámským principem konzultace (*šúra*), s důrazem na islámské vzdělání občanů, ústavu zajišťující lidská práva včetně svobody slova apod. (Cohen, Jaidi 2006: 103). Islámem inspirovaný stát má vycházet z jeho právního základu, a proto není překvapením, že se PJD staví za aplikování *šarí'i* (Howe 2005: 134). Nejde o její absolutní podobu, včetně aplikování trestů (*hudúd*) (Zeghal 2005: 235). Současně je nutné zmínit, že podle sledované islamistické strany Maroko islámským státem už je (Boubekour, Amghar 2006: 9, 13). Třebaže tato stanoviska nadále trvají, situace se se vznikem hnutí Jednoty a reformy (MUR), Strany spravedlnosti a rozvoje (PJD) a jejím vkročením do politiky dále posunuje.

Hnutí i strana existují na sobě nezávisle, ale fungují společně. Nastala mezi nimi forma „*dělby práce*“: PJD zastává politickou roli a MUR společenskou zpodobněnou kázáním (Ait Ouarabi 2007: 3). Tato součinnost, vzájemné oddělení a závislost vytváří jakousi symbiózu, jež dává oběma možnost existovat a naplňovat svou úlohu. Malika Zehral stav popisuje následovně: „*MUR je základním stavebním kamenem, který podporuje integraci islamistů do politiky. Je základnou k získávání nových členů strany, zatímco od ní zůstává oddělená*“ (Zeghal 2005: 214). Toto reciproční působení se projevuje na obou organizacích. PJD není čistě politickou stranou bez náznaku náboženského působení. A stejně tak se MUR neomezuje pouze na duchovno. Odlišnost obou je reprezentována i samotnými vrcholnými představiteli.

Hlavním ideologem MUR byl Ahmed Rajsúni. Držitel diplomu z islámského práva z univerzity *al-Qarawijín* ve Fezu. Jeho hlavní myšlenky jsou shrnuty v chartě hnutí (*Mithaq*). Rajsúni zastává učení soustředící se na záměry a cíle k dosažení dobra pro jednotlivce i společnost; demokratické zřízení (podle principu konzultace), které respektuje svobodu vyznání, vládu práva a občanské svobody, je prostředkem, jak naplnit a uvést v zemi islámské právo a předejít tak úpadku společnosti, který v Maroku nastal s příchodem

kolonizátorů (Zeghal 2005: 227-230, 232). Samotný název hnutí má hluboký náboženský význam: *tawhíd*, jednota, je odvoláním na jednotu, nedělitelnost Boha a občanů Maroka a *isláh*, reforma, která má být v zemi nastolena s pomocí posvátné knihy islámu a příkladů proroka Mohameda (Tamtéž: 212, 229). Hnutí disponuje pravidly, která instruují jednotlivé členy, jak se mají chovat. Lidé jsou vzděláváni ke správnému chování, které odráží učení islámu: pravidelná modlitba v kolektivu organizace, čtení, učení se Koránu nazpaměť, včetně vzájemného zkoušení se z jeho znalosti, následování vzoru Proroka, dodržování půstu několik dnů během každého měsíce, ale i sportování a sledování událostí v zemi i ve světě, to vše pod pohružkou vyloučení z hnutí v případě neslušného chování nebo nedodržování pravidel (Belal 2012: 240-242, 244). Nejedná se o naprostý základ každého muslima, jakési minimum. Je to komplexnější soubor činností, který má zajistit pevnou morálku jednotlivců. Díky tomu členové MUR, kteří se velmi často stávají reprezentanty PJD, fungují jako jakýsi etický garant, záruka ctnostného chování, náboženský dohled budoucích i již pracujících politiků (Tamtéž: 239-240). Podle zákona se vstupem do Parlamentu, respektive politické strany (v tomto případě PJD) nemůžou jednotlivci nadále působit v roli kazatele veřejného prostoru (Tamtéž: 225).

Přesto se ze své pozice snaží působit na marockou společnost, jednak jako morálně příkladné osoby, ale zejména prostřednictvím státních a legálních struktur. Zatímco MUR se angažuje, mimo jiné, v mešitách a zastává funkci islamizace zdola, PJD představuje opak. „*Islamizace s využitím strategie vstoupení*“ (Zeghal 2005: 224).¹¹ Islamizace shora, s možnostmi, které nabízí parlamentní zřízení (i když s omezeními v rámci sledovaného státu) k posílení role islámu ve společnosti. Marocká ústava nedovoluje, aby jakákoliv politická strana byla náboženskou, proto se PJD odvolává na spojení „odkaz islámu“ (*référéntiel islamique*), který používá ve svém politickém diskurzu. Podle J. Belala se strana „*sekularizuje*“, „*neuplatňuje náboženskou moc a členové nejsou nábožensky vzděláváni*“ (Belal 2012: 259). To stranu omezuje

11 Původní znění: „...*l'islamisation en utilisant la stratégie de l'entrisme.*“

na politické, nenáboženské vyjádření, a tak ji neodlišuje od ostatních politických stran, ztrácí svůj islámský charakter a zůstává jí pouze morální naléhání (Tamtéž: 259, 261) podobné sociálně konzervativním stranám včetně křesťanských demokratů. Tento svůj postoj autor dokazuje na volebních programech PJD z hlediska minimálního prostoru, který je věnován náboženským tématům. O trendu sekularizace se zmiňuje i M. Zehral, která ve své knize nedošla k totožnému závěru. Islamistická podoba strany se projevuje v jejím prosazování etiky: „*Toto umravňování je tahounem PJD. Je jí důkazem základní islamistické ideologie*“ (Zeghal 2005: 235). Dokladem toho budiž vyjádření samotných členů nebo politických programů PJD.

Tyto dokumenty ani slova zástupců PJD nejsou bez náboženského obsahu. Ona moralizující tendence, snaha o posílení islámských hodnot a praktik u Maročanů je rozpoznatelná. Islám je rámec pro organizování, fungování a působení na lidi. Náboženství poskytuje PJD jazyková vyjádření, kterým obyvatelstvo rozumí, dokáže se s nimi ztotožnit (Gaouane, Elie). Islamismus PJD využívá toho, co je většině v zemi vlastní, používá přirozené symboly, nikoliv pojmy cizí ideologie, která byla do země importována. Lahsen Daúdi, člen strany, uchopuje islám jako „*program pro společnost*“ a za hlavní úlohu strany prosazuje umírněnou politiku, „hráz“ proti extremismu a potlačení korupce (Tamtéž). Kromě těchto témat se politický program před volbami roku 2007 vyjadřuje o potřebě realistické politiky, která bude schopná zajistit rozvoj státu, důstojný život jeho obyvatelům, důraz dává na ekonomická a sociální témata. Z náboženského pohledu se vyjadřuje k jednomu z pilířů muslimské víry – dávání almužny (*zakát*), jež by mohl být využíván ke vzniku nových pracovních míst a mikro-úvěrů, anebo banky, které respektují muslimská pravidla, k podpoře bydlení a konečně respektování muslimské kultury v případě hudebních festivalů a filmové produkce (Aboussi 2007: 1-2). Před posledními volbami opět dominovala témata ekonomická a sociální. Hlavními stanovenými cíli byly rovnost, důstojnost, rozvoj a spravedlnost, se zaměřením na lidi, kterým má v těchto zájmech stát sloužit (Parti de la justice et du développement 2011). Témata boje proti korupci,

za transparentci, omezování konzumace a prodeje alkoholu v zemi na místech určených pro turisty ad. se pravidelně opakují. Jsou také ukázkou pragmatismu PJD, která se nestaví proti přílivu turistů a jejich peněžních prostředků do země. Upřednostňuje však decentní způsoby a respekt vůči tradicím společnosti. V textu se také objevují odkazy na verše (*súry*) Koránu. Aktivismus Strany spravedlnosti a rozvoje „*trvá na principu islamizace společnosti institucionální a legislativní cestou. Islám, který chce reprezentovat, má být autentický návratem ke Koránu, prorocké tradici, a současně odpovídající na národní realitu*“ (Zeghal 2005: 216). Celkově je náboženská koncepce PJD v souladu s postoji Ministerstva náboženských záležitostí (Tamtéž). Třebaže doposud působila v opozici a nebála se kritizovat kroky dosavadních vlád, je PJD dlouhodobě prorežimní stranou.

Že na tom závisí její začlenění do politického systému, potvrdil i rok 2011. Bouřlivé události, které zasáhly Maroko a vyvolaly změnu „dirigovanou“ hlavou státu, vyústily ve vznik nového ústavního textu. PJD se jej v zájmu svého přežití rozhodla podpořit (Ottaway 2011). I když reformovaná ústava ponechává značnou moc v rukou monarchie, základní principy, ke kterým se hlásí, odráží představu státu podle PJD: konstituční monarchie, demokracie, parlamentarismus, participace, pluralismus, rozdělení mocí, „správné vládnutí“, solidarita, bezpečnost, odpovědnost, rovnost příležitostí,... (*Projet de la constitution: 1765-1766*). V těchto bodech se stanoviska státu a islamistické strany naprosto shodují.

V jejich prospěch a naplňování by měla pracovat současná vláda v čele s PJD a jejím předsedou a premiérem Abdelilou Benkiranem, aby tak dostála nadějím a očekávání voličů, ale také svým morálním zásadám a nezpronevěřila se vlastním ideovým základům.

3.3 SEKULÁRNÍ, ISLAMISTICKÁ NEBO POST-ISLAMISTICKÁ STRANA SPRAVEDLNOSTI A ROZVOJE?

Různí autoři pojmenovávají PJD různě: pro Mohameda Darifa je „*stranou s liberální islamistickou ideologií*“, (Mrabi 2011), Baudouin Dupret ji označuje jako „*islamo-konzervativní*“ (Guguen 2012), konzervativní část přebírají i Omar Alawi a Rita Chalíd, ke které přidávají radikalismus (Alaoui, Khalid 2012: 5). Posledně zmínění autoři jsou přesvědčeni, že PJD představuje pro marocký stát hrozbu, jelikož vychází z násilného uskupení, její postoje jsou extrémní (ve smyslu okrajové) a populistické, vedení užívá autoritářských metod, odmítá laicizaci a dokonce ji označují jako „*stranu Boží*“, což jí zajišťuje volební úspěch, protože by to byl hřích nedat jí hlas (Tamtéž: 5-13). To je v kontrastu jednak s prohlášeními samotných zástupců PJD, ale i se stanovisky odborníků na tematiku. Sledovaná strana je představitelem umírněného islamismu, který má pro spoluúčast v politice státu řízeném krále poměrně malý prostor naplňovat své představy, a tak pro něj nepředstavuje žádné riziko.

Skutečností je, že jako aktér integrovaný v politickém systému království nemá možnost se uchýlit k násilným technikám. Pragmatismus je zcela evidentní v jejím politickém chování. Je profesionální politickou stranou (Boubekeur, Amghar 2006: 10). Nikdy nebyla radikální, namísto kázání (*da 'wa*) dala přednost politice, což ale nutně neznamená odluku od islámu. Pouze jiný způsob práce: islamizace společnosti shora než důraz na jednotlivce prostřednictvím kázání. Nadále chápe islám jako zdroj hodnot a způsob řešení problémů v Maroku. Navrací se do minulosti, ale rovněž chce odpovídat na každodenní realitu marocké společnosti. Utopický projekt není prospěšný. Přesto PJD hledá odpovědi v politické aréně prostřednictvím islámu.

Bylo by zavádějící zobrazovat PJD jako „*loutku*“ režimu. Akceptování pravidel fungování politického systému Marockého království je podmínkou pro to, aby PJD mohla být jeho součástí. Je jím omezována, dělá ústupky, ale nadále zůstává autonomním aktérem, který má svůj ideový základ v islámu,

jeho symbolice a kultuře. Její vstup do Parlamentu byl důležitým mezníkem, který v tomto tělese podnítl politickou i společenskou debatu (Zeghal 2005: 219). Po dlouhých letech se sem dostalo uskupení, které nebylo primárně vytvořeno osobami blízkými vládnoucí elitě. Dosavadní opoziční řady se rozšířily o dalšího aktéra, který přináší dříve nezastoupený pohled. Působí ale v prostoru kontrolovaném monarchií a ta dosáhla svého.

4. Hnutí Spravedlnost a dobročinnost

Následující strany zodpoví klíčové otázky týkající se právě sledovaného hnutí: Kdo je Abdusalám Jásín a jaké je jeho pojetí islamismu? Kterých cílů chce dosáhnout a jaké techniky upřednostňuje? Jakou roli zde hraje mystická zkušenost a vizionářské sny? Jaký je jeho vztah k marockému politickému systému? Je hrozbou nebo přínosem pro Maroko a globální muslimskou komunitu? Jak vzniklo a vyvíjí se hnutí Spravedlnost a dobročinnost? Jak se projevuje Jásínova dcera Nádía? A jaké to může mít dopady na budoucnost celé organizace?

4.1 MYSTICKÝ A POLITICKÝ VŮDCE ABDUSALÁM JÁSÍN

Abdusalám Jásín zaujímá v organizaci Spravedlnost a dobročinnost naprosto výsadní pozici. Je jejím absolutním vůdcem duchovním i politickým. Je vzorem, který je všemi svými stoupenci zbožňován, uctíván a napodobován. Lidé s ním jednají s úctou, jakou chovají ke králi své země nebo samotnému proroku Mohamedovi. Toto jeho postavení vychází z mystické zkušenosti, kterou prožil, a politického aktivismu, který přežil. Zastává roli učitele, který vede své žáky na cestě k Bohu, dokonalosti náboženského prožívání. Z tohoto důvodu je třeba nejdříve sledovat jeho život. Hnutí Spravedlnost a dobročinnost se rovná Abdusalám Jásín.

Islamismus Abdusaláma Jásína a jeho hnutí jsou výsledkem průběhu jeho života, prostředí, ve kterém vyrůstal a vzdělával se, taktéž i specifické podoby politického systému království. Zastává ojedinělý přístup, který kombinuje prvky tradičního islamismu s důrazem na islámské právo a mystický islám současně. Od toho odvíjí politický apel a dosažení individuálních, společenských i politických cílů.

A. Jásín se označuje za člena *Idríské* dynastie, rodiny Ait Bihi, která je rodovou linií Mulaje Idríse I., vnuka proroka Mohameda. Tato skutečnost je jednou z klíčových, která umožnila Jásínovi nastoupit na „scénu“ náboženského vůdce a politického vyzývatele marocké monarchie. Rodová linie má podobnou roli jako u královské dynastie, tedy povyšuje A. Jásína na úroveň panovníka, včetně morálního kreditu (Zeghal: 11-12, Zeghal 2005: 120-121). Toho využívá k adresování svých výtek vůči způsobu vládnutí králů Hasana II. i Mohameda VI. v čele vlastního státu. Ale i další zkušenosti, kterých nabyl během svého studijního a profesního života, mu poskytují tento prostor.

Abdusalám Jásín se jako mladý dostal do kontaktu s prostředím města i venkova. V Marrakéši studoval arabštinu a islámská studia na Institutu Ibn Jusuf, kde se naučil zpaměti celý Korán (*Short Biography of Imam Abdessalam Yassine*, yassine.net). V současnosti již nefungující vzdělávací instituce, která je využívána jako kulturní památka, byla uznávaným islámským centrem a působištěm významných náboženských učenců. Ve studiích následně pokračoval v Casablance, kde získal diplom a pravomoc vyučovat arabštinu na školách. Na základě svého vzdělání nastoupil odpovídající profesní kariéru.

Nejdříve začínal jako učitel na základních školách. Vypracoval se na vyšší stupně výuky arabského jazyka. Po dalších školeních a složení zkoušky se stal školním inspektorem. Získal pozici úředníka státní správy. Abdusalám Jásín této doby byl ambiciózním mladým mužem, známým svým západním stylem oblékání, péčí o zevnějšek, se zálibou v klasické hudbě (Boukhari 2005). Jeho kariéra byla úspěšná s poměrně rychlým profesním postupem. Schopnosti a znalosti mu zajistily možnost účastnit se vzdělávacích seminářů v různých částech světa. Na služební a vzdělávací 45 denní pobyty byl ministerstvem školství vyslán do Sèvres ve Francii a poté i Spojených států amerických (*Short Biography of Imam Abdessalam Yassine*, yassine.net). Další cesty obdobného charakteru podniknul do Alžírsko, Tuniska a Libanonu. Jeho práce pro ministerstvo, která mimo zmíněné čítala řízení školících institucí i tvorbu učebnic, postupně začala odhalovat svou negativní stránku: existence

korupce, protekce apod. (Yassineconferences.net). Jeho život ubíral na dynamice a dostavily se problémy.

Tehdy A. Jásín zažil zlomový bod, který znamenal odloučení od dosavadního průběhu a nastoupení nové cesty. Je to ona, která dala „vzniknout“ Abdusalámu Jásínovi, náboženskému a společenskému aktivistovi vyznávajícímu mysticismus a příkladnost proroka Mohameda. Různé prameny určují různé příčiny, které k této zásadní změně mohly vést. Podle oficiálního životopisu byl vyhozen z práce na ministerstvu, protože „kritizoval korupci nadřízeného“ (*Short Biography of Imam Abdessalam Yassine*, yassine.net). Morální znechucení i další důvody: „krize středního věku“, zhoršení zdravotního stavu a rodinné problémy, které vyústily v rozvod, obrátily život Abdusaláma Jásína opačným směrem. V době osobní, identitární a duchovní krize hledal smysl života a pravdu náboženství. Takto se dostal do súfijského bratrstva s názvem *Butšišija*.

Toto bratrstvo funguje podle mystických tradic, kde učitel (*šejch*), v tomto případě jím byl al-Hadž al-Abás ben al-Muchtár al-Qadíri, je duchovním vůdcem lidem, kteří hledají náboženskou cestu. A. Jásín se stal jeho žákem a naučil se zde základním praktikám, které slouží k procítění vztahu s Bohem a nalezení jeho blízkosti. Zkušenosti duchovní i praktické se staly důležitými prvky jeho vlastního učení. To začalo vznikat s odchodem z bratrstva. Po smrti *šejcha* Abáse přebíral vedoucí úlohu jeho syn Hamza. Tenkrát již zkušený mystik A. Jásín cítil, že v *Butšišije* dochází k posunu k materialismu a opouštění sunnitských základů (Tamtéž). Rozhodl se pro vlastní cestu. Henri Lauzière ji nazývá jako třetí cesta, protože neodpovídá ani typickému súfismu ani klasickému sáláfijskému islamismu, propojuje duchovno s islámským právem tak, jak doposud nikdo (Lauzière 2005: 251). „Prvním krokem“, který A. Jásín udělal tímto směrem, byl jeho dopis, který zaslal králi Hasanu II. roku 1974.

V arabsky psaném textu s názvem *Islám nebo potopa (al-islám aw at-túfán, Islam ou le déluge)* o délce více než 100 stran (počet stran odpovídá počtu kapitol v Koránu) se Abdusalám Jásín obrátil v pozici súfijského *šejcha*

na krále. Vyzval jej, aby se navrátil k islámu a podle jeho pravidel uzpůsobil své chování a politiku, aby vrátil lidem bohatství, ke kterému přišel, a napravil tak sociální nerovnosti ve společnosti. „*Jásín popsál krále jako padlého světce, zatímco sám sebe postavil do role svatého, zachránce a toho, kdo zakročí*“ (Zeghal: 13). Nabízí sám sebe, svoje schopnosti duchovního vůdce, aby pomohl panovníkovi a celé zemi se dostat ze špatného stavu. *Šejch* používá protichůdné přívlastky k označení krále (silný, mocný ale současně slabý, atd.), aby ukázal jeho moc, ale zároveň měl možnost se k němu přiblížit a dokázat, že může dojít k jeho nápravě, pokud svolí a stane se žákem súfijského mistra (Tamtéž: 18). „*Plačící král se stává žákem, zženštilou postavou, která může doprovázet Jásína, světce. V tento moment Jásín nabízí králi vedení (suhba), exemplární súfijský princip*“ (Zeghal: 20). Obsahu dopisu odpovídala i jeho forma, jelikož Jásín se obracel osobně a přímo na Hasana II., bez obvyklého snižování a uctívání královské osoby. To vše si dovolil v období represivní politiky státu, a tudíž byl na jeho reakci připraven. Do kufříku si nachystal bílý rubáš pro případ, kdyby měl být umlčen (Barrada 2007). Trestu smrti byl ušetřen.

Na základě svého troufalého chování byl *šejch* Jásín odsouzen k pobytu v léčebně pro osoby psychicky narušené. Fakt, že zde strávil tři a půl roku, mu po propuštění nezabránil pokračovat ve své společensky vyzývací činnosti. Nemohl kázat v mešitách, na své cestě po Maroku nezískal valnou podporu pro své postoje, a tak se rozhodl založit vlastní uskupení (*Short Biography of Imam Abdessalam Yassine*, yassine.net). Počátek těchto snah se datuje na počátek 80. let (1981). Během šesti let, kdy roku 1987 nakonec vznikla současná organizace Spravedlnost a dobročinnost (*al-Adl wal-Ihsán, Justice et Bienfaisance*), fungovalo několik skupin, jejichž jména se měnila, ale nikdy neobdržely oficiální uznání státem. Kvůli článku, jehož náplň vystihuje samotný název - „*Slova mají být následována skutky*“, si vysloužil dvouletý pobyt ve vězení. Po návratu do běžného života se postavil do čela nově vzniklé skupiny. Od roku 1989 mu bylo uděleno domácí vězení, které trvalo

až do doby nástupu nového krále Mohameda VI. A to i přes druhý ze svých dopisů s cílem poradit hlavě státu.

Tento text byl o poznání mírnější a postrádal část ze své náboženské symboliky, včetně opuštění súfijského konceptu svátosti (Zeghal: 20-21). Šlo pouze o několik stránek psaných ve francouzštině a je zde pravděpodobnost, že spoluautorkou je Nádía Jásín. Nabádal v něm Mohameda VI., aby se distancoval od politiky prováděné jeho otcem, aby reagoval na tíživou situaci země a zasloužil si označení „král chudých“ (Maddy-Weitzman 2003). Opět jej vyzval k navrácení majetku lidu, následování příkladu sultána Umara ibn Abdelazize, jako to udělal v případě předchozího krále. Vložil do Mohameda VI. naději: „*Ušetři svého ubohého otce trápení! Navrať lidu majetek, který jim právoplatně náleží! Osvobod' se! Obávej se Krále králů!*“ (Yassine 2000: 13). Liberální král reagoval shovívavě, propuštěním Jásína z domácího vězení, ale tím Mohamed VI. dosáhl kýženého. Existence hnutí a řada stoupenců by v případě dalšího uvěznění mohly udělat z *šejcha* mučednickou postavu. Takovým důsledkům se režim vyvaroval. Rozvoji skupiny ale nezabránil.

Po svém „osvobození“ se Abdusalám Jásín vydal na cesty po celém Maroku, aby se mohl setkat se členy lokálních skupin, které jsou součástí celku Spravedlnost a dobročinnost, s jeho sympatizanty a podporu mu vyjádřily domácí i zahraniční osobnosti (*Short Biography of Imam Abdessalam Yassine*, yassine.net). Náklonnost si A. Jásín získal i díky svým vizím budoucnosti. Na rok 2006 na základě svého snu předpověděl události, které měly vést k zásadním změnám ve státě a způsobu jeho správy v podobě nenásilné revoluce (*qawma*). Když daný rok přešel a předvídané události nenastaly, objevilo se několik dalších možných termínů, které rovněž nebyly naplněny. Organizaci to nijak neoslabilo.

Počet jejích členů nelze přesně dohledat, ale odhaduje se od 30 000 do 100 000 se stejně početným zástupem podporovatelů. Postupně se rozvíjí aktivity, které sjednocují a vzdělávají členy organizace v *šejchově* učení. On nebo jeho dcera se účastní zahraničních seminářů a konferencí. Hnutí

se aktivně vyjadřuje k ochraně lidských a ženských práv v zemi, včetně reformy rodinného práva (*moudawana*), jež vešlo v platnost roku 2003. Podporuje své členy, kteří byli uvězněni nebo jinak potlačeni ze strany státu. K nedávné ústavní revizi se Jásínovo uskupení postavilo zamítavě. Podle něj vznikly nové slabé instituce, které nezabrání setrvání dosavadního způsobu vládnutí (Sadiki 2011). Z těchto důvodů se rozhodlo bojkotovat referendum i listopadové volby.

Spravedlnost a dobročinnost nikdy nebyla státem povolena, i když je tolerována. Veškeré aktivity A. Jásína jsou dlouhodobě pod důsledným dohledem státního aparátu, který sleduje oblast, kde Jásínova rodina žije a kde působí hnutí.

4.2 UČENÍ A ORGANIZACE HNUTÍ

Ideový základ, který Spravedlnost a dobročinnost následuje, reflektuje myšlenky a zkušenosti Abdusaláma Jásína, ke kterým dospěl během svého duchovního života. *Šejch* sám je autorem propojení mysticismu, súfijských praktik, snů, vizí dohromady s politickými výzvami, demonstracemi. Jeho osoba je nejdůležitější součástí celé organizace, její střed, kolem kterého se shromažďují jednotlivci. Už jen z pocitu jeho blízkosti, ale i snahy dosáhnout vrcholného duchovního stádia. V A. Jásínovi splývá náboženský a politický vůdce. Ztělesňuje súfijského učitele, který předává poznání svým žákům a navádí je na cestě k dokonalosti víry. Je vrcholem konceptu následování (*suhba*), který je nejdůležitějším prostředkem k dosažení cíle, nejvyššího vědomí islámu.

Na úrovni duchovního vedení opravňují A. Jásína k jeho pozici tři skutečnosti: jako potomek proroka Mohameda je úzce vázaný na morální hodnoty vycházející z Koránu a sunny; brzké naučení se posvátné knihy z paměti činí náročné nenaplnění jejích příkázání; spirituální krize, která jej přivedla k sufismu a zde získané dovednosti (*The Guide*, yassine.net). To jsou hlavní body, které utvořily schopnosti k vedení ostatních uvnitř hnutí.

Jeho vize je posílit víru lidí tak, aby skrze jednotlivé fáze (*islám, imán*) došli k samotnému vrcholu (*ihsán*), tak sjednotit muslimské společnosti, které dá vzniknout druhému *chalífátu* (*Vision and Mission of the Yassine School, yassine.net*). Toho má být dosaženo skrze Prorockou cestu (*Al-minhadž al-nabawí, La voie prophétique*), která se skládá ze tří částí: vzdělávání, uspořádání, aktivity (Tamtéž). Tento dokument popisuje, jak se členové mají chovat jako jedinci, vůči sobě samým, ostatním v hnutí, společnosti i samotnému vůdci, aby mohli dosáhnout nejvyšší fáze víry. Celá koncepce Jásínova učení se soustředí na jednotlivce, skrze jehož náboženské cítění a příkladné morální vystupování může být obnovena společnost. „*Pokud mluvíme o „Metodě“, uvažujeme, jak umožnit našemu nerozvinutému muslimskému společenství zotavit se a získat zpět svou důstojnost. To může být dosaženo pouze vzděláváním generace věřících, která bude schopna vytvořit významnou muslimskou civilizaci, která brání Boží pravdu a předává nebeskou zprávu lidstvu*“ (*The Method, yassine.net*). Jásínovo učení je jasnou ukázkou způsobu kázání zdola skrze tři fáze vývoje víry jednotlivce:

První je *islám*: „*praktikující muslim, který naplňuje závazky práva, které je předeepsáno všem muslimům*“; následuje *imán*, který je cestou věřícího k naprosté dokonalosti ve všech oblastech života (*ihsán*), kromě náboženské i osobní nebo profesní (*Fundamentals, yassine.net*). Poslední fáze (*ihsán*) je eticky nejvýše, celkový způsob chování, vlastní existence (Lauzière 2005: 246-247). Tuto cestu nikdo nemůže podniknout sám. Potřebuje duchovního vůdce a nápomocná je i komunita věřících, kteří postupují společně. „*Člověk bez komunity, bez rádce a průvodce je ztraceným člověkem, oběť fitny*“ (Belal 2006: 173).¹² Abdusalám Jásín poskytuje jakýsi návod svým stoupencům. Identifikoval celkem 77 kroků, které rozdělil do deseti ctností a seřadil podle významnosti.

Nejdůležitějším je princip následování (*suhba*), který se zakládá na imitování vzorů. Těmi jsou Prorok, čtyři správně vedení *chalífové*

¹² Fitna je stav neshody, vzpoury týkající se náboženské nebo politické záležitosti uvnitř muslimské společnosti.

a samozřejmě samotný učitel, *šejch* daného muslima. Jeho morální postavení, modelové vystupování a vztah s Bohem mu dává schopnosti vést ostatní, vzdělávat je a umožnit jim přiblížit se k Bohu (Tamtéž: 245-246, Belal 2006: 170-172). Jásín je často označován za světce. Je to jednak tím, že se do této pozice staví, ale hlavně přístupem členů organizace Spravedlnost a dobročinnost. Okolnosti, které A. Jásín překonal, naznačují „nadpřirozené“ schopnosti a zázraky, jaké vykonal, čemuž odpovídá obdiv jeho následovníků žádajících ochranu (Belal 2006: 172, Zeghal: 15). Touží se se *šejchem* osobně setkat, dotknout se ho, získat jeho požehnání, vítají jej jako královskou osobu včetně rituálů situací náležících (Bennani 2010). Druhým konceptem je súfijská technika nazývaná *zikr*.

Jedná se o opakování božích jmen nebo jednoduchých vět s hlubokým náboženským významem vícekrát za sebou, několikrát denně, osamoceně nebo ve skupině s ostatními. Učení hnutí upřednostňuje vyznání víry (*šaháda*), které zdůrazňuje jedinečnost a nedělitelnost Boha (*tawhíd*) a současně staví do popředí proroka Mohameda. Věřící takto dosáhne očistění sama sebe, což doplňuje předchozí princip následování a naprostou oddanost a podřízení se Bohu (Belal 2006: 172, *Affluents of Imán*, yassine.net). Podobnou funkci zastává *džihád*, který je vnitřním bojem každého člověka. V učení organizace jím není míněna „svatá válka“, ale nekončící snaha o dosažení dokonalosti. Je řízeným úsilím potlačit vlastní touhy, sebe samého ve prospěch kolektivu (*Methodic Concepts*, yassine.net). Takto vzdělaná a jednající osoba se stává základem pro větší společenský plán, který je cílem A. Jásína a jeho komunity.

Skrze následování, *zikr* a *džihád* se člověk stává lepším, jelikož se chová podle islámského práva. Samotní členové Spravedlnosti a dobročinnosti představují elitu celé muslimské komunity, a tudíž se na nich může stavět dále (*The Guide*, yassine.net). Tito lidé se posléze postaví do čela nenásilné revoluce (*qawma*), která svrhne neprávoplatné vládcy, diktátorské a sekulární režimy dominující muslimskému světu, aby tak nastolili nový společenský řád založený na islámském právu (*šarí'a*) následující princip vzájemné konzultace (*šúra*) a dali vzniknout islámskému státu (*Methodic*

Concepts, yassine.net, Madhi 2006: 7). To je představa Abdusaláma Jásína v níž všechny tyto aspekty hrají svou nezastupitelnou roli a samostatně by nebyly plně funkční. Nutné je poznamenat, že celá skupina se naprosto zřídka užívání jakýchkoliv forem násilí k dosažení svých cílů.

Aby toho byli věřící schopni, musí svůj životní styl přizpůsobit mystickým i politicko-společenským aktivitám v organizaci. Přestože většina členů žije běžným způsobem, studuje, pracuje nebo se stará o domácnost, je jejich každodenní program do značné míry předem naplánován a ovlivněn členstvím v hnutí. Ráno je třeba vstát před svítáním k nepovinné modlitbě, následuje četba Koránu, první z povinných modliteb, nejlépe v mešitě, četba Koránu, pravidelný *zikr* po každé z pěti denních modliteb a dalších třikrát 15 minut v průběhu celého dne, postění se dva dny v týdnu (Barrada 2007). Dochází k pravidelným setkáváním od nejnižší po nejvyšší úroveň uspořádání hnutí Spravedlnost a dobročinnost.

Celá organizační struktura odpovídá charakteru organizace. Podoba pyramidy zajišťuje hierarchii, kde základnu tvoří lokální skupinky, které se postupně slučují do větších celků reprezentovaných v regionu a nakonec na celostátní úrovni. Těmi nejmenšími prvky jsou rodiny (*usra*), které se skládají z malého počtu členů a skutečně fungují na principu klasické rodiny (Tozy 1999: 199-200). Sloučením několika rodin vznikne sekce (*šuba*), ty v hojnějším počtu vytváří Regionální radu a nejvyšší postavení zastává Řídící rada (*Madžlis al-Iršád*) (Tamtéž). Na jednotlivých úrovních dochází k pravidelným schůzkám, které jsou četnější, čím je daná skupinka menší. Rodina se shledává několikrát týdně ke společným modlitbám, čtení Koránu, zkoušení se z jeho znalosti, přerušení půstu, vykládání snů apod., společně chodí navštěvovat hroby svatých, uvězněné členy organizace, ale věnují se i běžným záležitostem každého člověka a snaží se vzájemně si poradit a pomoci (Tamtéž). Na úrovních sekcí a Regionálních rad jsou aktivity organizovány do společných výletů nebo vzdělávacích akcí. Jejich program spojuje různorodé aktivity od duchovních, přes společenské, školící až ke sportovním. V létě jsou pravidelně organizovány jakési 40 denní tábory,

kde se účastníci vzdělávají v Koránu, následování příkladných vzorů i súfijských rituálech (*Short Biography of Abdessalam Yassine*, yassine.net). Velmi oblíbená jsou pravidelná setkání v domě hnutí.

Vždy v neděli se pro veřejnost a zejména stoupence A. Jásína otevrou dveře jednoho ze tří domů patřících organizaci s možností osobně se setkat se *šejchem*. Přestože se nejedná o budovu, kde vůdce žije, je symbolem, prostorem ke zbožňování, stejně jako průběh celého procesu návštěvy: nejdříve je třeba si zarezervovat datum, na tomto základě je každému vystavena konkrétní vstupenka, před vstupem do domu musí být splněn rituál očisty jako v případě mešity, v místnosti jsou muži a ženy odděleni a před příchodem Abdusaláma Jásína se trénují v trpělivosti, čtou Korán nebo provádějí *zikr*, následuje *šejchovo* kázání, poté otázky, prosby jednotlivých členů, sdělování a vykládání snů, vše zakončí společná modlitba (Belal 2006: 168-171). Je zřejmé, že je zde aplikován vztah učitel-žák a celý průběh je založen na pokoře účastníků. Každý budoucí člen před přijetím do hnutí musí přijmout A. Jásína za svého duchovního vůdce, přijmout jeho učení a přísahat poslušnost (Tamtéž: 172). Setkání mají symbolický charakter a propojují dvojí stránku celé organizace. Tu následuje i její vrcholné uspořádání.

Kromě již zmíněné Řídící rady (*Mažlís al-iršád*) jsou hlavními orgány Poradní rada (*Mažlís aš-šúra*), Duchovní rada (*Mažlís ar-rabáni*) a Politický kruh. Jelikož v čele Politického kruhu není *šejch* Abdusalám Jásín, dal vzniknout Duchovní radě, aby si udržel dohled nad svým vlastním uskupením. Politický kruh vytvořila na svém zasedání Poradní rada roku 1998 (*The Political Circle*, yassine.net). Je tělesem zabývajícím se politickými, ekonomickými a společenskými záležitostmi, které propojuje se svými duchovními aktivitami, včetně náboženského kázání (*da'wa*) (Tamtéž). Pro členy nabízí možnosti aktivně se zapojit do činností hnutí, vzájemně se setkávat, poskytuje rámec jednání, školení, připravuje vlastní podobu ústavního textu, který má napravit dosavadní autokratický, aby přiblížil politické zřízení státu zásadám organizace (Tamtéž). Jeho součástí jsou sekce, které se věnují mládeži, odborům a ženským právům, ale i skupiny k provádění

výzkumu a zastupující regiony. Přestože Politický kruh zastává duchovní i politickou funkci, snaží se nevyjadřovat a neupozorňovat na sny a vize.

Ať už je prožil A. Jásín nebo některý z členů, jsou výraznou složkou mobilizace hnutí. Lidé se scházejí, aby si vzájemně vyprávěli sny a vysvětlili jejich význam. Obvykle v nich dominuje duchovní vůdce, který je v pozici zachránce, spasitele, Jásín je stavěn do pozice ideálního vládce a v některých případech je dokonce mocnější než samotný prorok Mohamed (Benanni 2010). Podle odborníků to ukazuje na snahu členů se přiblížit, identifikovat s Jásínem a „*zasloužit si své místo v organizaci*“ (Tamtéž). Přesto je třeba upozornit, že Spravedlnost a dobročinnost je racionálním uskupením včetně svého vůdce.

Volba súfismu ve spojení s politickým aktivismem působí až dojmem vypočítavosti, jelikož dokázala vyplnit mezeru mezi tradicionalistickými islamisty a mystickými bratrstvy (Lauzière 2005: 244). Zvolená metoda islamizace zdola cílí na jedince dokazuje vědomí, že marocký režim není možné reformovat jiným způsobem (Madhi 2006: 11). Spravedlnost a dobročinnost je skupinou, která zcela ve svůj prospěch využívá moderní technologie. Abdusalám Jásín, jeho dcera i hnutí jako celek každý disponují vlastními politickými stránkami. Pokud nejsou blokovány státním aparátem, poskytují informace o aktuálním dění v zemi společně s postoji a vyjádřeními klíčových osob. Organizace dokazuje schopnost přizpůsobit se společnosti, jejím změnám, reagovat na její potřeby. To jí přináší silnou podporu zejména v oblastech, kde zasahuje namísto státu a poskytuje zde nezbytné služby (materiální i vzdělávací) sociálně slabým občanům. Samotný název implikuje tyto aktivity současně s důrazem na příkladné chování.

4.3 NÁDIA JÁSÍN A BUDOUCNOST Hnutí

Nádia Jásín je prvorozeným dítětem Abdusaláma Jásína z jeho prvního manželství, tedy z doby před jeho velkou proměnou. Studovala na školách francouzského vzoru a nemá tedy klasické vzdělání v arabštině, Koránu a islámském právu. Otec je pro ni celoživotním vzorem. Hluboce zasažena byla

umístěním svého otce do léčebny. V té době jí bylo asi 15 let a rozhodla se, že bude stát na jeho straně, i pokud by to mělo být v rozporu se státní politikou a jejím vrcholným představitelem. Tento postoj zachovává až do současnosti.

Známa je především svým tvrzením, že pro Maroko je vhodnějším uspořádáním republika. Přestože jí tento výrok přinesl stíhání kvůli napadení instituce monarchie, nadále trvá na své pravdě. Je připravena hájit svobodu slova a další občanská a lidská práva i přes zábrany režimu. V současnosti působí jako mluvčí Spravedlnosti a dobročinnosti a je předsedkyní ženské sekce Politického kruhu. Své názory prezentuje na vlastních webových stránkách (www.nadiayassine.net), které jsou kromě arabského jazyka k dispozici ve francouzštině a angličtině. Několikrát se účastnila odborných seminářů a konferencí v Evropě nebo USA, kde prezentovala celou organizaci a představovala její postoje a cíle.

Ona sama je žačkou *šejcha* Jásína, ale její diskurz není totožný. Životní zkušenosti ji nepřivedly na cestu islámské mystiky. Uznává roli náboženství a islám chápe jako východisko a základ aktivit ke společenským a politickým změnám v zemi (Yassine 2010). I když uznává principy fungování a způsob organizování hnutí a je vlivnou a respektovanou osobou uvnitř organizace, je nepravděpodobné, že by zastala roli Abdusaláma Jásína jako duchovního vůdce. Její způsob vystupování a vyjadřování je více světský a neklade takový důraz na sufismus. Její pozice tak má význam pro budoucnost organizace.

Pokračování existence hnutí v nynější podobě má malou šanci na úspěch. Uvnitř dochází k soupeření o moc, a to nejen podél hlavních dvou linií: politická, duchovní. Prvním z možných nástupců je přirozeně dcera Nádía, kterou podporuje její manžel a další členové široké rodiny (El Hamraoui 2008). O podíl se ale hlásí i představitelé Politického kruhu Abdelwahad Al Mutawakil a Fatalah Arslan, i vedoucí Poradní rady zastoupené Mohamedem Abaddim a Mohamedem Baršim, přičemž všichni zmínění nejsou proti myšlence vstupu na politickou scénu, ať s pomocí PJD či nikoliv (Tamtéž). To naopak rezolutně zamítá Nádía Jásín, pro ni je současný stát nevěrohodný

a nepřijatelný partner. Je otázkou, zda jí její mediální popularita poskytne dostatečnou sílu, aby udržela hnutí Spravedlnost a dobročinnost jednotné. V konečném důsledku je možné, že se rozpadne na dvě nebo více částí, z nichž některá se bude snažit soupeřit o část politického prostoru v zemi. Abdusalám Jásín a jeho organizace jsou jedinečným představitelem politického islámu, který dokáže spojit islámskou mystiku s islámským právem ve prospěch sebe sama i marocké společnosti.

Tato výjimečnost způsobuje, že hnutí Spravedlnost a dobročinnost zcela nezapadá do definic islamismu. Jásínovo učení splňuje předpoklady k získání označení „islamismus“. Soustředí se na jednotlivce, jeho morálku a snahu napravit stav společnosti, sjednotit ji a vytvořit světový řád založený na islámském právu. Svým stoupencům zavdává příklady správných vládců hodných následování. Je to jeho technika – sufismus, která se vymyká. Většina odborníků na islamismus jej nevnímá jako politický, mystikové jsou *a priori* nepolitici. To ale není případ A. Jásína, který využil mystiku, vztah učitel-žák, k politickému aktivismu. Přímo a otevřeně se obrátil na vrcholné představitele monarchie a nabídnul jim své síly zkušenosti. Chtěl se stát rádcem králů, aby jim skrze své metody pomohl navrátit se ke kořenům islámu a podle nich spravovat marocký stát. H. Lauzière ve své práci vyvrátil, že by A. Jásín byl představitelem post-islamismu, což dokázal na konzistenci teorie a praxe hnutí od počátku aktivismu až do současnosti (Lauzière 2005: 242). Organizace ne zvolila cestu participace v politickém systému, nýbrž jako opoziční uskupení, které využívá nedostatků svého „protivníka“. Díky tomu je ve společnosti potřebným, žádaným a podporovaným subjektem.

5. RADIKÁLNÍ ISLAMISTÉ MAROKA

Tato část se věnuje islamismu, který oproti předchozím nesleduje jedinou skupinu, případně její vznik skrze různorodé předcházející útvary. Radikální islamismus v Maroku je zastoupen aktéry, kteří existují různě dlouhou dobu a na odlišných místech v Maroku, Evropě, případně i v dalších státech světa. Společným rysem jsou radikální postoje, které se vyznačují neodmítavým až souhlasným vztahem k uplatňování násilných postupů pro naplnění svých vizí.

Jak vznikal a rozvíjel se tento neucelený proud? Kdo jsou jeho hlavní představitelé? V čem nalézají svá východiska a učení? Chtějí svrhnout monarchii a nastolit islámský stát? Jakým způsobem se organizují a pracují? Zasahuje proti nim marocký stát? Jak se snaží bránit extremismu v zemi? Došlo v Maroku k teroristickým útokům, a jaké měly dopady na radikální aktéry a náboženský prostor v zemi? Na základě reakce na položené otázky bude prozkoumán fenomén radikálního islamismu v Marockém království.

5.1 VZNIK A VÝVOJ RADIKALISMU V MAROKU

První skupinou, která odpovídá popisu těch, které jsou zde sledovány, je Islámská mládežnická asociace (*Šabíba islamíja*). Roku 1969 ji založil Abdelkarim Moti, který byl ve vedení jejího křídla užívajícího radikálních metod. Na rozdíl od druhé části organizace, která se věnovala kázání islámu a zajišťovala smířlivý vnější obraz asociace, aby tak bylo zajištěno její formální uznání a existence. A. Moti se společně se svými mladými stoupenci vydávali hlavně do univerzitních městeček, kde propagovali své učení, s důrazem na delegitimizaci levice a jejich podporovatelů z hlediska islámu. V období 70. let, kdy silnou levicovou opozici představoval Socialistický svaz lidových sil (USFP), nebyly střety islamistů a levice výjimečnou událostí. Motiho skupina se jich účastnila, včetně páchaní násilností na socialistických představitelích. Rok 1975, kdy několik mladíků radikálního křídla napadlo

a zavraždilo socialistického lídra Omara Benželúna, znamenal postupný rozpad Islámské mládežnické asociace. V Maroku jí byla zakázána činnost a došlo na stíhání zločinců včetně A. Motiho, který utekl do Saúdské Arábie a následně do Evropy, kde se snažil pokračovat ve své činnosti. Větší prostor popisu organizace, včetně její ideové základny, je věnován ve třetí kapitole. Podoba a fungování této organizace se liší od těch, které vznikly v následujících letech, i těch existujících do současnosti. Po popsání událostech nastala odmlka radikálního islamismu až do přelomu 80. a 90. let.

Tehdy se do Maroka navraceli muži, kteří se v Afghánistánu účastnili bojů proti Sovětskému svazu – představiteli neislámské okupující velmoci. Výcvik, zkušenosti, včetně vzdělání k boji proti nevěřícím, společně se společenskou situací ve státě i u jednotlivců zavdaly příčinu ke vzniku skupiny s obdobným zaměřením. Takto vznikla Skupina islámských marockých bojovníků (GICM, *Groupe islamique combattants marocains*). Označována je také jako „Maročtí Afghánci“, bývá spojována s *al-Ká'idou* a její členové byli označeni za účastníky atentátů v Casablance roku 2003 (Zeghal 2005: 273). Kořeny v Afghánistánu, období vzniku a podíl na útocích jsou připisovány dalšímu z radikálních uskupení, kterým je *Salafija džihadíja*. V období 90. let byl v Maroku spáchán atentát na turisty. Na následky srpnového útoku roku 1994 v hotelu v Marrakéši vykonaného sedmi mladými muži marockého a alžírského původu, kteří plánovali své aktivity ve Francii, zemřeli dva turisté španělského původu (Marret 2005: 3, Millet 1995). Kromě vnějších příčin zmíněných výše může mezi důvody formování radikálních uskupení patřit i politika krále Hasana II. v době jeho vlády.

Zvláštností Marockého království je, že bylo prvním státem světa, který uznal nezávislost a vznik Spojených států amerických. Částečně se na tom snad zakládá dlouhodobé přátelství a spolupráce obou zemí. Král Hasan II. byl prozápadně orientovaný. Otevřeně podporoval vládu *šáha* Pahlavího v Íránu a mírové dohody mezi Egyptem a Izraelem ujednané v Camp Davidu (Bahaji 2011: 44). Tehdejší i současný panovník těží ze západní podpory zejména v záležitosti Západní (Marocké) Sahary, jež udržuje současný neřešený

(nebo dokonce neřešitelný) stav, kdy Maroko spravuje tuto oblast přes protesty tamního obyvatelstva, které žádá nezávislost. Království je rovněž příjemcem množství rozvojové pomoci a finančních stimulů k posílení demokratizace¹³ z Evropské unie (EU) i USA. Všechny tyto skutečnosti poskytují záminky k „nápravě“ ze strany radikálních skupin, jež jsou přesvědčeny o správnosti a nezbytnosti svého konání. Dokazují to nejen události z let následujících po útocích 11. září 2001 v USA.

Tehdy Marocké království odmítlo násilí spáchané nejen na amerických občanech, civilním obyvatelstvu. Stalo se podporovatelem „války proti teroru“ vyhlášené tehdejší americkým prezidentem Georgem W. Bushem. Dne 16. září se v katedrále sv. Petra v hlavním městě Rabatu konala bohoslužba za oběti útoku a byl zde zveřejněn postoj státu: „*odpor k terorismu, politická solidarita se Spojenými státy a náboženská tolerance*“ (Zeghal 2005: 253). Tato událost vyvolala bouřlivou reakci některých náboženských učenců (*ulamá*), kteří se rozhodli ji zavrhnout. O dva dny později vydali náboženské rozřešení (*fatwa*), kde odsoudili přítomnost vrcholných představitelů státu v nemuslimském svatostánku v době konání obřadu, pro muslima nepřípustné (Howe 2005: 138). Vládnoucí elita okamžitě delegitimizovala tyto osoby konstatováním, že nereprezentují oficiální postoj, což některé ze signatářů *fatwy* přivedlo ke konečnému odmítnutí jejího obsahu (Tamtéž, Zeghal 2005: 253). Přestože se král snažil o pevné uchopení náboženského prostoru, je situace nelehká.

S nástupem Mohameda VI. započala snaha reformovat rodinný zákoník (*mudawana*). Po prvotním odmítnutí ze strany islamistů z PJD i hnutí Spravedlnost a dobročinnost se postupu ujal sám panovník a po souhlasu Parlamentu vstoupil zákoník v platnost roku 2003. V období společenských

13 Oficiální dokumenty EU, zejména Evropské komise (EK) zdůrazňují roli Unie v demokratizaci států Severní Afriky a Blízkého východu. Způsob utváření plánů, financování a postupy samotných členských států však nejsou zcela v souladu s deklarovanými cíly Unie. Je proto sporné, do jaké míry se EU skutečně podílí na rozvoji demokratického vládnutí v Maroku a okolních státech. Touto oblastí se zabývá španělský think-tank FRIDE (*Fundación para las Relaciones Internacionales y el Diálogo Exterior*), konkrétně Richard Youngs a Kristina Kausch, kteří se objektivně a kriticky vyjadřují o demokratizující roli EU v Severní Africe a na Blízkém východě.

diskuzí o jeho obsahu se zvedla vlna nelibosti vůči ženám, vzhledem k záměru posílit jejich roli ve společnosti, a dokonce došlo k několika útokům (Howe 2005: 139). Události z května roku 2003 dokazují výzvu a riziko, které pro marocký stát radikální islamismus představuje. A to zejména s ohledem na fakt, že v roce přecházejícím, 2002, se tajným službám podařilo odhalit skupinky s vazbami na *al-Ká'idu* plánující teroristické skutky proti turistickým cílům v zemi (Rachidi 2004). Nepotvrdilo se, že by monarchie byla proti tomuto typu aktivit odolná.

Veřejnost i samotní představitelé státu věřili, že dominantní role vládnoucí osoby, která v sobě zahrnuje i vůdčí náboženské postavení (*Amír al-Múminín*), a podoba tolerantního islámu, kterou propaguje, fungují jako „hráz“ proti radikalismu (Senkyr 2003, Zeghal 2005: 269). 16. května 2003 marockou společnost zasáhla zpráva o několika bombových útocích, které byly spáchány v centru Casablanky. Celkem pět výbuchů bylo mířeno na několik cílů a vyžádalo si 42 obětí, z nichž 12 byli samotní atentátníci. Celkem 14 převážně mladých mužů se zaměřilo na budovy spojené s židovskými a cizozemskými obyvateli města a turismem: hotel Farah, Casa España, italská restaurace, Židovské centrum a bývalý židovský hřbitov. Následující den bylo zadrženo sedm osob, jejichž příslušnost byla následně spojena se skupinami GICM a *Salafija džihadija* (Arieff 2011: 6, 10). Doposud se jedná o nejvražednější událost v zemi, která vyvolala silné obavy u občanů. Dokazuje to i demonstrace, kterou lidé uspořádali k odsouzení teroristických činů, ale i tvrdé reakce státu (Tamtéž: 6). Ten se pustil do urychleného zatýkání a represivních kroků, kterými chtěl demonstrovat sílu a kontrolu situace.

Poměry po útocích se vyznačovaly ráznými postupy s cílem obnovit nadvládu monarchie nad náboženskou sférou, aby tak byla zmenšena možnost dalších útoků, ale i nastolení spravedlnosti. Vznikla tak protiteroristická politika zasahující do třech oblastí: protiteroristický zákon, sociální pomoc a reforma náboženského sektoru (Kalpakian 2011). S pomocí královského dekretu schválil Parlament dne 29. května 2003 nový protiteroristický zákon, který široce definuje akt terorismu, prodlužuje dobu zadržení podezřelých

a stanovuje sankce podle závažnosti viny daného aktéra i s možností trestu smrti (Tamtéž). Tento postup, jež vedl k zatčení až tří tisíc osob, přestože oficiální údaje se vyjadřují střizlivěji, si vysloužil silnou kritiku lokálních i globálních organizací na ochranu lidských práv. Objevily se zprávy o nespravedlivých zákrocích při zadržování a zatýkání, únosech, špatném zacházení s vězňeny, vynucených doznáních, nepřiměřených trestech či dokonce mučení (BBC News 2004, Human Rights Watch 2010). Je však nutné zdůraznit, že kromě donucovacích metod je součástí protiteroristické politiky dlouhodobý plán prevence. Ten se zaměřuje na sociálně slabou vrstvu marocké populace. Životní úroveň převládající v chudinských čtvrtích je typická nedostatkem až absencí základních služeb a minimálním zájmem a zásahy úřadů. Lidé žijící v takovém prostředí jsou více náchylní k propagandě sekt a zastánců radikalismu. Ostatně většina sebevražedných atentátníků z útoku v Casablance pocházela ze čtvrti Sidi Múmen v téměř městě. Jedná se o okrajovou oblast s deseti tisíci obyvatel žijících v bídě. Odstranění těchto nedostatků, poskytnutí důstojných životních podmínek včetně cenově dostupného bydlení a škol pro všechny, ve městech i na venkově, jsou opatření k inkluzi občanů a jejich ochraně před extremismem (McGirk 2008). Monarchie se díky atentátům postavila do hlavní role reformátora a „zachránce“ občanů: zdůraznila pozici krále jako vůdce věřících a málikovské právní školy k obraně lidu, ministr náboženských záležitostí vyhlásil změny na vlastním úřadě k větší kontrole náboženských učenců, mešit, kazatelů i obsahu pátečních modliteb, došlo ke zpřísnění podmínek pro vydávání *fatew*, pouze po kontrole státními zmocněnci, atd. (Zeghal 2005: 287, 292-294). K podpoře umírněného islámu byla obnovena důvěra v sufismus a bylo otevřeno náboženské vzdělání ženám, které jsou, kromě postu kazatele, obdobou mužských vzdělavců a pomáhají například ve věznicích nebo chudinských čtvrtích (McGirk 2008). Přestože si tato politika vysloužila řadu kritiky, Jack Kalpakian, vyučující na americké univerzitě *al-Achawajn* v marockém městě Ifran, ji celkově hodnotí jako úspěšnou, avšak zdůrazňuje i její negativní stránky (Kalpakian 2011).

K uklidnění situace, bránění vstupu cizím radikálním vlivům, ochraně obyvatelstva i vlastní pozice vzala vládnoucí elita kontrolu do „vlastních rukou“. Řada úspěšných akcí, při kterých byli zadrženi a usvědčeni pachatelé z účasti na hrozbách nebo přípravách teroristických útoků, upadá v zapomnění vlivem událostí, ke kterým došlo během několika málo let.

Necelý rok po útocích v Casablance došlo k teroristické akci v madridském metru, která zapříčinila smrt téměř 200 osob a více než tisíc dalších bylo zraněno. V historii evropského kontinentu se jedná o nejhrůznější čin tohoto druhu. I když k němu došlo na území Španělska, šlo o další ránu pro Maroko. Většina z atentátníků byla marockého původu, přestože šlo o držitele povolení k pobytu nebo španělského občanství. 16. květen 2003 a 11. březen 2004 položily otázku: „*Stane se nyní Maroko jednou ze základů nejasné sítě skupiny al-Ká'ida?*“ (Zeghal 2005: 270). Marocká vláda pokračovala v politice obrany státu se zapojením tajných služeb k odhalování potenciálních násilných útočníků ve jménu islámu.

Do určité míry úspěšná metoda. Od roku 2003 do poloviny roku 2010 se podařilo vypátrat a rozbít až 60 buněk zastávajících radikální islamismus (Ghanmi 2010). Násilí ale nezmizelo úplně. Roku 2007 spáchal muž v královském městě Meknés sebevražedný útok v blízkosti turistického autobusu. V březnu a dubnu téhož roku došlo v Casablance ke dvěma neúspěšným pokusům o teroristický útok s použitím výbušnin připevněných na tělech pachatelů. Během následujících dvou let policie a tajné služby zatkly až 58 osob napojeným na organizaci *al-Ká'ida* islámského maghrebu (*Al Qaeda in the Islamic Maghreb*, AQIM) (Arieff 2011: 10). Zatím poslední násilný čin proběhl loňského roku v turistickém centru země.

V samotném středu turistické oblasti, na okraji oblíbeného náměstí Džamá el-fná došlo v kavárně Argana k explozi bomby, kterou zde nastražil tehdy neznámý muž. 14 lidí zemřelo, hlavně turisté s většinovým zastoupením Francouzů. Úřady z útoku obvinily a do vězení poslaly celkem devět osob, i když se všichni, v čele s hlavním organizátorem Adilem al-Othmáním, označili za nevinné a jejich obhájci i rodiny kritizují postupy policie a soudu

jako protizákonné (CBC News 2011). Způsob provedení se podobal stylu AQIM, ta však odmítla, stejně jako v případě útoků z Casablanky, přihlásit se k odpovědnosti (Kalpakian 2011). Je možné, že se pachatelé metodami *al-Ká'idy* pouze inspirovali, aniž by na ni měli jasné vazby (Tamtéž, CBC News). Naopak někteří vidí monarchii a její postupy proti představitelům islamismu jako příčinu k útoku s podílem AQIM (Marín, Tremlett 2011, Al Arabiya 2011). Oproti předchozím rokům byla reakce státu střízlivější. Při postupu nebyly shledány prohřešky proti lidským právům, nekonalo se hromadné zatýkání islamistů a celkově se režim poučil ze svých chyb a vyvaroval se jich (Taix 2011).

5.2 IDEOVÉ KOŘENY A PŘEDSTAVITELÉ RADIKÁLNÍHO ISLAMISMU

Radikální islamismus v Maroku je zastoupen několika skupinami. Kromě společných metod je spojuje i ideový základ, který vychází z extrémních interpretací Koránu a tradic proroka Mohameda (*sunna*). Hnutí tzv. *salafije* se odvolává na předky (*salaf*), kteří jsou vzorem příkladného islámského chování. Korán a *sunnu* vykládá doslovně, rigidně, bez ohledu na historický kontext a možnosti modernizace a adaptace na současné souvislosti. Snaží se co nejvěrněji napodobit každodenní život lidí v době života proroka Mohameda a následných správně vedených *chalífů*, s odmítavým postojem k evoluci (Frontline 2005, Livesey 2005). Jako taková se *salafija* zrodila v oblasti Saúdské Arábie a ve své podstatě není násilná. Až později vznikl tzv. *salafijský džihadismus*, který používá násilné prostředky k naplnění svých ideálů. Náplní stoupenců tohoto proudu je *džihád*, ve smyslu svaté války, a ten se stává náboženskou povinností každého věřícího. Terčem jsou nevěřící i muslimové, kteří podle úsudku dané skupiny či jedince nenaplňují dostatečně a správně přikázání islámu (Frontline 2005). Jsou přesvědčeni o správnosti svých myšlenek a nutnosti je šířit nejen v islámském světě.

Do Marockého království začal *salafijský* proud (nenásilný) pronikat v 18. a 19. století. Ze Saúdské Arábie přes Egypt se dostal do země s dlouholetou tradicí súfijských bratrstev, na něž *salafijské* hnutí míří z principů jejich fungování (Zeghal 2005: 41). Představitelem proudu návratu k základům islámu se v době kolonizace stal Allál al-Fassi, vůdčí osoba strany Nezávislost (*Istiqlál*). Skrze nacionalismus propojený s náboženstvím usiloval o obnovení Marockého království. S jeho vznikem však přišla dominance představitelů státu, v čele se sultánem Mohamedem V. a posléze králem Hasanem II. Jejich politické metody uspěly v propojení nacionalismu, *salafije* a monarchie ještě před samostatností, avšak zakrátko se podařilo stranu Nezávislost oslabit a začlenit ji do systému kontrolovaného *machzenem* (Tamtéž: 48, 50). Během své vlády král Hasan II. do země pozval cizí, režimem nekontrolované představitele tohoto proudu, aby vytvořil protiváhu silné levici i súfijskému aktivismu a nastolil tak v zemi rovnováhu (Pruzan-Jørgensen 2010: 8). Stejným způsobem se do Maroka dostal i saúdský *wahhábismus*, který získal na důležitosti s tzv. íránskou revolucí 1979, měl fungovat jako „hráz“ proti islamismu včetně jeho šíitské podoby (Rachidi 2010). S otevřením prostoru pro rigidní *salafiju* a *wahhábismus* se do země časem dostaly i *džihadistické* tendence, jejichž vstupu se monarchie neubránila. Od doby kolonizace, kdy byla nacionalistická *salafija* pohlcena státem, vznikla „*nová salafija*“, která objímá násilí a soustředí se na vnitřního nepřítele (Zeghal 2005: 263). Zastánců těchto myšlenek je v Maroku několik, ať už se jedná o skupiny nebo jednotlivce.

Jejich společným bodem je, že existují a fungují ilegálně, jelikož ve spojení s užíváním násilných postupů představují nebezpečí pro marocké občany, a tak i stát. Jejich struktura je spíše méně než více pevná a organizovaná. Stanovení jasných hranic, vymezení a rozlišení mezi jednotlivými skupinami je problematické. Rétorika a metody se podobají a skupiny mohou být ve vzájemném vztahu, prolínat se, spadat jedna pod druhou apod. Světově nejznámějším uskupením vykonávajícím globální

džihád je *al-Ká'ida*, která se „proslavila“ teroristickými útoky z 11. září 2001 proti USA, vnějšímu nepříteli. V určité podobě má své zastoupení i v Maroku.

Nejedná se o oficiální buňku *al-Ká'idy*. Jednotlivci nebo menší skupinky se i bez přímých kontaktů odvolávají na její globální výzvu nebo sami sebe označují za člena sítě jejích vztahů. Příkladem takového spojování jsou atentátníci z Madridu 2004, kteří se dali vést vzorem *al-Ká'idy* (Hijazi 2010).¹⁴ S ní je spojována i GICM, v čele s ideologem Karimem Medžatim, pachatelem útoků v Casablance z roku 2003. Ve svém životě prožil „obrácení“ jako řada dalších představitelů islamismu. Syn Maročana a Francouzky byl vzdělán na francouzské škole a vychován západním stylem. Poté se vydal do Bosny a Afghánistánu, kde ho setkání s ideologií *džihadismu* (Abú Qatada, Šejch Hamza, Abú Músa al-Zarkáwí) přivedlo na cestu mučedníka: založení GICM, získávání stoupenců a nakonec sebeobětování (Barrada 2005).

GICM posloužila nejdříve k logistickým účelům a poté i k rekrutování sebevražděných atentátníků (Zeghal 2005: 273-274). Skutečnost, že Maroko je „poskytovatelem“ osob k uskutečnění teroristických činů, dokazuje na příkladech Madridu a Casablanky Jean-François Clément: samotní atentátníci byli marockého původu, zatímco měli napojení na zahraniční představitele a jednali v zájmu globální ideologie *al-Ká'idy* (Clément 2006). Malika Zehral, Arian Fariborz, Lewis Gropp a Latífa al-Arúsní se odvolávají na slova marockého specialisty na islamismus – Mohameda Darífa, aby tak dokázali, proč by *al-Ká'ida* nebo její severoafrická větev AQIM vyžadovaly odplatu a naplánovaly útoky v Maroku: země se explicitně zapojila do „války proti teroru“ vyhlášené Spojenými státy, monarchie je vnímána jako nepřátelská elita nenaplňující předpoklady vládců ve jménu islámu, navíc prosazuje politiku nevyjednávání s *al-Ká'idou* a dosáhla několika úspěchů při zatýkání členů této teroristické organizace (Al Arousni 2011, Fariborz, Gropp 2011, Zeghal 2005: 274). Dokladem složitosti prostoru marockého

¹⁴ Tento způsob odráží podobu fungování *al-Ká'idy*, která poskytuje své „abstraktní logo“, kterým nezávazně zaštiťuje lokální nebo regionální buňky, jež provádí své vlastní akce (Čuřík 2011).

radikalismu je, že řada analytiků připisuje vykonání násilných výpadů v Maroku skupině zastávající stejné základy. Je jí *Salafija džihadíja*. K. Medžati byl ve spojení s jejím členem Abú Hafsem, který měl na starosti ideologickou přípravu útočníků (Barrada 2005).

„*Salafija džihadíja zaměřuje své aktivity na šíření myšlenek, vytváření alternativních bojových politických skupin, přípravu politického rozvratu i prostřednictvím násilí*“ (Cohen, Jaidi 2006: 109). Tento popis jasně a stručně vystihuje podstatu existence organizace. Je volně organizovanou strukturou s přibližně 10 000 stoupenci pocházejícími spíše z nižších vrstev společnosti, včetně pouličních prodavačů nebo navrátilců z Afghánistánu (Marret 2005: 5, Senkyr 2003). Hlavními mysliteli byli až do zatčení Abú Hafs (2002) a Hasan al-Kettáni (2003). H. al-Kettáni je členem rozsáhlé a vážené rodiny náboženských vzdělavců v zemi, kteří jsou v průběhu historie více či méně naklonění monarchii. On sám je kazatelem, známým radikálními výroky nabádajícími k násilí, kvůli čemuž byl odsouzen na 20 let vězení (Human Rights Watch 2004: 14, Zeghal 2005: 286). Abú Hafs, taktéž kazatel, získal islámské vzdělání v Saúdské Arábii, odkud čerpá své myšlenky: nabádá muslimy k *džihádu*, odmítnutí současného stavu společnosti, která se vymyká z představ islámských ideálů, za což viní Spojené státy a v případě Maroka samotný *machzen* (Zeghal 2005: 282). Dalším ze zatčených marockých radikálních kazatelů je Mohamed Fizazi. Je příkladným typem radikální *salafíje* a jeho život se v mnohém podobá předchozím dvěma. Jako takový se staví proti súfismu, včetně Abdusaláma Jásína, a zastává teorii nastolení islámského *chalifátu* (Tamtéž: 280). Vzdělán v islámském právu, vlivem situace v 90. letech na Blízkém východě přitvrzuje svůj postoj, který ovlivnila setkání s představiteli *džihadismu* (Tamtéž: 279-280). K doplnění výčtu místních představitelů radikálního islamismu, je třeba zmínit i otce a syna Zemzemiovi.

Mohamed Zemzemi je, myšleno symbolicky, jedním z potomků proroka Mohameda a současně pochází z linie súfijského řádu *Darqawíja*, s jehož tradicí se rozešel, aby se zaměřil na tradiční islám, jak jej popisuje

salafíja a *wahhábismus* (Munson 1993: 154). I bez oficiálního islámského vzdělání byl uznáván jako učenec, stavěl se proti mystickým praktikám, korupci, bohatým, avšak nikdy nevstoupil do přímé konfrontace s králem (Tamtéž: 154-157). Oproti svému synovi Abdelbarimu se neodvolával na potřebu násilí. Ten, přestože měl kvůli svým kázáním problémy s režimem už v 80. letech, je známý svými anti-semitskými postoji a tvrdými tresty pro osoby, které nerespektují královskou osobu a islám (Howe 2005: 138).

V životě většiny zmíněných je viditelná stopa cizích myšlenek. Současně ale není možné označit tyto Maročany za výtvar nepůvodních vlivů. Předávání učení z otce na syna, s využitím tradičních marockých islámských vzdělávacích institucí, doplňují vlivy Blízkého východu, zejména Saúdské Arábie (Zeghal 2005: 285-286). Ty se projevují i v každodenních životech obyvatel, zejména chudinských čtvrtí a hustě obydlených částí velkých měst.

Zde se pohybují pouliční prodavači, kteří nabízejí různorodé materiály (CD, DVD, kazety, obrázky, atd.) s radikální tematikou. Kromě atentátů, které jsou spíše ojedinělými, prostorově a časově omezenými událostmi, se islámský extremismus prosazuje ve formě, která působí na konkrétních místech i po několik let. Tento způsob je namířen na jednotlivce, kteří bydlí v oblasti působení dané skupiny. Ty se svou strukturou a chováním podobají sektám se striktními pravidly. Trvají na rigidním výkladu islámského práva a uplatňují tvrdé tresty za jeho porušení. Příkladem je „Správná cesta“ (*al-sírat al-mustaqím, Droit chemin*), která působí v Casablance ve čtvrti Sidi Múmen: organizuje se kolem „vůdce“, kterým je Zakaria Milúdi, za pomoci sledování a policejních metod se snaží „očistit“ společnost, k čemuž neváhá využít násilné prostředky (Tamtéž: 276-277). „*Odvolávají se na salafijský džihád a užívají radikální ideologii, ve zkratce: oddělení se od bezbožné společnosti a zavedení válečné strategie, která může dojít až k sebevraždě a mučednictví, k jejímu očištění*“ (Tamtéž: 277). Nepříznivé životní podmínky, absence služeb a nezájem státu napomáhají ke vzniku a rozvoji obdobných skupin. Výše zmíněná není jedinou, lze jmenovat další: „Tradice a komunita“ (*as-sunna wa džamá'a, Tradition et communauté*), „Vyhnanství a pokání“ (*al-hidžra*

wa takfír, Exil et expiation) nebo „Kázání a zpráva“ (*da'wa wa tablíhr, Annonce et message*).

5.3 RADIKÁLNÍ ISLAMISMUS – HROZBA MAROCKÉ SPOLEČNOSTI

Salafijský džihadismus, který je základem většiny představitelů radikálního islamismu v Maroku, se projevuje na lokální i národní úrovni. Ve své radikální podobě na obou úrovních působí v ilegalitě a k poutání pozornosti a donucování používá násilí. Tyto snahy chtějí očistit společnost od cizích, neislámských vlivů a obnovit tradice z doby proroka Mohameda. Někteří zastávají myšlenku vytvoření islámského státu. Vlivem příhodných podmínek tak dochází ke vzniku „států ve státě“, kde neplatí zákony platné pro ostatní občany a namísto nich si místní samozvaná náboženská elita diktuje vlastní podmínky a sankce. Nevinným občanům, kteří beztak žijí v obtížné sociální situaci, vznikají obavy navíc. Místní a turisté se stávají oběťmi teroristických činů, jejichž počet v posledních letech roste.

S tím i zásahy státu a počet rozbitých radikálních buněk a zatčených stoupenců. Po útocích z Casablanky vzal státní aparát situaci do svých rukou, vytvořil silnou protiteroristickou politiku s represivní i preventivní složkou. Přesto nadále zůstává obrovský prostor, aby bylo možné tuto činnost omezit na minimum. Je to zejména zlepšení ekonomické situace a dostupné vzdělání všem v zemi, s důrazem na venkov a chudinské čtvrti velkých měst. Vínou není možné svalovat na vlivy nepůvodní v prostředí království. Řada islamistických aktivistů pochází ze vzdělanců z tradičních institucí. Přesto je zřejmé napojení na zahraničí. To bylo v podobě několika málo marockých *mudžahedínů*, jejichž počet nebyl výrazný, obzvláště při srovnání se sousedním Alžírskem i dalšími státy Blízkého východu. Útoky z 90. let i Madridu dokazují propojení zastánců radikalismu mezi Evropou a Marokem. Mladíci jsou zde vychováváni s pomocí radikálních myšlenek, což poté předají kolegům v Maroku nebo uskuteční svůj zadaný plán. Dohromady se jedná o nebezpečný, ale menšinový proud, který

nemá podporu většiny občanů království. Obdobně je marginální složkou celkového obrazu marockého islamismu, jehož hlavní proud představují umírněné a prorežimní postoje Strany spravedlnosti a rozvoje vzdáleně následované více konfrontačním hnutím Spravedlnost a dobročinnost.

ZÁVĚR

Islamismus je vzhledem k množství svých podob a projevů, ale i odborníků, kteří jej sledují, poměrně komplikovaným fenoménem. I když se práce zaměřuje pouze na skupiny, které jej reprezentují v severoafrickém Maroku, bylo nejdříve třeba poskytnout obecný vhled do problematiky a pokusit se objasnit, co to politický islám je. Autorka nejdříve přinesla odlišné pohledy a způsoby definování islamismu se zdůrazněním aspektů, které jsou nejvýznamnějšími světovými experty na islamismus považovány za nejdůležitější. Aby bylo snazší se orientovat, následující stránky nabídlly typologii islamismu ve Středomoří, včetně rozlišení mezi učením a postupy jednotlivých skupin. Pod tyto kategorie je také možné zařadit případy marockého islamismu, které byly zkoumány samostatně.

První kapitola ukázala, že, přestože se odborníci často shodují, existují mezi nimi rozdíly. Ty se projevují v tom, co daný pozorovatel za islamismus považuje a co nikoliv. Případ marockých islamistů je ukázkou rozličnosti teoretických základů. Někteří nadále trvají na ustavení islámského státu praktikujícího islámské právo, někdy i s přísnými tresty aplikovanými v době proroka Mohameda. Jiní se odvolávají na historii, avšak s důrazem na současné okolnosti a potřeby nynější společnosti. Tato rozmanitost vývoje i způsobů fungování a používaných technik je zřetelná při pohledu na zástupce islamismu v Marockém království. Každému marockému subjektu byla věnována samostatná kapitola, která analyzuje jeho vývoj a teoretická východiska. Z hlediska poskytnutých definic, se zvláštním důrazem na teorii F. Burgata, je vyhodnoceno, zda se v daném případě jedná o představitele politického islámu.

V porovnání s ostatními jsou vymezení politického islámu, jejichž autorem je F. Burgat, dostatečně široká, aby byla schopna pojmut odlišnosti mezi jednotlivými stoupenci islamismu. Současně jsou i specifická. Právě zde se projevuje určitý nedostatek, jakým je vyloučení mystického islámu jako možné strategie k dosažení politických cílů. Podle F. Burgata jsou súfijové nepolitictí. Islamismus v jeho pojetí proto neklade takový důraz na roli

náboženství ke společenské mobilizaci. Tu zastupuje zejména možnost vlastní identifikace, kulturní vlivy a projevy, národní cítění a sounáležitost. Je si vědom radikální stránky islamismu a její nebezpečnosti, ale upozorňuje, že představuje pouze menšinové projevy se silnou medializací. Jako taková dokáže tato definice nejlépe postihnout marocký islamismus. Z tohoto důvodu je nicméně vhodné ji doplnit o posílenou roli náboženských symbolů, včetně súfijských.

Maroko má totiž staletí existující tradici působení mystických bratrstev v náboženském prostoru. Na to poukázala kapitola druhá, jež se zaměřila na vývoj a podobu státního zřízení. Její druhá část zase na aktéry islámu v království. Hlavní politickou i náboženskou pozici zde zaujímá osoba krále. Ten ze své role vůdce věřících s pomocí nástrojů fragmentace a kontroly řídí a dohlíží na podobu islámu v zemi, kontroluje a určuje i klíčová politická rozhodnutí. To vše také s pomocí *machzenu*, neformální široké skupiny monarchovi loajálních osob z různých oblastí společenského, politického i náboženského života, třebaže se s liberalizací a procesem postupné demokratizace vliv *machzenu* snižuje. Do „boje“ o moc se v zemi zapojuje stále více subjektů. Pro systém se stává složitější je kooptovat a udržovat si svou moc. Přesto se mu to nadále daří.

Příkladem ukázkou může být Strana spravedlnosti a rozvoje (PJD), jejíž analýzu poskytla třetí kapitola. Její vývoj ukazuje, že z uskupení pouze se společenským působením se stala politická strana kooptovaná v politickém systému. Současný předseda vlády Abdelila Benkirana a jeho kolegové v mládí začínali jako členové moralizující organizace mající i radikální křídlo odpovědné za násilné útoky proti levici. Z tohoto důvodu se rozhodli založit vlastní organizaci zaměřenou na kázání a současně se snažili získat oficiální uznání. To se nedařilo do doby, kdy se jejich Hnutí jednoty a obnovy (MUR) nespojilo s režimem loajálním uskupením pod vedením paláci blízké osoby, A. Chatíba. Vznik strany Spravedlnosti a rozvoje a její vstup do politiky znamená neustálé ústupky. A to na úrovni voleb, politického programu, personálního zastoupení a hlavně odkazování na islám v celkovém fungování

strany. Za daných podmínek se snaží reformovat stát a jeho občany tzv. shora. Postavení náboženského kazatele musela PJD přenechat MUR. Obě skupiny utváří symbiotické propojení. Dohromady dokážou fungovat jako kazatelská skupina ve společnosti a opoziční či vládní strana v politice. Právě toto spojení nebrání zařazení PJD/MUR mezi představitele islamismu.

Stejně jako to platí v případě hnutí Spravedlnost a dobročinnost, kterému je věnován prostor ve čtvrté kapitole. Toto opoziční uskupení, neuznané státem, si dovoluje naplňovat některé, zejména jeho sociální úlohy. Současně tak uskutečňuje svou kazatelskou činnost, ve které propojuje mystické techniky s politickými výzvami. Přestože část hnutí volá po ustavení republiky v Maroku, zůstává tento návrh v hranicích islámského práva. U zrodu celé organizace v 70. letech stál její dosavadní vůdce, *šejch* Abudasalám Jásín, postava propojující mystické vedení s politickým aktivismem. Na základě své životní krize, která jej přivedla na cestu súfismu, se odhodlal vyzvat oba krále, aby se stali jeho žáky a společně mohli obnovit fungování státu do podoby islámského ideálu. V dopisech i struktuře hnutí jsou uplatňovány súfijské tradice a rituály. A. Jásín je duchovním vzorem, učitelem a průvodcem na cestě k Bohu a dokonalosti víry. Jeho záměry vychází z Koránu, činů a slov proroka Mohameda. Kombinací obou se A. Jásín a hnutí Spravedlnost a dobročinnost angažují v marocké společnosti s cílem moralizace jednotlivců, jejich sjednocení, reorganizace státního zřízení Maroka podle islámského práva a v konečném prospěchu světového islámského společenství.

Mnohem vyhraněnější ve svých postojích a hlavně aktivitách jsou zástupci radikálních buněk působících nejen na území Marockého království, které zkoumala poslední, pátá část. Bombovými útoky v Casablance a Madridu vyvolali v zemi silnou odezvu v podobě komplexní protiteroristické politiky. Ta je úspěchem jen do určité míry, jelikož i přes řadu dostižených plánovačů teroristických útoků došlo v následujících letech k několika dalším. Představitelů radikalismu v Maroku je několik. Někteří se formovali kolem malé skupinky navrátilců z Afghánistánu v období 90. let, jiní napodobují

globální strategii *al-Ká'idy* na území Maroka i mimo něj. Prostředí hlavně chudinských čtvrtí velkých měst poskytuje prostor pro šíření radikálních myšlenek. Existují zde menší skupiny, které ve stylu sekt ovládají určitou oblast a vnucují jí své představy o islámském právu, jejichž naplňování si vynucují tvrdými sankcemi. Projevují se zde vlivy z Perského zálivu, ale i mladých radikálů z Evropy, kteří mohou být druhou i třetí generací tamější muslimské menšiny. Většina odvozuje své myšlenky od tzv. *salafijského džihádu*, který legitimizuje ozbrojený boj proti nevěřícím a „nepravým“ muslimům jako náboženskou povinnost. Cíle, postupy a příklady, které tito aktéři napodobují, naplňují podobu islamismu.

Každá z kapitol věnujících se marockým islamistům si ve svém úvodu položila hlavní otázky, na které v průběhu textu odpovídala. Díky nim bylo možné poznat vývoj, teorii i praxi daného uskupení a v širším kontextu naplnit cíle předsevzaté v úvodu práce, stejně jako zodpovědět otázky a potvrdit či vyvrátit hypotézy. Informace v jednotlivých kapitolách ukazují, že všechna sledovaná uskupení v Maroku, přes svou různorodost, jsou představiteli politického islámu. To také naplňuje snahu práce ukázat islamismus jako pluralistický koncept, který ze své podstaty umožňuje různorodé projevy. Abdusalám Jásín a jeho mysticko-politické uskupení nestojí proti definici islamismu, jak ji vyjádřil F. Burgat. Východiska i techniky hnutí Spravedlnost a dobročinnost jeho formulaci nevyvrací ani mu neodporují. I přesto, že F. Burgat mluví o mysticích jako apolitických osobnostech. Abdusalám Jásín dokazuje svůj politický rozměr a zdůrazňuje tak roli náboženství v Burgatově pojetí. Současně jej doplňuje o rozměr mysticismu (súfismu) jako prostředku k politické, společenské a náboženské aktivizaci společnosti. U dalších dvou sledovaných rozměrů islamismu v Maroku, Strany spravedlnosti a rozvoje i zastánců radikalismu, je zhodnocení více zřejmé. Jednotlivci a malé skupiny terorizující místní a cizí nevinné občany násilnými útoky představují onen marginální proud islamismu. Islamistická strana působící v marockém politickém systému v sobě skloubí kulturní, identitární i nacionalistický aspekt definice. Lidé mají možnost stát se členy

moralizujícího uskupení MUR, skrze které se dostanou do PJD k ovlivňování politického prostoru marockého státu. Vlivem jeho pravidel má strana možnost zdůrazňovat pouze mravní zásady vycházející z islámské tradice, nikoliv přímo odvozovat svou ideologii od islámu. PJD je tak konzervativním útvarem, který v hranicích svého státu působí na jednotlivce i systém z pozice morálky, tradice a kultury. První hypotézu je tak možné potvrdit ve všech třech případech, tedy Strany spravedlnosti a rozvoje, hnutí Spravedlnost a dobročinnost i zastánců radikalismu v Maroku.

Zhodnocení druhé hypotézy se nabízí po přečtení stránek věnovaných jí a vývoji politického systému v zemi. Marocký politický systém se od doby své obnovy po kolonizaci Francií vyvíjí takovým způsobem, aby moc byla zachována v rukou čelních představitelů státu. Sultán Mohamed V. započal režim tak, že umožňoval velmi omezený pluralismus. Dědic trůnu, král Hasan II. pokračoval v tomto nastavení. Existence politických stran, včetně relativně silné levice a odborů, pravidelné volby, reformy Ústavy nebo vznik dvoukomorového Parlamentu byly vždy kontrolovány. Vyvažovalo je reálné fungování politiky prostřednictvím *machzenu* a nástrojů cílené fragmentace a kooptace. Vstup do politického prostoru znamená respektování ústavy zachovávající moc v rukou vládnoucí elity a symbolů, od kterých monarchie odvozuje svou pozici, včetně funkce vůdce věřících. Ta poskytuje možnosti rozhodování i v oblasti náboženské. Ačkoliv se s novým králem Mohamedem VI. situace částečně uvolnila, základy zůstávají neměnné. Od doby, kdy nynější PJD začala usilovat o uznání státem, počala se také měnit, aby měla větší šance uznání získat. Vlivem nátlaku a ústupků se z organizace prosazující islámské hodnoty ve společnosti stala vládní politická strana působící v omezeném politickém prostoru plně pod dohledem krále a jeho nejbližších spolupracovníků. To dokazuje, že PJD je kooptovanou politickou stranou, jejíž program a reálné fungování v systému jsou na něm závislé. Druhá hypotéza je taktéž potvrzena.

I přes výše zmíněná jazyková omezení vychází práce z množství různorodých a relevantních zdrojů. Odrážejí se zde pohledy francouzské školy

reprezentované zejména F. Burgatem, ale i amerických a marockých odborníků na sledované téma. Využívání francouzsky psaných zdrojů je důležité, jelikož Marocké království je zemí, jehož elita je frankofonní, a současně i francouzští autoři se zajímají o oblast jižního Středomoří, tamější politiku a společnost. Jako nezbytná se ukázala potřeba obecných monografií a článků věnujících se islamismu z pojmového hlediska. Současně však bylo třeba studovat dokumenty věnované Maroku, jeho historii a samozřejmě jednotlivým představitelům tamějšího politického islámu. K získání informací o Abdusalámu Jásínovi a jeho hnutí byly klíčové jeho vlastní internetové stránky, které poskytují informace o *šejchově* životě i teoretických základech skupiny. Podrobný popis vývoje a programu Strany spravedlnosti a rozvoje ve své monografii podal marocký sociolog Jusef Belál. Malika Zehrál, její komplexní dílo i kratší články umožnily analýzu Jásínových metod, historie náboženského prostoru v zemi, včetně projevů radikalismu a odpovědi monarchie. Díky tomu všemu bylo možné prozkoumat předložené téma a poskytnout odpovědi na zadané otázky.

Ačkoliv se práce věnuje všemu, co bylo předesláno v úvodu, přispívá k diskuzi o politickém islámu jen určitou částí. Zkoumá fenomén z pohledu definic, se zaměřením na ty pojímající jej ze široka, respektive pojetí francouzského badatele François Burgata. Možnosti autorky ani rozsah práce nejsou dostatečné k uchopení politického islámu v celé jeho šíři, od severní Afriky, Blízkého východu až po Indonésii či Malajsii anebo jeho uskupení v subsaharské Africe a v muslimských menšinách v Evropě, USA či Ruské federaci. I přes využívání cizojazyčných zdrojů, anglických i francouzských, se jako omezující projevuje neznalost jazyka arabského. Ta je jednou z jejích slabých stránek, jelikož texty v této jazykové podobě by bezesporu rozšířily množství pramenů a literatury ke zkoumání a přinesly by nové pohledy, včetně autentických, z „domácího“ prostředí. Například internetové stránky PJD nemají nearabskou podobu, což limituje dostupnost primárních zdrojů. U radikálních uskupení, jež fungují ilegálně, je zřejmé, že k jejich vyjádřením není přístup možný, a proto je práce odkázána na informace jiných, které

nemusí vždy být zcela jasné a přehledné. Získání primárních zdrojů právě u těchto dvou zastánců islamismu v Maroku se ukázalo jako problém a současně další ze slabých stránek. Naopak silnou stránkou je možnost využití francouzských zdrojů, které jsou cenným zdrojem informací o islamismu obecně i v Maroku. Zejména s ohledem na existenci a odlišnost francouzské školy věnující se této problematice. Přínosem je také skutečnost, že autorka sledovanou zemi navštívila osobně. Poznání osudů některých marockých občanů a celkové atmosféry země je významnou zkušeností, kterou nelze načerpat v odborných textech. Pokud by došlo alespoň k částečnému eliminování zmíněných nedostatků, bylo by možné daný výzkum prohloubit. Současně zkoumaná problematika vznáší další otázky a možnosti pro budoucí výzkum.

Zůstal-li by budoucí autor věrný tématu, bylo by například vhodné provést rozhovory s danými aktéry nebo se osobně zúčastnit jejich schůzek či náboženských rituálů. Vlastní zkušenost posílí celkový vhled do fenoménu. Jiný výzkum by mohl převzít metody předkládané práce a použít je k analýze jiného ze středomořských států. Nabízí se také možnost zaměření se na jednoho konkrétního zástupce islamismu, ať už v Maroku nebo jiné zemi, a podrobit jej rozboru z hlediska definic islamismu či post-islamismu (jako v případě výzkumu Henriho Lauzièra nebo autorky, kteří se oba věnovali hnutí Abdusaláma Jásína). Při využití metody komparativní analýzy by bylo možné zkoumat podobnost průběhu kooptace hnutí a politických stran do marockého politického systému, včetně využití Strany spravedlnosti a rozvoje. Je otázkou, jak se jednotliví představitelé budou dále vyvíjet. PJD se stala vládní stranou v politickém prostředí s nově nastavenými pravidly. To jí může poskytnout určitý prostor pro naplnění svého programu s komponenty politického islámu. Před hnutím Spravedlnost a dobročinnost stojí existenciální překážka v podobě odchodu „absolutního“ vůdce Abdusaláma Jásína. Možností se nabízí několik. Nejproblematictější bude zachování současné podoby a zajištění silné osobnosti do čela organizace. Nabízí se také možnost rozpadu na odlišně se zaměřující uskupení, s důrazem na mystické prožívání nebo politickou

participaci. Do jaké míry to umožní nové podmínky vyplývající z červencové ústavy? Jak to zapůsobí na tak různorodá uskupení marockého islamismu? Zdiskredituje se PJD jako vláda v období alternace anebo dokáže splnit své sliby? Rozpadne se hnutí doposud vedené Abdusalámem Jásínem na malé skupinky, které časem ztratí na přitažlivosti a vlivu? Zavede tato situace záminku a příležitost pro násilné akty radikálních islamistů v zemi i mimo ni? Těmto a množství další otázek je možné věnovat další analýzy a bádání.

GLOSÁŘ

- al-Adl wal-ihsán*: spravedlnost a dobročinnost, hnutí Abdusaláma Jásína
- al-Achawajn*: americká univerzita, Ifran, Maroko
- al-Azhar*: islámská univerzita, Káhira, Egypt
- al-hidžra wa takfír*: Vyhnanství a smíření
- al-ichwán al-muslimín*: Muslimské bratrstvo
- al-islám aw at-túfán*: Islám nebo potopa, dopis A. Jásína králi Hasanovi II.
- al-islám huwa al-hal*: Islám je řešením
- al-Islah wa taždíd*: Reforma a obnova (hnutí)
- al-Ká'ida*: základna, radikální islamistická organizace
- al-minhadž al-nabawi*: Prorocká cesta
- al-Qarawijn*: islámská univerzita, Fez, Maroko
- al-sírat al-mustaqím*: Správná cesta
- as-sunna wa džamá'a*: Tradice a komunita
- Alawitská dynastie*: prorocká dynastie, z níž pochází současní panovníci
- 'alim*: vzdělanec v islámském právu, singulár
- Amazighe*: Berber
- Amír al-Muminín*: vůdce věřících, funkce náležící marockým králům
- Buananija*: súfijské bratrstvo v Maroku
- Butišišija*: súfijské bratrstvo v Maroku
- dahir*: královský dekret
- Dár al-hadís*: islámská vzdělávací instituce, založena 1964 Hasanem II.
- dár al-islám*: území islámu
- da'wa*: kázání
- da'wa wa tablíhr*: Kázání a zpráva
- džahilija*: nevědomost, stav společnosti před příchodem proroka Mohameda, předislámská doba, termín z díla Sajída Qutba
- džamá'a*: skupina, asociace, organizace
- Džamíja al-džamá'a al-islamíja*: Organizaci islámské komunity
- džihád*: úsilí, někdy chápán jako svatá válka

fatwa: právní názor
habús: islámský nadační systém
hadís: spisy o činech a výrocih proroka Mohameda
Hamás: Hnutí odporu, Palestinská území nebo alžírská kooptovaná politická strana
Harakat al-tawhíd wal isláh: Hnutí jednoty a reformy
Hizballáh: Strana Boží, Libanon
Hizb al-adala wal tanmíja: Strana spravedlnosti a rozvoje
Hizb al-taždid al-watani: Strana národní obnovy
hudúd: tresty podle islámského práva
chalífát: forma vlády podle vzoru proroka Mohameda
Idríská dynastie: prorocká dynastie, z níž pochází Abdusalám Jásín
idžtihád: interpretace islámských textů
ihsán: dobročinnost, nejvyšší duchovní fáze (v Jásínově učení)
imám (od *amáma*): ten, kdo vede modlitbu, kazatel v mešitě
imán: víra
Institut Ibn Yussuf, Jusufíja: vzdělávací instituce, zde studoval Abdusalám Jásín
islah: reforma
istiqlál: nezávislost
Kettaníja: súfijské bratrstvo
kutla: blok
machzen: označení královské elity, mocenského aparátu Maroka
Mažlís al-iršád: Řídící rada
Mažlís ar-rabání: Duchovní rada
Mažlís aš-šúra: Poradní rada
Mithaq: charta Hnutí jednoty a reformy (MUR)
mudawana: rodinný zákoník
mudžahedín: bojovník v Afghánistánu
mudžtahid: osoba zabývající se *ižtihádem*
qawma: povstání (nenásilné)

Râbitat al-mustaqbal al-islamí: Liga islámské budoucnosti
Ramadán: postní měsíc muslimského kalendáře
salafíja: hnutí vycházející z příkladu proroka Mohameda a jeho následovníků, důraz na Korán a *hadísy*
súfismus: islámský mysticismus
súfí: vyznavač *súfismu*
suhba: následování, mystický koncept, vztah vzhližení žáka k *šejchovi*
sunnité: větev islámu
súra: kapitola Koránu
Šabíba islamíja: islámská mládež, Islámská mládežnická asociace, radikální formace ze 70. let, Maroko
šaháda: vyznání víry (*Aš-hádu an la iláha il-allah, wa aš-hadu anna Muhammadan rasúlu lah* = Není jiného Boha než Boha a Mohamed je jeho prorokem.)
šarí'a: islámské právo vycházející z Koránu
šejch: nejvyšší představitel mystického bratrstva
šíté: větev islámu
šuba: sekce
šúra: rada, tradice výběru panovníka vzájemnou konzultací
taríka: (súfijské) bratrstvo
tawhíd: jedinečnost a jednota Boha
ulamá: vzdělanec v islámském právu, plurál
umma: muslimská obec, světová islámská komunita
usra: rodina
wahhábismus: konzervativní větev islámu, pochází ze Saúdské Arábie
zakát: almužna
zík: opakování božích jmen, súfijský obřad

PRAMENY A LITERATURA

PRAMENY

Aboussi, Mourad. *Programme électoral du PJD: TOUS pour un Maroc de justice*. L'Économiste 6. 7. 2007 (online). Dostupné z: <http://www.jimaroc.com/article-Programme-electoral-du-PJD-TOUS-pour-un-Maroc-de-justice-250.html> (30. 3. 2012)

A Brief Account of Imam Abdessalam Yassine's Biography. Yassineconferences.net (online). Dostupné z: <http://yassineconferences.net/en/index/biography.shtml> (3. 4. 2012)

Affluents of Iman. Yassine.net (online). Dostupné z: http://en.yassine.net/Default.aspx?article=affluent_iman_EN&m=1&sm=14 (3. 4. 2012)

Ali, Mehdi, Schiefer, Wolfgang, Lai, Camilla. 2003. *Country Profile: Drugs and Crime: Morocco*. United Nations Office on Drugs and Crime (online). Dostupné z: http://www.unodc.org/pdf/egypt/country_profile_morocco.pdf (22. 3. 2012)

Arab Political Systems: Baseline Information and Reforms – Morocco. Carnegie Endowment for International Peace. 6. 3. 2008 (online). Dostupné z: <http://www.carnegieendowment.org/publications/index.cfm?fa=view&id=16918> (21. 3. 2012)

Background Note: Morocco. Bureau of Near Eastern Affairs 12. 3. 2012. U.S. Department of State (online). Dostupné z: <http://www.state.gov/r/pa/ei/bgn/5431.htm> (22. 3. 2012)

Bennani, Driss. 2010. *Yassine. Le dernier prophète*. Yabiladi.com (online). Dostupné z: <http://www.yabiladi.com/forum/yassine-dernier-prophete-2-1067816.html> (3. 4. 2012)

Boukhari, Karim. *Enquête: Qui est vraiment Abdeslam Yassine?* Telquel, 18-25. 3. 2005 (online). Dostupné z: <http://www.casafree.com/modules/news/article.php?storyid=1781> (3. 4. 2012)

Čuřík, Jan. *Bin Ládin – smrt člověka, který už byl mrtvý*. Hospodářské noviny 10. 5. 2011 (online). Dostupné z: https://www.facebook.com/note.php?note_id=129560750452879&comments (20. 4. 2012)

El Hamraoui, Mohamed: *Al Adl Wal Ihssane: Entre malaise et crise de succession*. La Gazette du Maroc, 11.4.2008 (online). Dostupné z:

http://www.lagazettedumaroc.com/articles.php?r=2&sr=830&n=572&id_artl=16608 (3. 4. 2012)

Fundamentals. Yassine.net (online). Dostupné z: http://en.yassine.net/Default.aspx?article=funda_EN&m=1&sm=12 (3. 4. 2012)

Interview Gilles Kepel. Frontline 25. 1. 2005 (online). Dostupné z: <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/front/interviews/kepel.html> (10. 4. 2012)

King Mohamed VI. Speech 3/9/11. Moroccans for Change. 9. 3. 2011 (online). Dostupné z: <http://moroccansforchange.com/2011/03/09/king-mohamed-vi-speech-3911-full-text-feb20-khitab/> (21. 3. 2012)

Livesey, Bruce. *The Salafist Movement*. Frontline 25. 1. 2005 (online). Dostupné z: <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/front/special/sala.html> (10. 4. 2012)

„Maroc: Les droits humains à la croisée des chemins (Extraits).“ 2004. *Human Rights Watch* 16 (6): 1-20 (online). Dostupné z: <http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/morocco1004fr.pdf> (10. 4. 2012)

Methodic Concepts. Yassine.net (online). Dostupné z: http://en.yassine.net/Default.aspx?article=method_concept_EN&m=1&sm=13 (3. 4. 2012)

Mrabi, Mohamed Ali. *Enquête au coeur du PJD. Ambitions révisitées*. L'Économiste 3617, 16. 9. 2011 (online). Dostupné z: <http://www.leconomiste.com/article/887040-enquete-au-coeur-du-pjdbrambitions-revisitees> (30. 3. 2012)

Programme du Parti de la Justice et du Développement. Bladi.net 19. 11. 2011 (online). Dostupné z: <http://www.bladi.net/programme-parti-justice-developpement-2011.html> (30. 3. 2012)

Sadiki, Larbi. *Rebranding Morocco's Monarchy by Referendum*. Aljazeera.com 30. 6. 2011 (online). Dostupné z: <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2011/06/201163084355247243.html> (3. 4. 2012)

Senkyr, Jan. *Le Maroc lance une campagne contre l'Islamisme*. Konrad-Adenauer-Stiftung, Bureau au Maroc 23. 6. 2003 (online). Dostupné z: <http://www.kas.de/marokko/fr/publications/1984/> (10. 4. 2012)

Short Biography of Imam Abdessalam Yassine. Yassine.net (online). Dostupné z: <http://en.yassine.net/Default.aspx?article=bio&m=1&sm=7> (3. 4. 2012)

The Guide. Yassine.net (online). Dostupné z: <http://en.yassine.net/Default.aspx?article=guide&m=1&sm=8> (3. 4. 2012)

The Method. Yassine.net (online). Dostupné z: http://en.yassine.net/Default.aspx?article=method_EN&m=1&sm=11 (3. 4. 2012)

The Political Circle. Yassine.net (online). Dostupné z: http://en.yassine.net/Default.aspx?article=political_circle_EN&m=1&sm=17 (3. 4. 2012)

Vision and Mission of the Yassine School. Yassine.net (online). Dostupné z: http://en.yassine.net/Default.aspx?article=MissionandVision_EN&m=1&sm=10 (3. 4. 2012)

Zeghal, Malika. 2008. *Bringing the State Back in the Analysis of Political Islam.* Duke University Islamic Studies Center.

Yassine, Abdessalaam. 2000. *Mémoire à qui de droit.* Radio Islam (online). Dostupné z: <http://radioislam.org/yassine/memo.htm> (3. 4. 2012)

Yassine, Nadia: *Il faut que les islamistes et les intellectuels apprennent à dialoguer.* Nadiayassine.net, 15. 1. 2010 (online). Dostupné z: <http://www.nadiayassine.net/fr/?article=418#article.13,131,162>, (27. 6. 2010)

LITERATURA

Ait Ouarabi, Mokrane. *Le double jeu des islamistes marocains.* El Watan.com 6. 5. 2007 (online). Dostupné z: <http://www.djazairess.com/fr/elwatan/67345> (30. 3. 2012)

Alaoui, Omar, Khalid, Ghita. 2012. *Élections législatives 2011. Analyse et enjeux de la victoire du Parti du Développement et de la Justice – PJD.* Dostupné z: <http://omaralaoui.files.wordpress.com/2012/03/c3a9lections-lc3a9gislatives-2011-e28093-analyse-et-enjeux-de-la-victoire-du-parti-justice-et-dc3a9veloppement.pdf> (27. 3. 2012)

Al Arousni, Latifa. *Al Qaeda Seeking Revenge against Morocco – Anti Terrorism Expert.* Asharq Alawsat 6. 1. 2011 (online). Dostupné z: <http://www.asharq-e.com/news.asp?section=1&id=23683> (10. 4. 2012)

Almiraat, Hisham. *Morocco's Constitutional Facelift*. Foreign Policy. 30. 6. 2011 (online). Dostupné z: http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2011/06/30/morocco_s_constitutional_facelift (21. 3. 2012)

Arieff, Alexis. *Morocco: Current Issues*. Congressional Research Service, 27. 5. 2011 (online). Dostupné z: <http://fpc.state.gov/documents/organization/166791.pdf> (9. 4. 2012)

Ayoob, Mohamed. 2008. *The Many Faces of Political Islam: religion and politics in the Muslim world*. The University of Michigan Press.

Bahaji, Kassem. „Moroccan Islamists: Integration, Confrontation, and Ordinary Muslims.“ 2011. *Middle East Review of International Affairs (MERIA)* 15 (1): 39-51 (online). Dostupné z: http://www.worldministries.org/prophcynewsarticles/morocco/Moroccan_Islamists_March2011_morocco.pdf (10. 4. 2012)

Barrada, Hamid. *Du lycée Lyautey à al-Qaïda*. Jeune Afrique, 11. 4. 2005 (online). Dostupné z: <http://www.jeuneafrique.com/Article/LIN10045dulycadaqla0/> (3. 4. 2012)

Barrada, Hamid. *Le vrai visage du cheikh Yassine*. Jeune Afrique, 19. 3. 2007 (online). Dostupné z: <http://www.jeuneafrique.com/article.php?idarticle=LIN18037levraenissa0> (3. 4. 2012)

Belal, Youssef. 2006 „Mystique et politique chez Abdessalam Yassine et ses adeptes.“ *Archives des sciences sociales des religions* 135: 165-184 (online). Dostupné z: <http://assr.revues.org/3790> (3. 4. 2010)

Belal, Youssef. 2012. *Le cheikh et le calife. Sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc*. Casablanca: Tarik éditions.

Benzekri, Driss. 2006. *Human Rights, Reconciliation and Human Development in Morocco*. Democracy Activity Brief. FRIDE (online). Dostupné z: <http://www.fride.org/publication/215/human-rights,-reconciliation-and-human-development-in-morocco> (22. 3. 2012)

Boubekeur, Amel, Amghar, Samir. 2006. *Les partis islamistes du Maghreb et leurs liens avec l'Europe: Influences croisées et dynamiques de démocratisation*. EuroMeSCo paper 55 (online). Dostupné z: http://www.euromesco.net/euromesco/images/55_fr.pdf (30. 3. 2012)

Brtnický, Michael. 2008. *Maroko: Všichni královi islamisté*. Global Politics (online). Dostupné z: <http://www.globalpolitics.cz/clanky/vsichni-kralovi-islamiste> (24. 3. 2012)

Burgat, François. 2001. „De l'islamisme au post-islamisme: vie et mort d'un concept: les non-dits du „déclin islamiste“.“ *Esprit. A la recherche du monde musulman*: 82-93 (online). Dostupné z: http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:M3oKEhXv-VcJ:halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/14/22/68/RTF/Copie_de_secours_de_Francois_BURGAT_Le_post_islamisme_vie_et_mort_d_un_concept.wbk+&cd=1&hl=cs&ct=clnk&gl=cz (16. 3. 2012)

Burgat, François. 2007. *L'islamisme en face*. Paris: La Découverte.

Clément, Jean-François. 2006. „Les islamistes marocains: réseaux locaux ou mondiaux?“ *Recherches sociologiques et anthropologiques* 37 (2): 37-50 (online). Dostupné z: <http://rsa.revues.org/562> (10. 4. 2012)

Cohen, Shana, Jaidi, Larabi. 2006. *Morocco. Globalization and Its Consequences*. New York, London: Routledge Taylor & Francis Group.

Dorell, Oren. *Morocco's Constitution Could Hold Lessons in Arab World*. USA Today. 4. 7. 2011 (online). Dostupné z: http://www.usatoday.com/news/world/2011-07-04-morocco-vote-reforms_n.htm (21. 3. 2012)

Emmerson, Donald K. 2010. „Inclusive Islamism: The Utility of Diversity.“ Pp. 17-32 in Martin, Richard C., Barzegar, Abbas (eds.). *Islamism. Contested Perspectives on Political Islam*. Stanford, California: Stanford University Press.

Enhaili, Aziz, Oumelkheir, Adda. 2003. „State and Islamism in the Maghreb.“ *MERIA Journal* 7 (1): 66-76 (online). Dostupné z: <http://meria.idc.ac.il/journal/2003/issue1/jv7n1a6.html> (24. 3. 2012)

Ennaji, Moha. „Reform without Regime Change.“ *Qantara.de*. 16. 11. 2011 (online). Dostupné z: <http://en.qantara.de/Reform-without-Regime-Change/17793c18402i0p/index.html> (21. 3. 2012)

Fariborz, Arian, Gropp, Lewis. *Al Qaida – A Lost Cause?* Qantara.de 4. 5. 2011 (online). Dostupné z: <http://en.qantara.de/Al-Qaida-A-Lost-Cause/16010c16223i0p/index.html> (10. 4. 2012)

Fuller, Graham E. 2003. *The Future of Political Islam*. Palgrave Macmillan.

Gaouane, Zineb, Elie, Madeleine. „Analyse et perspective d'un parti islamique au Maroc.“ *Institut de recherche et débat sur gouvernance* (online). Dostupné

z: <http://www.institut-gouvernance.org/fr/entretien/fiche-entretien-55.html>
(30.3.2012)

Ghanmi, Lamine. *Morocco breaks up radical Islamist cell*. Reuters Canada 21. 6. 2010 (online). Dostupné z: <http://ca.reuters.com/article/topNews/idCATRE65K2F020100621> (10. 4. 2012)

Guguen, Christophe. 2012. „La victoire du PJD, l'aboutissement d'un processus de réformes initié et contrôlé par la monarchie.“ *Conjoncture* 933 (online). Dostupné z: http://www.cjb.ma/images/stories/Conjoncture_Dupret_jan12.pdf (30. 3. 2012)

Hegasy, Sonja. „Divide and Rule.“ *Qantara.de*. 9.12.2011 (online). Dostupné z: <http://en.qantara.de/Divide-and-Rule/17953c18596i0p77/index.html> (21. 3. 2012)

Henry, Clement M. 2007. „The Dialectics of Political Islam in North Africa.“ *Middle East Policy* XIV (4): 84-98 (online). Dostupné z: http://chenry.webhost.utexas.edu/public_html/07mep-j.1475-4967.2007.00326.pdf (24. 3. 2012)

Hijazi, Youssef. *The Close and Distant Enemy: Islamic Terrorist Networks*. Qantara.de 27. 1. 2010 (online). Dostupné z: <http://en.qantara.de/The-Close-and-the-Distant-Enemy-Islamic-Terrorist-Networks/7239c7308i1p216/index.html> (10. 4. 2012)

Howe, Marvine. 2005. *Morocco. The Islamist Awakening and Other Challenges*. New York: Oxford University Press.

„Is Islamism a Threat?“ 1999. *Middle East Quarterly* 6 (4). Dostupné z: <http://www.meforum.org/447/is-islamism-a-threat> (16. 3. 2012)

Joffé, George. 2007. „Morocco.“ Pp. 65-72 in Archer, Toby, Huuhtanen, Heidi (eds.). *Islamist Opposition Parties and the Potential for EU Engagement* (online). Dostupné z: <http://www.isn.ethz.ch/isn/Digital-Library/Publications/Detail/?ots591=cab359a3-9328-19cc-a1d2-8023e646b22c&lng=en&id=32177> (30. 3. 2012)

Kalpakian, Jack. *Current Moroccan Anti-Terrorism Policy*. *Real instituto Elcano*, 13. 5. 2011 (online). Dostupné z: http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano_eng/Content?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_in/zonas_in/ari89-2011 (9. 4. 2012)

Ketterer, James. „Networks of Discontent in Northern Morocco: Drugs, Opposition and Urban Unrest.“ 2001. *MERIP Reports* 218: 30-33+45. JSTOR (online). Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/1559308> (22. 3. 2011)

Lauzière, Henri. 2005. „Post-islamism and the religious discourse of 'Abd al-Salam Yasin.“ *International Journal of Middle East Studies* 37: 241-261.

Lust-Okar, Ellen. 2004 „Divided They Rule: The Management and Manipulation of Political Opposition.“ *Comparative Politics* 36 (2): 159-179. JSTOR (online). Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/4150141> (22. 3. 2012)

Maddy-Weitzman, Bruce. 2003. „Islamism, Moroccan-Style: The Ideas of Sheikh Yassine.“ *The Middle East Quarterly* 10 (1): 43-51. Dostupné z: <http://www.meforum.org/519/islamism-moroccan-style-the-ideas-of-sheikh> (3. 4. 2012)

Maddy-Weitzman, Bruce. 2005. „Women, Islam, and the Moroccan State: The Struggle over the Personal Status Law.“ *Middle East Journal* 59 (3): 393-410. Dostupné z: <http://www.dayan.tau.ac.il/articles/brucemaddyweitzman59-3.pdf> (22. 3. 2012)

Madhi, Khalid. 2006. *Spirituality and Democratization: The Role of Jama'at al-adl wal ihssan in Democratizing the Moroccan Society*. Chicago: Northeastern Illinois University (online). Dostupné z: www.google.com (3. 4. 2012)

Maghraoui, Abdeslam. „Political Authority in Crisis: Mohammed VI's Morocco.“ 2001. *MERIP Reports* 218, 12-17 (online). Dostupné z: <http://www.merip.org/mer/mer218/political-authority-crisis> (22. 3. 2011)

Mandaville, Peter. 2005. „Sufis and Salafis: The Political Discourse of Transnational Islam.“ Pp. 302-325 in Hefner, Robert W. (ed.). *Remaking Morocco Adopts New Constitution in Landslide Vote*. The Associated Press. 1. 7. 2011. Dostupné z: <http://www.npr.org/2011/07/01/137565293/morocco-adopt-newconstitution-in-landslide-vote> (21. 3. 2012)

Marín, Eduardo, Tremlett, Giles. *Experts examine wreckage of Marrakech cafe bomb blast*. Guardian.co.uk 29. 4. 2011 (online). Dostupné z: <http://www.guardian.co.uk/world/2011/apr/29/marrakech-cafe-bomb-experts-sift-wreckage> (10. 4. 2012)

Marret, Jean-Luc. 2005. *Les réseaux jihadistes marocains: entre devenir politique du Maroc et Europe*. Fondation pour la Recherche Stratégique (online). Dostupné z:

http://www.frstrategie.org/barreCompetences/terrorisme/doc/reseaux_jihadistes_marocains.pdf (10. 4. 2012)

McGirk, Tim. *Morocco's Gentle War on Terror*. Time Magazine World, 6. 8. 2008 (online). Dostupné z: <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1829931,00.html> (9. 4. 2012)

Millet, Gilles. *Attentat de Marrakech: un procès sur fond de banlieue française*. Libération 10. 1. 1995 (online). Dostupné z: <http://www.liberation.fr/monde/0101129734-attentat-de-marrakech-un-proces-sur-fond-de-banlieue-francaise> (10. 4. 2012)

Morocco Accused over War on Terror. BBC News, 8. 4. 2004 (online). Dostupné z: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/3610839.stm> (9. 4. 2012)

Morocco Court Sentences Moroccan Bomber to Death. CBC News, 28. 10. 2011 (online). Dostupné z: <http://www.cbc.ca/news/world/story/2011/10/28/morroccan-court-convicts.html?cmp=rss> (9. 4. 2012)

Morocco: End Abuses in Counter Terrorist Arrests. Human Rights Watch, 25. 10. 2010 (online). Dostupné z: <http://www.hrw.org/news/2010/10/25/morocco-end-abuses-counterterrorism-arrests> (9. 4. 2012)

Morocco probe says Marrakesh attack was "terrorist", while death toll rises to nearly 20. Al Arabiya, 28. 4. 2011 (online). Dostupné z: <http://english.alarabiya.net/articles/2011/04/28/147079.html> (9. 4. 2012)

Mozaffari, Mehdi. 2007. „What is Islamism? History and Definition of a Concept.“ *Totalitarian Movements and Political Religions* 8 (1): 17-33. Dostupné z: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14690760601121622> (16. 3. 2012)

Munson, Henry, Jr. 1993. *Religion and Power in Morocco*. New Haven, London: Yale University Press.

Ottaway, Marina. *The New Moroccan Constitution: Real Change or More of the Same?* Carnegie Endowment for International Peace. 20. 6. 2011 (online). Dostupné z: <http://carnegieendowment.org/2011/06/20/new-moroccan-constitution-real-change-or-moreof-same/6g> (21. 3. 2012)

Ottaway, Marina, Riley, Meredith. „Morocco: From Top-Down Reform to Democratic Transition?“ *Carnegie Papers* 71. Carnegie Endowment for International Peace (online). Dostupné z:

<http://carnegieendowment.org/2011/06/20/new-moroccan-constitution-real-change-or-moreof-same/6g> (22. 3. 2012)

Paul, Jim. „Riots in Morocco.“ 1981. *MERIP Reports* 99, 30-31. JSTOR (online). Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/3011319> (22. 3. 2012)

Paul, Jim. „States of Emergency: The Riots in Tunisia and Morocco.“ 1984. *MERIP Reports* 127, 3-6. JSTOR (online). Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/3010972> (22. 3. 2011)

Porter, Geoffrey D. „From Madrassa to Maison d’hôte: Historic Preservation in Mohammed VI’s Morocco.“ 2001. *MERIP Reports* 218: 34-37 (online). Dostupné z: <http://www.merip.org/mer/mer218/madrassa-maison-dhote> (24. 3. 2012)

Projet de la Constitution. 2011. Royaume du Maroc, Bulletin Officiel, Edition de Traduction Officielle (online). Dostupné z: <http://www.maroc.ma/NR/rdonlyres/EE8E1B01-9C86-449B-A9C2-A98CC88D7238/8650/bo5952F.pdf> (21. 3. 2012)

Pruzan-Jørgensen, Julie E. 2010. *The Islamist Movement in Morocco: Main Actors and Regime Responses*. Danish Institute for International Studies (online). Dostupné z: http://www.diis.dk/graphics/Publications/Reports2010/RP2010-05_Islamist_movement_Morocco_web.pdf (21. 3. 2012)

Rachidi, Ilhem. *Morocco Struggles to Tamp Down Radical Islam*. Islam Daily 4. 1. 2004 (online). Dostupné z: <http://www.islamdaily.org/en/wahabism/226.morocco-struggles-to-tamp-down-radical-islam.htm> (10. 4. 2012)

Roy, Olivier. 2003. „Islamisme et nationalisme.“ *Pouvoirs* 104 (1). Dostupné z: <http://www.cairn.info/revue-pouvoirs-2003-1-page-45.htm> (19. 3. 2012)

Roy, Olivier. *Islamism’s failure, Islamists’ future*. OpenDemocracy.net. 30. 10. 2006 (online). Dostupné z: http://www.opendemocracy.net/faith-europe_islam/islamism_4043.jsp (16. 3. 2012)

Roy, Olivier. *Révolution post-islamiste*. LeMonde.fr. 12. 2. 2011 (online). Dostupné z: http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/02/12/revolution-post-islamiste_1478858_3232.html (16. 3. 2012)

Scalbert, Augustin. *Olivier Roy: „Comme solution politique, l’Islamisme est fini.“* Rue89. 20. 2. 2011 (online). Dostupné z: <http://www.rue89.com/entretien/2011/02/20/olivier-roy-comme-solution-politique-lislamisme-est-fini-191153> (16. 3. 2012)

Seddon, David. „Winter of Discontent: Economic Crisis in Tunisia and Morocco.“ 1984 *MERIP Reports* 127, 7-16. JSTOR (online). Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/3010973> (22. 3. 2012)

Sivan, Emmanuel. 2003. „Why Radical Muslims Aren't Taking Over Governments.“ Pp. 1-10 in Rubin, Barry (ed.). *Revolutionaries and reformers: contemporary Islamist movements in the Middle East*. Albany: State University of New York Press.

Sweet, Catherine. „Democratization without Democracy: Political Openings and Closures in Modern Morocco.“ 2001. *MERIP Reports* 218, 22-25. JSTOR (online). Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/1559306> (22. 3. 2012)

Taix, Caroline. *Maroc: pas d'arrestations "aveugles" après l'attentat, se félicitent des islamistes*. AFP, 4. 5. 2011 (online). Dostupné z: <http://www.jeuneafrique.com/actu/20110504T105156Z20110504T105153Z/> (9. 4. 2012)

Tourabi, Abdellah. 2012. „Maroc: Vers une cohabitation entre le Roi et les islamistes?“ Arab Reform Brief 56 (online). Dostupné z: http://www.arab-reform.net/IMG/pdf/Maroc_Vers_une_cohabitation_entre_le_Roi_et_les_islamistes.pdf (30. 3. 2012)

Tozy, Mohamed. 1999. *Monarchie et islam politique au Maroc*. Paris: Presses de Sciences Po.

Tozy, Mohamed. 2008. „Morocco's Elections. Islamists, Technocrats and the Palace.“ *Journal of Democracy* 19 (1): 34-41. Dostupné z: http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/journal_of_democracy/v019/19.1tozy.html (16. 4. 2012)

Understanding Islamism. 2005. Middle East/North Africa Report 37. International Crisis Group (online). Dostupné z: <http://www.crisisgroup.org/en/regions/middle-east-north-africa/north-africa/037-understanding-islamism.aspx> (18. 3. 2012)

Varisco, Daniel M. 2010. „Inventing Islamism. The Violence of Rhetoric.“ Pp. 33-50 in Martin, Richard C., Barzegar, Abbas (eds.). *Islamism. Contested Perspectives on Political Islam*. Stanford, California: Stanford University Press.

Vznešený Korán. 2007. Praha: Nakladatelství AMS.

„Wave of Repression Sweeps Morocco.“ 1977. *MERIP Reports* 57, 18-19. JSTOR (online). Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/3011560> (22. 3. 2012)

Why I Reject Morocco's New Constitution. The Arabist, guardian.co.uk 23. 6. 2011 (online). Dostupné z: <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/jun/23/morocco-new-constitution> (21. 3. 2011)

Wiktorowicz, Quintan. 2005. „The Salafi Movement.“ Pp. 208-234 in Cooke, Miriam, Lawrence, Bruce B. (eds.). *Muslim networks from Hajj to hip hop.* Chapel Hill, London: The University of North Carolina Press.

Wright, Lawrence. *The Man Behind Bin Laden.* The New Yorker. 16. 9. 2002 (online). Dostupné z: <http://www.lawrencewright.com/art-zawahiri.html> (16. 3. 2012)

Zeghal, Malika. 2005. *Les islamistes marocains. Le défi à la monarchie.* Casablanca: Éditions Le Fennec.

Zeghal, Malika. 2009. „On the Politics of Sainthood: Resistance and Mimicry in Post-colonial Morocco.“ *Critical Inquiry* 35 (3): 587-610. JSTOR (online). Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/600093> (16. 4. 2012)

Zeghal, Malika. 2003. *Religion et politique au Maroc aujourd'hui.* Institut français des relations internationales (IFRI) (online). Dostupné z: http://home.uchicago.edu/~mzeghal/religion_pol_maroc_ifri.pdf (24. 3. 2012)

Zerhouni, Saloua. 2004. „Morocco: Reconciling Continuity and Change.“ Pp. 61-86 in Perthes, Volker (ed.): *Arab Elites: Negotiating the Politics of Change.* Colorado, London: Lynne Rienner Publishers.

ABSTRAKT

Šupová, Petra. 2012. *Tisíc a jeden islamismus: pluralistické pojetí konceptu. Případová studie Marockého království*. Olomouc: Univerzita Palackého.

Klíčová slova

Maroko, islamismus, politický islám, Abdusalám Jásín, Nadia Jásín, Strana spravedlnosti a rozvoje (PJD), hnutí Spravedlnost a dobročinnost, radikální islám, mysticismus, opozice.

Předkládaná diplomová práce sleduje problematiku politického islámu. S využitím představitelů tohoto konceptu působících v Marockém království dokazuje pluralitu islamismu. Strana spravedlnosti a rozvoje, hnutí Spravedlnost a dobročinnost a zastánci radikálního islamismu jsou konfrontováni s definicí François Burgata. Jejich ideový základ a reálné působení v politice a společnosti odpovídají chápání islamismu v pojetí tohoto francouzského znalce tématu. Skrze analýzu a zhodnocení způsobů, jakým islamismus uchopují další světoví odborníci, odpovídá koncepce F. Burgata nejvíce, přestože nedokonale, realitě Maroka.

ABSTRACT

Supova, Petra. 2012. *A Thousand and One Islamism: Pluralistic Understanding of a Concept. The Case Study of the Kingdom of Morocco*. Olomouc: Palacky University.

Key words

Morocco, Islamism, Political Islam, Abdessalam Yassine, Nadia Yassine, Justice and Development Party (PJD), Justice and Spirituality Movement, Radical Islam, Mysticism, Opposition.

Submitted thesis observes the issue of Political Islam. Using representatives of this concept operating in the Kingdom of Morocco, the work argues for the pluralistic understanding of Islamism. Justice and Development Party, Justice and Spirituality Movement and agents of Radical Islam are confronted with the definition by François Burgat. The ideological fundamentals and real working in the politics and society are consistent with the perception of the concerned French expert on the topic. Through analysis and assessment of the ways other scholars grasp defining Islamism, the conception of F. Burgat is the one the most appropriate, if not perfectly, to the realities of Morocco.

ANOTACE

Autor	Petra Šupová
Instituce	Katedra politologie a evropských studií Filozofická fakulta Univerzita Palackého v Olomouci
Název práce	Tisíc a jeden islamismus: pluralistické pojetí konceptu. Případová studie Marockého království.
Vedoucí práce	Mgr. Markéta Žídková, PhD., M.A.
Jazyk práce	český
Počet slov	29 445
Počet znaků	210 033
Počet konzultovaných zdrojů	110

Klíčová slova

Maroko, islamismus, politický islám, Abdusalám Jásín, Nadia Jásín, Strana spravedlnosti a rozvoje (PJD), hnutí Spravedlnost a dobročinnost, radikální islám, mysticismus, opozice.

Krátký popis

Diplomová práce se zabývá konceptem islamismu, jehož projevy sleduje v Marockém království. Jednotliví představitelé (Strana spravedlnosti a rozvoje, hnutí Spravedlnost a dobročinnost, zástupci radikálního islamismu) jsou zkoumáni z pohledu pluralistické definice sledovaného konceptu, jejímž autorem je francouzský badatel François Burgat. S využitím daných subjektů a dalších vymezení islamismu světovými odborníky je dokazován pluralistický charakter politického islámu.

ANOTATION

Author	Petra Šupová
Submitted at	Department of Political Science and European Studies Faculty of Arts Palacká University, Olomouc, the Czech Republic
Entitled	A Thousand and One Islamism: Pluralistic Understanding of a Concept. The Case Study of the Kingdom of Morocco.
Supervised by	Mgr. Markéta Žídková, PhD., M.A.
Language	Czech
Word count	29 445
Character count	210 033
Works cited	110

Key words

Morocco, Islamism, Political Islam, Abdessalam Yassine, Nadia Yassine, Justice and Development Party (PJD), Justice and Spirituality Movement, Radical Islam, Mysticism, Opposition.

Short description

This thesis addresses the concept of Islamism and its workings in the Kingdom of Morocco. The representatives (Justice and Development Party, Justice and Spirituality Movement, agents of Radical Islamism) are researched from the perspective of pluralistic definition of the concerned concept, whose author is french scholar François Burgat. Using set subjects and other conceptions of Islamism by world experts, the pluralistic character of Political Islam is argued.