

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

Současné pojetí hidžry

2020

Jan Klik

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra blízkovýchodních studií

Studijní program Mezinárodní teritoriální studia

Studijní obor Blízkovýchodní studia

Diplomová práce

Současné pojetí hidžry

Jan Klik

Vedoucí práce:

PhDr. Petr Pelikán

Katedra blízkovýchodních studií

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2020

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval samostatně a použil jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2020

.....

Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucímu své práce PhDr. Petru Pelikánovi za vždy ochotný přístup a mimořádně odborný vhled do problematiky, který se mnou laskavě sdílel.

OBSAH

Seznam tabulek	1
ÚVOD	2
1 TEORETICKÁ ČÁST.....	5
1.1 Vymezení pojmu	5
1.2 Dějiny přemýšlení o hidžře	8
1.2.1 Hidžra v dílech teoretiků.....	8
1.2.2 Hidžra jako nástroj náboženských hnutí	18
1.2.3 Hidžra v moderním salafismu	25
1.2.4 Hidžra v moderním džihádismu	30
1.3 Islámský stát v ^c Iráqu a Levantě.....	33
2 METODOLOGICKÁ ČÁST	36
2.1 Sémiotická analýza	36
2.2 Výzkumný vzorek.....	39
3 ANALYTICKÁ ČÁST	41
3.1 Výzkumné otázky.....	41
3.2 Analýza zkoumaného souboru.....	41
3.2.1 Denotativní a konotativní popis.....	41
3.2.1.1 Téma č.1: Hidžra je nadčasová, absolutní povinnost	41
3.2.1.2 Téma č.2: Dár al-islám je výlučně území spravované Islámským státem	45
3.2.1.3 Téma č. 3: Mimořádné postavení Šámu jako destinace hidžry	47
3.2.1.4 Téma č.4: Oprávněné důvody, pro které hidžru vykonat nelze.....	49
3.2.1.5 Téma č.5: Muslim nemůže žít mezi nevěřícími svobodně.....	50
3.2.1.6 Téma č. 6: Hidžra je pevnou součástí většího procesu.....	52
3.2.2 Paradigmatické uspořádání	53
3.2.3 Syntagmatické uspořádání.....	57
SHRNUTÍ.....	60
ZÁVĚR.....	63
SEZNAM POUŽITÝCH ZDROJŮ A PRAMENŮ	65
ABSTRACT.....	70

Seznam tabulek

ČÍSLO TABULKY	NÁZEV TABULKY	STRANA
1	Paradigma transliterace	4
2	Prameny	69

ÚVOD

V roce 1909 obdržel věhlasný muslimský učenec Rašíd Ridá dotaz od bosenských muslimů ohledně povinnosti vykonat hidžru. Žadatelé o kvalifikovaný právní názor Rašída Ridu seznámili se svoji situací. Po odtržení Bosny od Osmanské říše a jejím připojení k Rakousku-Uhersku do jejich vesnice přišel turecký kazatel a vyzval všechny zde žijící muslimy k odchodu z území nevěřících, neboť ani modlitby, ani jiné náboženské činy, včetně svateb, poutě do Mekky, placení náboženské daně zakátu a podobně, nejsou platné. Jejich země, podle tohoto kazatele, již není z pohledu islámského práva zemí věřících.¹ V roce 2015, jako obvykle v čas páteční modlitby, navštívil Hamza, francouzský muslim marockého původu, mešitu v jednom z pařížských předměstí, kde žije jeho rodina. Mimo tradiční „osazenstvo“, jehož členové se více méně navzájem znají, sem zavítal plynně francouzsky hovořící Egyptan a kromě desítek ostatních věřících, přišel pohovořit i s Hamzou. V následujícím, ve skrze asi 5 minutovém monologu Hamzovi vysvětlil povinnost každého muslima nežít v zemích, kterým vládnou nemuslimové. Muslim, který se bojí Soudného dne, má vzít svoji rodinu a odejít do státu, jehož obyvatelé nanejvýš ctí Boží zákony, a kde se život řídí příkladem proroka Muhammada a jeho druhů.²

Oba dva zmínění muži, jak Turek z počátku 20. století, tak Egyptan o přibližně století později použili slovo *hidžra*, když mluvili o emigraci muslimů ze zemí jinověrců, jejich slovy ze zemí nevěřících. Dějiny uvažování o hidžře, o tom čím je a čím není, o jejích právních náležitostech a duchovním významu se táhnou po celou dobu existence islámské civilizace. Nalézáme dvě prostředí, ve kterých se primárně rodily metodologicky podložené názory na hidžru. Prvním prostředím byla díla „oficiálních“ duchovních a právníků a druhým bylo prostředí hnutí a islámských států, které s cílem reformovat spolčenost a zavést „ideální“ muslimské pořádky sáhly k tématu hidžry a začlenily jej do svého ideologického korpusu. Právě v těchto hnutích, v nichž se přirozeně objevila potřeba přivést do svých řad co největší počet stoupenců, se hidžry, jako argumentačního prostředku používalo nejhojněji. Naopak v dílech teoretiků nacházíme o hidžře jen kusé zmínky a vágní definice, bez podrobnější právní analýzy a detailního projednání. Zdá se, jako by byla hidžra po většinu islámských dějin na okraji odborného zájmu duchovních a využívala se hojněji jen jako praktický nástroj, když nastala politicko-bezpečnostní situace, která si vyžádala hledání řešení v paralelách s první muslimskou obcí a jejím zápasením o přežití se silami bezvěrectví, které ji obklopovali. Teprve s příchodem 20. století se situace mění a hidžra se stává hlavním tématem publikací z per intelektuálů, především salafistického zaměření.

Tato práce předkládá nástin historického vývoje debat o hidžře a její definici, přičemž si v první, teoretické sekci předkládaného materiálu neklade za cíl poskytnout vyčerpávající přehled všech osobností, které se na dané téma vyjádřili, nýbrž vystavět kontextuální

¹ Rašíd Ridá ve své odpovědi vysvětlil, že povinnost hidžry nastává až v situaci, kdy je muslimovi zabráněno v dodržování náboženských předpisů a povinností. KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 120

² Na základě rozhovoru provedeném v únoru 2019 s doktorandským studentem, Hamzou ElAmirim na univerzitě Cadi Ayyad v Marrákeši

podlaží, na něž bude navazovat praktická sekce diplomové práce, která se zaměří na rozbor pojetí hidžry organizací Islámský stát v ⁶ Iráku a Levantě, a to skrze analýzu časopisů Dábiq a Rúmija, které vycházely právě jménem této organizace. Důvodem pro zvolení Islámského státu a jeho pojetí hidžry jako hlavního výzkumného záměru předkládané práce je to, že Islámský stát představuje nejnovější entitu, která téma konceptuálně uchopila a především jej učinila jedním z pilířů své obecné ideologie. Autoři zkoumaných časopisů nepůsobili v informačním vákuu, ale měli k dispozici díla a dílka svých ideologických předchůdců z řad příznivců tzv. globálního džihádu, stejně jako z řad renomovaných salafistických autorů, kteří se zase inspirovali u řad předcházejících generací, a proto je rovněž malou ambicí této práce ukázat onen „rodokmen“ myšlenek, který byl jen málokdy přímý a jasný, naopak v něm často docházelo ke změnám a rozšiřování či zužování původních konceptů, které byly neustále přizpůsobovány novým podmínkám, potřebám a novým autorským přístupům.

Kromě teoretické a praktické části, která se zabývá rozbohem konkrétních textů, obsahuje diplomová práce ještě sekci metodologickou, která stanoví postup analýzy. Jde o kvalitativní obsahovou analýzu, která věnuje zvláštní pozornost výroky obsahujícím nábožensko-právní významy, které jsou dány do souvislosti s poznatky uvedenými v první, teoretické části. Pojetí hidžry Islámským státem je komparováno s přístupy ostatních proudů islámského myšlení, zejména pak s ostatními představiteli salafismu, jehož jednou z podob Islámský stát je. Zajímavým, z pohledu autora práce, se jeví nejen to, v čem jsou si jednotlivé islámské přístupy vůči hidžře podobné, ale zejména pak, čím se navzájem liší.

Časopisy Dábiq a Rúmija byly a jsou vděčným tématem celé řady monografií a analýz, avšak jejich pojetí hidžry nebylo do současnosti dostatečně probádáno. Jako příklad práce, která se tomuto tématu systematicky věnuje, uvádím diplomovou práci „*Inspiring Migration to the Caliphate: Hijrah in ISIIS's Online Magazines Dabiq and Rumiya*“ od Joonase Haverinena. Tato práce je ovšem spíše analýzou mediálních technik, které autoři obou magazínů použili, aby přesvědčili své čtenáře a přiměli je k emigraci do Islámského státu. Souhrnná práce, která by se zaměřila na nábožensko-právní pojetí hidžry ve zmíněných časopisech, dosud chyběla. Ambici alespoň částečně zaplnit tento prázdný prostor, samozřejmě v omezeném rozsahu, který je přiřknut parametrům diplomové práce, má předkládaný text.

V práci je použita celá řada cizojazyčných termínů, především arabského původu. Za účelem jednotné transliterace do latinky a českého jazyka používám jako vzor paradigma uvedené níže. Přepis byl nastaven tak, aby odpovídal běžnému úzu, na druhou stranu ale v zájmu uživatelské jednoduchosti vypouštím používání speciálních znaků, které slouží k odlišení emfatických hlásek. Na druhou stranu jasně značím hrdelnici ⁶ *ajn*. Při přepisu vlastních jmen a názvů se psaní velkých a malých písmen řídí českými pravidly pravopisu (arabština velká a malá písmena nerozeznává). Transliteraci podle stanoveného vzoru provádím i v případě, kdy původem arabské slovo přejímám z anglicko-jazyčného zdroje. Výjimkou z tohoto pravidla jsou poznámky pod čarou, kdy jsou citace transliterovány podle předloženého vzoru jen z arabsko-jazyčných zdrojů, zatímco z důvodu snadné dohledatelnosti ponechávám arabská osobní jména převzatá z anglicko-jazyčných zdrojů v jejich anglické podobě. Stejně tak v závěrečném seznamu literatury. Indická či pákistánská osobní jména psaná v anglickém jazyce ponechávám v převzaté podobě. Další výjimkou z pravidla je slovo *Korán*, které nepíše jako *al-Qur'án*, nýbrž ponechávám formu, která je pro české jazykové prostředí již běžná a

zažitá. Co se Koránu samotného týče, v diplomové práci hojně cituji celou řadu veršů, přičemž je všechny uvádím v českém jazyce, podle překladu Ivana Hrbka.

Tabulka č. 1: Paradigma transliterace

Arabský znak	Český znak
ا	a, i, u, á
ب	b
ت	t
ث	th
ج	dž
ح	h
خ	ch
د	d
ذ	dh
ر	r
ز	z
س	s
ش	š
ص	s
ض	d
ط	t
ظ	z
ع	c
غ	gh
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
و	w, ú
ه	h
ي	í, j
ى	á
ة	'
ة	a, at

1 TEORETICKÁ ČÁST

1.1 Vymezení pojmu

Hidžra proroka Muhammada z Mekky do Medíny je zaznamenána v několika verzích, které se od sebe liší jen decentně, a to především důrazem na jednotlivé aktéry příběhu. Nejstarší dochovanou podobu události nalezneme v dopise ʿUrwy Ibn az-Zubajr sepsaném na žádost chalífy ʿAbd al-Malika. Jádrem tohoto dopisu je dobře známá událost: Pohanští Mekkánci jsou v konfliktu s prorokem Muhammadem, který kritizuje jejich božstva a Muhammadovi stoupenci, muslimové, začínají být vystavováni útlaku. Prorok, aby chránil své souvěrce, je pobídnut k emigraci do křesťanské Etiopie. Muslimové zde pod ochranou habešského vládce zůstanou několik let a vrátí se zpět, když se zdá, že se podmínky v Mekce začínají zlepšovat. Ve stejnou dobu někteří obyvatelé oázy Jathrib konvertují k islámu, dochází k ujednání tzv. ʿaqabské smlouvy a po nové vlně útlaku v Mekce prorok vyzývá muslimy, aby emigrovali do Jathribu. Když nadejde čas i na odchod samotného proroka, ten informuje Abú Bakra, který s ním setrval v Mekce, že pocestují spolu. Abú Bakr zakoupí dva velbloudy a jednoho nabídne Muhammadovi, který trvá na tom, že za velblouda zaplatí. Schovávají se spolu v odlehlé jeskyni, kam jim jsou Abú Bakrovým synem přinášeny zásoby a informace z Mekky. Poté se oba emigranti vydají na cestu do Jathribu přes neprobádané území, kterým je provází najatý průvodce. Nakonec úspěšně doráží do svého cíle. V mladších pracích se setkáváme s přídatky k základní kostře. Například Ibn Isháq detailněji pojednává o prodlévání emigrantů v Etiopii nebo přidává informaci k útěku proroka a Abú Bakra z Mekky: Když se Mekkánci rozhodnou proroka zavraždit, zasáhne sám Bůh a učiní ho spolu s Abú Bakrem neviditelným, takže snadno svým nepřátelům unikne. Poté co prorok dorazil do Jathribu, nezastaví jeho velbloud na místě, kam byl Muhammad zván předáky klanů, ale na místě, které určil sám Bůh. Ve vyprávění ʿUrwy Ibn az-Zubajr je silný důraz kladen na pozitivní příspěvi Abú Bakra a jeho rodiny. K tomu lze pouze poznamenat, že autor byl Abú Bakrovým vnukem. Dlužno dodat, že v šíʿitské verzi hraje zásadní úlohu ʿAlí Ibn Abí Tálib. Podání Wahba Ibn Munabbih je v podstatě kompromisem, v němž důležitou roli sehraje jak ʿAlí, tak Abú Bakr. Tato prorocká hidžra byla považována za tak významnou událost, že se stala počátkem islámského kalendáře.³ Chalífa ʿUmar Ibn al-Chattáb dostal stížnost, že dokumenty, které rozesílá, nejsou opatřeny datací a není tak možné určit jejich pořadí. Chalífa tedy nechal shromáždit lid a oznámil jim: *“Hidžra rozlišila pravdu od falše, tedy ji používejte k dataci”*. Někteří z prorokových druhů jako počátek nového kalendáře navrhli rok prorokova narození či rok prorokova úmrtí a jiní zase prosazovali rok zahájení prorocké mise. Na žádném z těchto

³ RAVEN, Wim, 2018

návrhů nedošlo ke shodě, a tak se všeobecného uznání dostalo dataci podle hidžry, jejíž přesné datum bylo známo.⁴

Slovo *hidžra* je podstatným jménem slovesným od kořene *h-dž-r* přičemž od tohoto kořene odvozené sloveso prvního kmene *hadžara* nese význam opustit, oddělit se, zanechat.⁵ Možnými masdary od tohoto slovesa jsou *hadžr* a *hidžrán*, kteréžto ve výše zmíněném významu nalezneme jak v Koránu⁶, tak v životopisech proroka Muhammada. Příkladem budiž společenský bojkot, který prorok uvalil na několik svých druhů poté co se odmítli účastnit vojenské expedice do Tabúku v říjnu roku 630 n.l.⁷ Sloveso třetího kmene *hádžara* má význam opuštění původního bydliště ve prospěch nového místa nebo nové komunity. V Koránu⁸ je pak nositelem významu opuštění území nevěřících a přesídlení na území věřících nebo jakékoliv místo, které poslouží jako útočiště před náboženskou perzekucí.⁹ Sloveso *hádžara* se tedy také překládá jako *emigrovat*, a aktivní participium *muhádžir* pak znamená *emigrant*,¹⁰ zatímco odvozené slovo *mahdžar* znamená místo do něž je emigrace uskutečněna. V současné arabštině slovo *hidžra* označuje jakoukoliv individuální či masovou emigraci nebo emigraci proroka Muhammada a jeho druhů do Medíny. Za účelem odlišení od tohoto současného všeobecného užití se historická událost, která vstoupila do islámských dějin jako zásadní mezník tvořící počátek islámského letopočtu v arabštině nazývá *al-hidžra an-nabawíja*. Emigrace muslimů do Etiopie bývá označována jako *hidžrat al-Habaša*. Tvar *al-hidžratán* pak znamená obě hidžry, do Etiopie a do Medíny. V moderních dějinách se mimo jiné s termínem *hidžra* setkáváme v dobách formování saúdského státu, kdy král ʿAbd al-ʿAzíz Ibn Saúds zakládal beduínské usedlosti nazvané *hidžar* (množné číslo od slova *hidžra*).¹¹ Dřívější západní, zejména anglofonní, literatura překládala termín *hidžra* jako *útěk*.¹² Pozdější autoři od chápání historické hidžry jakožto prostého útěku odstoupili argumentující, že význam slovesa *hadžara* spíše naznačuje záměrný přesun na místo skýtající lepší podmínky, kdy je tato hidžra způsobena životními těžkostmi a odporem k podmínkám převládajícím na území původního bydliště.¹³ Podobný význam jako *hádžara* nese rovněž sloveso *charadža*, které se překládá jako *opustit, zanechat něco* a koránské použití tohoto slova rovněž naznačuje význam emigrace.¹⁴ Zde se sluší poznamenat, že jedním z možných překladů slova *Exodus* do arabštiny je *churúdz*.¹⁵ Ve spojitosti s prorokem Muhammadem je sloveso

⁴ AL-BABLÁWÍ, Mahmúd ʿAlí, 1985, s. 174

⁵ LANE, Edward, 1968, s. 2879

⁶ Jde o verše: 4.34, 19.46, 25.30, 73.10, 74.5

⁷ ISHÁK, Ibn, 2009, s. 201-202

⁸ Jde o verš: 2.215

⁹ LANE, Edward, 1968, s. 2880

¹⁰ ZEMÁNEK, Petr; MOUSTAFA, Andrea; OBADALOVÁ, Naděžda; ONDRÁŠ, František, 2006, s. 764

¹¹ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 21

¹² Viz např. Lane Edward, s. 2881

¹³ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 21

¹⁴ Jde o verš: 2:243

¹⁵ SHAFIQ, Muhammad, 2015, s. 93-94

charadža (nejčastěji ve formě trpného rodu čtvrtého slovesného kmene, tedy *uchridža*) několikrát v Koránu uvedeno ve významu *emigrace*.¹⁶

Slovo *hidžra* je v Koránu prostřednictvím svých různých derivátů (participia, masdary, slovesa ve vztažných větách) přítomno třicetkrát. V šesti případech jsou použity deriváty ve významu stranit se, vyhýbat se. Deriváty slova *muhádžara* ve významu *emigrace* jsou v Koránu přítomny jako reference na: a) muslimy, kteří emigrovali z Mekky do Medíny,¹⁷ b) emigraci z náboženských důvodů v obecném smyslu,¹⁸ c) muslimy, kteří neemigrovali z Mekky do Medíny ačkoliv to byl povinný akt,¹⁹ d) hidžru v obecném smyslu z místa, kde je muslimovi bráněno provozovat své náboženství.²⁰ V jednom případě je *hidžra* v Koránu popsána jako následek ukřivdění, *zulm*²¹, a ve dvou případech jako důsledek vypovězení z původní domoviny.²² Jako důvod k emigraci je rovněž uveden rozkol muslimské obce, *fitna*.²³ Zajímavým a důležitým se ovšem jeví, že v sedmi případech je v Koránu *hidžra* uvedena v souvislosti s *džihádem*²⁴ V případě 58. verše súry *Pouť* není použito slovo *džihád nýbrž qutilú*, byli zabiti. Tento jev se stal argumentem pro názor, že *hidžra* je předpokladem následného *džihádu*.²⁵

Emigranti jsou Koránem na několika místech definováni jako: a) ti, kteří již emigrovali, nebo se chystali emigrovat a jejich destinací bylo místo, kde se již vyskytovali věřící,²⁶ b) ti, kteří emigrovali k Bohu a jeho poslu a učinili tak pro Boha samého („*fí sabíli Alláhi*“),²⁷ ti, kteří emigrovali poté, co vytrpěli útrapy a nespravedlnost,²⁸ stejně jako ti, kteří byli perzekuováni a vyhnáni ze svých domovů a bojovali a byli zabiti.²⁹ Těm, kteří emigrují za účelem dosažení svobody ve víře Bůh slibuje nesmírnou odměnu na tomto i příštím světě.³⁰ Korán obsahuje příběhy proroků, kteří byli ve svých domovinách perzekuováni a dosáhli úspěchu v šíření božího slova až poté, co emigrovali (vyjma proroka Muhammada např. Abrahám a Mojžíš).³¹

To, že prorok Muhammad byl sám emigrantem je v Koránu vyjádřeno pomocí slovesa *hádžara*, a to pouze jednou a nepřímo skrze výčet náležitostí, jež musí žena mít, aby ji mohl

¹⁶ Jde o verše: 9:40, 47:13, 60:1

¹⁷ Jde o verše: 2:218, 3:195, 8:72, 9:20, 6:50

¹⁸ Jde o verš: 4:100

¹⁹ Jde o verše: 4:89, 8:72

²⁰ Jde o verše: 4:97, 29: 26

²¹ Jde o verš: 16:41

²² Jde o verše: 3:195, 59:8

²³ Jde o verš: 16:110. Termín *fitna* je často překládán jako náboženský rozkol či nepokoj

²⁴ Jde o verše: 2:218, 8:72, 74-75, 9:20, 16:110, 22:58

²⁵ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 24

²⁶ Jde o verš: 59:9

²⁷ Jde o verš: 4:100

²⁸ Jde o verše: 16:110, 16:41

²⁹ Jde o verše: 59:8, 3:195, 22:40

³⁰ Jde o verše: 4:100, 8:75

³¹ SHAFIQ, Muhammad, 2015, s. 95

prorok pojmut za manželku: „Proroku! Dovolili jsme ti manželky tvé, jimž jsi dal obvěnění, a ty, jichž zmocnila se tvá pravice z těch, které ti Bůh dal jako kořist, a dále tvé sestřenice z otcovy strany a tvé sestřenice z matčiny strany, které se s tebou vystěhovaly ...“.³²

1.2 Dějiny přemýšlení o hidžře

1.2.1 Hidžra v dílech teoretiků

V Koránu je několik veršů zákonodárné povahy, které se svým obsahem dotýkají různých aspektů hidžry. Z hlediska pozdějších interpretací, které hidžru pojmají jako povinný akt emigrace z území, kde muslim není schopen dostát svým náboženským povinnostem, je důležitý verš 97 súry *Ženy*: „Těch, kdož sami sobě ukřivdili a kteří povolání budou anděly, se zeptají: ‘V jakém stavu jste byli?’ I odvěti: ‘Byli jsme poníženy na zemi.’ I řeknou jim andělé: ‘Což nebyla země Boží dosti rozlehlá, že jste se nemohli vystěhovat?’ A obydlím těchto bude peklo, a jak hnusný je to cíl konečný!“³³ Jinými slovy pronásledovaný muslim, který nevykonal hidžru, nebude po své smrti moci předložit žádnou výmluvu, leda (jak naznačuje verš 98 téže súry) by byl v naprosto bezradné situaci. Pozdější vykladači tohoto verše přicházeli s různými hypotézami o tzv. příčinách seslání.³⁴ Jejich obecným shrnutím lze dojít k závěru, že byl tento verš seslán pro účely konkrétní situace v Mekce, a to v návaznosti na hidžru proroka Muhammada. Jak již bylo zmíněno, verš 97 súry *Ženy* byl později vykládán ve snaze učinit emigraci v obecném smyslu do dár al-islám povinnou, a to ačkoliv Muhammad sám nikdy nic takového (krom konkrétního příkladu hidžry z Mekky do Medíny) nenařizoval, naopak povinnost hidžry byla zrušena poté co muslimové získali Mekku v roce 630 n.l.³⁵ Podle tradičního islámského chápání je dár al-islám území, respektive islámský stát, jehož autoritě je podřízen každý občan, ať už muslim či osoba jiného vyznání, a na jehož území dochází k implementaci Boží vůle skrze legislativní proces. Tento stát nese zodpovědnost za bezpečnost svých občanů bez ohledu na jejich náboženství. Opakem dár al-islám je dár al-harb.³⁶

Od počátku islámského právního uvažování o problematice *hidžry* až do současných dní se setkáváme se třemi hlavními názorovými proudy. První okruh ^{ulamá, muslimských duchovních, tvrdí, že hidžra byla povinností časově ohraničenou historickým kontextem}

³² Jde o verš: 33:50

³³ Korán. Přeložil Ivan Hrbek, 1972, s. 533

³⁴ Neboli *asbáb an-nuzúl* jsou jednou z charakteristik zákonodárného procesu založeného na výkladu Koránu. Vysvětlují význam událostí, které se týkají konkrétních pasáží Koránu. Tyto příčiny seslání bývaly tradovány prorokovými druhy a zkoumání autenticity těchto zpráv podléhá stejným pravidlům jako běžné hadíthy.

KAMALI, Mohammad, Hashim, 2005, s. 44-45

³⁵ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 26

³⁶ AL-AMÍR, ^{Uthmán}, 2015, s. 96

emigrace z Mekky do Medíny a poté co se Mekka stala součástí dár al-islám tato povinnost skončila. Druhý názor spočívá v tezi, že *hidžra* je nadčasový princip, který stále trvá. Třetí způsob náhledu na fenomén *hidžry* je mystický nebo tzv. sufistický. Geneze a vývoj těchto tří hlavních názorů jsou předmětem následujících řádků.³⁷

Komentátoři Koránu raného období, tedy mezi 7.-11. stoletím n.l. se převážně nezabývají hlubším rozbořem či osobitým výkladem tématu *hidžry*, ale vidí ji pouze jako časově omezenou historickou skutečnost v intencích Mekka-Medína. Reprezentantem tohoto směru je al-Džasás. Imám Šáfíí je jedním z mála, kteří *hidžru* vykládají jako všeobecný princip, který je omezen pouze na muslimy vystavené fitně, kteří zároveň požívají prostředky k vykonání migrace, a na základě hadíthu, v němž prorok Muhammad dával novým konvertitům na výběr mezi setrváním v jejich původní domovině a odchodem do Medíny, Šáfíí dodává, že *hidžra* spadá do kategorie dovoleného, *mubáh*. Pravděpodobně první komentátor, který setrvání muslima na neislámském území, dár al-kufr, považuje za *harám*, zakázaný čin, je at-Tabarí, který svoji tezi opírá o 73.verš sóry *Kořist*.³⁸

V období mezi 12. a 18. stoletím n.l. bylo teoretické pojmání *hidžry* již ovlivněno praktickými problémy, které se týkaly situace muslimů žijících na územích nově spadajících pod správu nemuslimů. Příkladem budiž Sicílie, Andalusie či křižácké státy v Levantě. Málíkovský právník Ibn al-^cArabí, a v tomto ohledu je reprezentantem dominantního úhlu pohledu v rámci svého právního směru, *madhabu*, vidí *hidžru* z území nevěřících jako absolutní povinnost. Stejný názor zastává rovněž Ibn Kathír z Damašku, který ještě v živé paměti uchovával křížové výpravy a, ve zcela jiné části světa a napříč časem, Thaná^culláh Pánípátí, který zažil vzestup britské Východoindické společnosti. Proponenty mystické interpretace *hidžry*, kteří tvrdí, že fyzická povinnost emigrace skončila, nicméně potřeba vnitřního náboženského sebezdokonalení stále trvá, jsou Rághib al-Isfahání, Isma^cíl Haqqí a al-Álúsí. Někteří komentátoři, jako například as-Sujútí podmiňují povinnost *hidžry* vystavením muslima hrozbě ztráty svého náboženství. Jiní autoři se vyhýbají jasnému stanovisku, mezi nimi az-Zamachšarí a an-Nasafí, kteří uvádí, že *hidžra* je vyžadována, nicméně nedávají najevo, zdali *hidžru* považují či nepovažují za povinnost, *fard*.³⁹

Období od 19. století n.l. je ovlivněné érou kolonialismu, kdy značná část muslimů zažila přímou či nepřímou nadvládu nemuslimů. Tato realita se přirozeně promítla do náboženského uvažování. V moderním období se většina autorů píšících o *hidžře* v rámci výkladu koránského textu jednoznačně přiklání k interpretaci *hidžry* jakožto všeobecné povinnosti, která není omezena na konkrétní epochu. Výjimkou jsou zde komentáře od al-Hilálího a Muhsina Khána. Stejně tak se poprvé objevuje vnímání *hidžry* jakožto součást širší revoluční islámské strategie. Tvůrčím příkladem tohoto proudu je Mawdúdí, který zcela

³⁷ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 53

³⁸ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 53

³⁹ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 54-56

odsuzuje přítomnost muslimů v neislámských zemích, a to pouze s výjimkou situace, kdy se takový muslim snaží o nastolení islámu na bezvěreckém území či když je zcela neschopen vystěhovat se.⁴⁰ Slovo *pokrytec* v súře *Ženy* verši č. 88,⁴¹ vykládá tak, že platí pro jakéhokoliv muslima žijícího v útlaku, kterému se dostává prostředků, a přesto odmítá emigrovat. Existuje-li muslimská země, kde lze požívat sociální spravedlnosti, pak je povinností utlačovaného muslima se do takové země odstěhovat.⁴² Obecně lze za všeobecný názor tohoto období považovat to, že muslim nemá žít na území, kde je vystaven náboženskému rozkolu, fitně. Konkrétní shoda na podobě hidžry ovšem neexistuje. Muhammad ^ĀAbduh považuje hidžru za povinnou, je-li věřícímu bráněno v praktikování své víry. V případě, kdy tomu tak není, ^ĀAbduh na setrvávání v nemuslimské zemi neshledává nic závadného. Al-Álúsí al-Baghdádí uvádí, že hidžra po dobytí Mekky již není povinností, nicméně zůstává mandúb, doporučeným činem.⁴³ Al-Álúsí rovněž náleží k těm, kteří hidžru vnímají mystickým prizmatem jakožto emigraci ze stavu prostoty bytí, v níž byl člověk zrozen do stavu duchovní excelence. Siddíq al-Qannawdzí uznává, že 97. verš súry *Ženy* byl seslán pro konkrétní situaci, nicméně slovo *země* vykládá v jeho všeobecném (nespecifikovaném) významu,⁴⁴ tedy jako každou část stvořeného světa, která je vhodná pro vykonání hidžry. Na základě toho stanoví hidžru jako povinnost pro každého, kdo jinak není schopen praktikovat náboženství (islám). Stejný názor zastává Muhammad al-Qásimí či azharský učenec Muhammad Tantáwí. Rašíd Ridá ve svém výkladu Koránu a dalších dílech uvádí, že hidžra byla nařízena ze tří důvodů: a) muslimovi není dovoleno zůstat na místě, kde je ponižován a krácen na svých právech pro jeho náboženství, b) muslim by měl usilovat o sebevzdělávání v oblasti svého náboženství, c) je povinností muslimů zakládat silné islámské komunity, které budou schopny poselství islámu šířit dál, ustanovit islámské pořádky a chránit své příslušníky před agresory. Podle Rašída Ridy povinnost hidžry trvá, dokud ve světě existuje potřeba pro naplnění těchto tří bodů. V každém případě muslim není vázán povinností hidžry, může-li praktikovat islám a není-li nucen se svého náboženství zříci. Podle indického komentátora koránu Ašrafa ^ĀAlího Thántáwího povinnost hidžry již skončila, zůstává ale činem v kategorii *mubáh*, není tedy činem doporučeným ani zavrženímhodným. Komentátor a překladatel Koránu do angličtiny ^ĀAbdulláh Júsuf ^ĀAlí považuje význam 97. verše Súry *Ženy* za mnohem širší, než jak by naznačoval omezený důvod jeho seslání. Vidí v něm výzvu k neustálému zápasu se zlem a svůj výklad opírá islámským incentivem *přikazování vhodného a zakazování zavrženímhodného*. Ve stručnosti hidžra neznamena jen lokální přesun, nýbrž přesun od zavrženímhodných podmínek do situace, kdy je člověk schopen naplňovat požadavky svého náboženství, včetně například stranění se zlých společníků apod. Sa^Āúdský právník ^ĀAbd ar-

⁴⁰ SHAFIQ, Muhammad, 2015, s. 104

⁴¹ „Proč jste utvořili dvě skupiny různého mínění vzhledem k pokrytcům, zatímco sám Bůh je zavrhl za to, co provedli?“ Korán. Přeložil Ivan Hrbek, 1972, s. 532

⁴² SHAFIQ, Muhammad, 2015, s. 104

⁴³ Známý rovněž jako *mustahabb*

⁴⁴ K významu klasifikace slov zjevených textů pro islámskou právní vědu viz např. KAMALI, Mohammad, Hashim, 2005, s. 84-130

Rahmán as-Sa^cdí ve svém výkladu diskutovaný verš č.97 vykládá jako nepopiratelný důkaz trvající povinnosti hidžry. Málíkovský hlavní muftí Tuniska Muhammad at-Táhir Ibn ^cÁšúr vyjádřil názor, že pokud nehrozí ztráta víry, pak je vhodné, aby muslim setrval na svém místě, a dokonce polemizuje se samotným Málíkem Ibn Anas, který stanovil hidžru jako povinnost za situace, kdy muslim žije v místě, kde jsou otevřeně páčány hříchy. Ibn ^cÁšúr dodává, že muslim, který nepodnikne hidžru, se tím ještě nedopouští bezvěrectví.⁴⁵ Tento názor zakládá na verši 72 súry *Kořist*.⁴⁶ Muhammad Ridá Ášstijání se přiklání k názoru, že pokud muslim nemůže dostát svým povinností, pak je mu hidžra povinností. Hidžra není omezena na dobu proroka Muhammada, nýbrž se týká jakékoliv doby a jakéhokoliv místa a dále dodává, že hidžra nemá jen fyzickou podobu, ale znamená i stranění se zla srdcem muslima.⁴⁷ Sajjid Qutb zasazuje hidžru do svého pojetí džáhilíje. Uznává, že poté co islám převládl v Arábii, povinnost hidžry skončila, avšak v současnosti se svět znovu ocitl ve stavu náboženské ignorance. Začíná nový věk islámu, v němž musí být znovu použity původní islámské principy včetně ustanovení konceptu dár al-islám a povinnosti hidžry. Odchod z bezvěrecké společnosti znamená chovat se v souladu se zjevením Božím. Hidžra je tedy metodou obrany před nepřítelem v období morální slabosti a předpokladem pro uskutečnění džihádu proti džáhilíji poté, co utlačovaní nabudou síly. Sajjid Qutb zde nemá na mysli fyzický odchod ze společnosti, nýbrž duchovní a morální distancování se od zkaženosti za účelem pozdějšího ozdravení této společnosti pravým islámem.⁴⁸ Al-Azhar vydal výklad Koránu, který stanoví kategorie hidžry platné pro moderní dobu. Jde o hidžru za účelem získání vědomostí, živobytí, šíření islámu a stranění se hříchů.⁴⁹

Co se argumentů založených na tradicích o životě prorokově ohledně kontinuity či diskontinuity hidžry týče, využívají se především dva konkrétní, navzájem významově protichůdné hadíthy. Po prorokově emigraci do Medíny se hidžra stala pro muslimy žijící v Mekce povinnou (a přesto prorok v několika případech učinil výjimku, například svému strýci al-^cAbbásovi dovolil zůstat v Mekce) zatímco z pramenného materiálu lze doložit, že na hidžře muslimů z jiných oblastí arabského poloostrova prorok netrval.⁵⁰ Poté, co byla Mekka připojena k dár al-islám, povinnost hidžry skončila. Prorok Muhammad při svém kázání po dobytí Mekky ze schůdků Ka^cby prohlásil: „*Není hidžry po dobytí (Mekky), avšak přetrvává džihád a úmysl. Jste-li povoláni k boji pak jděte.*“⁵¹ Opačný názorový proud svůj argument

⁴⁵ SHAFIQ, Muhammad, 2015, s. 104

⁴⁶ „Vskutku ti, kdož uvěřili, přesídlili a vedli boj majetky i osobami svými na stezce Boží, a ti kdož jim útulek poskytli a pomohli jim – ti všichni jsou si navzájem přáteli. Avšak s těmi, kdož uvěřili, a přesto nepřesídlili, nepřestujte přátelství v ničem, dokud nepřesídlí. Jestliže vás požádají o pomoc ve věci náboženství, jste povinni jim pomoci proti všem kromě těch lidí, s nimiž máte smlouvu. A Bůh jasně vidí vše, co děláte.“ Korán. Přeložil Ivan Hrbek, 1972, s. 491

⁴⁷ SHAFIQ, Muhammad, 2015, s. 104

⁴⁸ QUTB, Sajjid, 1964, s. 48

⁴⁹ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 39-51

⁵⁰ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 60-62

⁵¹ „lá hidžra ba^cd al-fath wa-lákin džihád wa níja wa idhá ustunfirtum fa Infirú“. KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 64

staví na sérii navzájem podobných hadíthů, z nichž jeden praví: „*Hidžra neustane, dokud neustane pokání a pokání neustane, dokud slunce nevyjde na západě*“. V jiném hadíthu prorok říká: „*Hidžra neustane, dokud zde bude boj s nepřitelem*.“ A další hadíth zní: „*Nemám se k žádnému muslimovi, který žije mezi modloslužebníky*.“⁵² Hadíth dokládající konec hidžry patří do kategorie tzv. *mutawátir*, a má tak větší právní hodnotu než hadíthy, které dokládají pokračování hidžry, ovšem nejsou *mutawátir*.⁵³ Komentátoři hadíthů nicméně nezavrhlí jeden hadíth ve prospěch druhého, spíše se snažili najít cestu jak navzájem protichůdné tradice významově sjednotit.⁵⁴ Všichni komentátoři souhlasí, že hidžra mekkánských muslimů do Medíny byla povinnou a tato povinnost skončila po dobytí Mekky pro islám roku 630 n.l. Většina známých komentátorů zastává názor, že skončila povinnost pouze hidžry z Mekky, avšak hidžra stále platí jako mandúb, doporučený čin. Někteří, mezi nimi například al-Máwardí či al-Bajhaqí, oba náležející k Šáfíího právnímu směru, madhabu, radí setrvat v dár al-kufr v případě, že je zde možné otevřeně vyznávat islám. Skupina náboženských znalců včetně al-Bagháwího, Ibn al-Athíra al-Džazarího a an-Nawawího vyjádřila názor, že hidžra neznamena emigraci do Medíny nýbrž emigraci k prorokovi, tedy tato ctnostná hidžra skončila. Hanafijský právník Abú Džáfar Ahmad Ibn Muhammad al-Taháwí uvádí, že fyzická hidžra skončila a přetrvává hidžra spirituální, která spočívá v opuštění dřívějších politováníhodných návyků. Málíkovští právníci Ibn Rušd (děd a jmenovec slavného filozofa), Ibn al-^cArabí a hanbalovský právník Muwaffaq ad-Dín Ibn Qudáma se shodují na stanovisku, že hidžra z dár al-kufr je v obecném smyslu povinností muslima, nemůže ale, podle Ibn Qudámy, nikdy být povinností, pokud jí muslim není schopen.⁵⁵ Ve skutečnosti ji vnímá jako absolutní povinnost pouze v případě, kdy muslim nemůže veřejně deklarovat svoji víru.⁵⁶ Další hanbalovec Šams ad-Dín ibn Qudáma al-Maqdisí prorokův hadíth „*není hidžry po dobytí ...*“ interpretuje tak, že hidžra pozbývá smyslu z území, které již připadlo islámu, protože hidžra je odchodem ze země nevěřících. Ibn Abí Džamra vykládá tento hadíth ze súfistického úhlu pohledu, a to tak, že se především týká adepta na jeho mystické cestě, neboť od něj se ze všeho nejdříve žádá, aby se zbavil svých dřívějších návyků. Pokud selže, je nezbytné, aby pokračoval džihádem, tedy vlastní zbožností v boji proti Satanovi v sobě samém. Ibn Tajmíja souhlasí, že povinnost hidžry z Mekky do Medíny, neboli z dár al-kufr do dár al-islám skončila, neboť Mekka byla získána pro islám. Dodává ovšem, že dár al-kufr a dár al-islám nejsou trvalé charakteristiky, naopak jde o dočasné podmínky, které se mohou v čase proměňovat a tak hidžra z území nevíry trvá až do dne zmrtvýchvstání.⁵⁷ Nicméně v případě, kdy muslim žije na území nevěřících, ale je schopen zde praktikovat své náboženství, Ibn Tajmíja radí na takovém místě zůstat. Doloženým příkladem tohoto Ibn Tajmíjova názoru je

⁵² KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 64-65

⁵³ Zpráva, která byla tradována tak velkým počtem lidí, že se nemohli dohodnout na její falsifikaci. Jde o nejvyšší stupeň věrohodnosti seslaných textů a ustanovuje nezpochybnitelné dogma. AL-WADÍFÍ, Mustafá, 1991, s. 31

⁵⁴ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 65

⁵⁵ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 79-81

⁵⁶ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 135

⁵⁷ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 70-72

tzv. Mardínská fatwa. Šlo o dotaz na právní statut města Mardín, které se ocitlo pod nemuslimskou vládou. Ibn Tajmíja odpověděl v tom smyslu, že povinnost emigrovat existuje, jen pokud nelze vykonávat náboženskou praxi. Muslimové nesmí pomáhat správcům města v případě, že ti bojují proti jiným muslimům, a konečně, muslimové žijící pod takovou správou nemohou být považováni za pokrytce, munáfíqún.⁵⁸ Co se definice pojmů dár al-harb a dár al-islám v tomto textu týče, během tzv. mardínské konference konané v roce 2010, došlo ke zjištění záměny klíčového slova v pozdějších opisech Ibn Tajmíjova spisku.⁵⁹ Rozšířená verze textu zní: „*Není jako příbytek islámu, kde by byli obránci muslimové. Není však ani příbytkem války, kde žijí nevěřící. Je to třetí oblast, kde se s muslimy zachází tak, jak si zaslouží, a kde se bojuje proti tomu, kdo je mimo islámské právo, jak si zaslouží.*“ Slovo „bojuje“ některým interpretům posloužilo jako legitimizace násilí vůči nemuslimům na územích s nemuslimskou vládou. V objevené nejstarší dochované verzi textu se nicméně nepíše „juqálatu“ nýbrž „ju^cámalu“ a tato zásadní pasáž potom zní: „*..., kde se s muslimy zachází tak, jak si zaslouží, a kde se zachází s tím, kdo je mimo islámské právo, jak si zaslouží.*“⁶⁰

Přestože byly názory (často spíše nepřímou vydedukované z širších právních postojů, neboť někteří šajchové za svůj život jednoznačný názor na problematiku hidžry nevyslovili) zakladatelů hlavních sunnitských právních škol později rozvíjeny a modifikovány jejich následovníky, lze přístupy čtyř velkých otců zakladatelů (vzhledem k fakticitě věci se lépe než otcové hodí použít termínu inspirátoři) dochovaných sunnitských madhabů považovat za, pro tyto madhaby, reprezentativní. Al-Šáfí^cí je jediným ze čtyř velkých imámů, který vyjádřil na hidžru přímý názor.⁶¹ Podmiňuje nemožnost vykonání hidžry z dár al-harb hrozbou ztráty náboženství a neschopností muslima praktikovat své náboženství. Abú Hanífa se hidžrou nezabýval, nicméně Muhamad aš-Šajbání, jeden ze zakladatelů hanafijské školy, uvádí, že hidžra byla zrušena, přičemž jeho názor je snadno identifikovatelný i proto, že opomíjí hadíthy hovořící o trvalé podstatě hidžry. At-Taháwí dodává, že přetrvává pouze „*hidžra od zla*“. Ahmad Ibn Hanbal nevyjádřil názor přímo na hidžru, nýbrž vyjádřil nesouhlas s tím, aby muslimové brali své rodiny do pohraničních území, z čehož se dedukuje, že se staví proti setrvávání v dár al-harb. Málík Ibn Anas na hidžru z dár al-harb přímý názor nevyjádřil, je však zaznamenáno, že řekl: „*Nikdo by neměl chodit na jejich území, kde na něj budou vztahována pravidla modloslužebnictví*“. Al-Qurtubí cituje Málíka interpretujícího súra *Ženy*, verš 100 tak, že nikdo by neměl žít na místě, kde jsou znevažovány rané generace muslimů (používá výrazu *salaf*), a kde se obyvatelé dopouští nepravdy.⁶² Rovněž stojí za zmínku, že

⁵⁸ ALBRECHR, Sarah, 2018, s. 180-182

⁵⁹ HENEGHAN, Tom, 2010

⁶⁰ ALBRECHR, Sarah, 2018, s. 180-182

⁶¹ Imám aš-Šáfí^cí byl prvním kdo položil metodologické základy vědecké disciplíny *usúl al-fiqh*. KAMALI, Mohammad, Hashim, 2005, s. 14. Závoreň je šáfí^covský madhab jedním ze dvou koncepčních přístupů ke klasické islámské právní vědě jako takové, vedle přístupu madhabu Abú Hanífy. AL-WADÍFÍ, Mustafá, 1991, s. 5

⁶² KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 131-135

Málík jeden ze základních rysů své právní školy, přednost idžmá^c medínských před idžmá^c ostatních druhů prorokových, opřel právě o fakt, že to byla Medína, kterou Bůh zvolil za místo hidžry.⁶³ Přestože majoritní názor této školy je v zásadě v souladu se stanovisky svého zakladatele, setkáváme se v málíkovském madhabu s ostrými názorovými rozdíly. Ahmad Ibn Jahja al-Wanšarísí, marocký právník 16. století n.l., byl zcela jistě ovlivněn událostmi reconquisty na Iberském poloostrově a počínající evropské expanze do severoafrických teritorií, když ve svém spisu „*Asná al-matádžir fí baján ahkám man ghalaba^c alá watanihi an-nasara wa lam juhádžir*“ jednoznačně odsoudil muslimy, kteří neemigrovali z území, která se dostala pod nadvládu nevěřících. Hidžra z území nevíry, dár al-kufr, je povinností až do dne zmrtvýchvstání. Jediná osoba, které je dovoleno setrvat, je ten, kdo je zcela neschopen hidžry, to ho ovšem nezbavuje povinnosti neustále hledat cestu pryč z teritoria nemuslimů. Pro případ, kdy by se emigrant snad chtěl vrátit zpět do dár al-kufr, Wanšarísí oficiálním autoritám radí, aby takové jednání tvrdě trestaly. Neprovedení hidžry je závažným hříchem, jeho pachatel nicméně nebude potrestán zatracením v ohni na věčnost.⁶⁴ Na zcela opačném názorovém pólu se nachází současný málíkovský právník, rovněž Maročan, ^cAbd Alláh Kanún. Hidžra jakožto emigrace z jednoho místa na druhé skončila a přetrvává pouze džihád a záměr. Jinými slovy přetrvává povinnost stranění se hříchů a boj proti Satanovi uvnitř sama sebe. Kanún odsuzuje náboženské autority, které zakazovaly setrvávání na území, kde islám není dominantní silou a vysvětluje, že povinnost kázání islámu nemůže být prováděna, aniž by muslim cestoval či žil v dár al-kufr. Raní muslimové podle jeho názoru rozuměli hidžře jako šíření islámu na nová území, a tak dnes Islám nalézáme v nejvzdálenějších koutech země, aniž by tam kdy vkročila noha muslimského dobyvatele.⁶⁵

Mahmúd Šaltút se ve svých fatwách zabývá situací, kdy je muslimská země okupována nevěřícími. Neradí zde vykonat fyzickou hidžru, pokud nedochází k náboženské perzekuci, nýbrž hidžru spirituální, která spočívá ve sjednocení úsilí muslimů za účelem vypuzení vetřelců. Nejvyšší imám al-Azharu v 80. a 90. letech 20. století, Džád al-Haq ^cAlí Džád al-Haq říká, že pokud muslim cítí, že je jeho náboženství v bezpečí na území, které není islámské, pak je mu zde dovoleno zůstat. Pokud se ovšem obává o svoji víru, morálku, či majetek, pak musí odejít na místo, kde budou tyto hodnoty v bezpečí.⁶⁶ Muhamad Abú Zahra uvádí, že hidžra je permanentní povinností, neboť ten kdo setrvává na místě, kde je ponižován nemuslimy, činí příkoří sám sobě, a to je Bohem zakázáno až do dne zmrtvýchvstání.⁶⁷ ^cAbd Alláh al-Qalqílí, bývalý hlavní muftí Jordánska, zastává názor, že přestože hidžra z Mekky do Medíny skončila, pokračuje povinnost hidžry ze zemí, kde muslim cítí, že není schopen

⁶³ AL-WADÍFÍ, Mustafá, 1991, s. 59

⁶⁴ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 100-102

⁶⁵ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 126

⁶⁶ BIN SUDIMAN, Muhammad Saiful Alam Shah, 2017, s. 72

⁶⁷ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 122-123

vyznávat svoji víru, a kde dokonce hrozí ztráta náboženství. Al-Qalqílí se především vyjadřuje k emigraci muslimů do nemuslimských zemí, kterou považuje za nepřijatelnou.⁶⁸

Názory moderních hanbalovských duchovních jsou elaborovány na následujících řádcích. Sulajmán Ibn ʿAbd Alláh, vnuk Muhammada Ibn ʿAbd al-Wahhába, uvádí, že hidžra je povinná z dár al-kufr, tedy z místa kde je nevíra dominantní silou. Tato povinnost je podmíněna schopností jedince se z takového místa vystěhovat. Mustafa as-Sujútí ar-Rahíbání, hanbalovský správce ummajovské mešity v Damašku z 19. století, má za to, že hidžra pokračuje až do dne zmrtnýchvstání, opět ale není povinností pro toho, kdo je jí neschopen. Cestování do dár al-kufr a zemí, kde jsou praktikovány novoty, je zakázáno.⁶⁹ Ibn Duwajján, hanbalovský právník 20. stol. z Nadždu, rovněž vidí hidžru jako povinnost pro toho, komu je bráněno, aby se hlásil ke své víře. Co se týče muslima, který v dár al-kufr může své náboženství praktikovat, tomu je doporučeno emigrovat za účelem posílení řad muslimů a provedení džihádu.⁷⁰ Hanbalovský soudce z Nadždu ʿAbd ar-Rahmán an-Násir as-Saʿdí se svým současníkem souhlasí a dodává, že nelze bránit v obchodních cestách na muslimská území pod kontrolou nevěřících, ale není možné, aby s sebou obchodníci brali své rodiny, což by představovalo kardinální ohrožení čistoty víry jejich dětí, kterému by byli vystaveni v tamních školách.⁷¹ Podle ʿAbd Alláha al-Ghaního Chajjáta, imáma Velké mešity v Mekce, je nezbytné, aby se muslimové nepoddali náboženskému útlaku, ale aby vrátili úder, a není-li toto možné, pak musí takové místo opustit. Důvody pro hidžru jsou tři: a) náboženský útlak a hrozba ztráty náboženství, b) cesta za získáním náboženských znalostí pokud jich nelze dosáhnout na místě, kde muslim žije, c) hidžra do islámského státu pokud je ten ohrožen a nachází se ve stavu, kdy potřebuje pomoc. Zvláštní pozornost šajch Chajját zaměřil na muslimy žijící pod komunistickou mocí. Ty jednoznačně vybízí k vykonání hidžry.⁷² Abú Bakr Džábír al-Džazá'irí, saʿúdský kazatel z Prorokovy mešity v Medíně a profesor tamější islámské univerzity, definuje hidžru, jako odchod z místa, kde je muslim perzekuován kvůli své víře a zároveň je tento muslim neschopen s touto perzekucí skoncovat. Hidžra nutně neznamená opuštění hranic dané země. Jde jednoduše o opuštění nevhodné lokality nebo například zaměstnání apod. Výjimkou z povinnosti je neschopnost hidžru provést. Podstata povinnosti hidžry spočívá v tom, že celé řady přínosů pro muslimskou komunitu, jako je studium náboženství, podpora ostatních muslimů a džihád, je dosahováno právě skrze hidžru.⁷³

Názory některých dalších významných muslimských myslitelů moderních dějin jsou projednány v následujících řádcích. Muhammad Zakarijá al-Kándhelwí, indický odborník na prorocké tradice, uvádí, že hidžra je povinná pro toho, kdo je jí schopen a kdo nemůže

⁶⁸ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 124

⁶⁹ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 112

⁷⁰ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 120

⁷¹ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 122

⁷² KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 125

⁷³ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 127

vyznávat svoji víru. Není ovšem povinností pro muslima, který je schopen praktikovat islám nebo pro toho, kdo je neschopen hidžru podniknout.⁷⁴ Amín Ahsan Isláhi ve svém komentáři verše č. 97 súry *Ženy* vyjádřil názor, že muslim žijící v útlaku se musí snažit emigrovat do země, ať už muslimské či nemuslimské, kde panuje náboženská svoboda, která mu zaručí možnost vyznávat vlastní náboženství.⁷⁵ Islámská teologie emigrace byla vytvořena v období, kdy byl islámský svět v rozmachu, a byla postavena na předpokladu, že tento zlatý věk bude trvat věčně. Teoretikové hidžry této éry si nemohli představit úpadek islámského světa, a tak v rané islámské literatuře nenacházíme žádné zmínky o možnosti emigrace na neislámská území za účelem získání svobody a únikem před útlakem v muslimských zemích.⁷⁶

Během éry britského koloniálního panství v Indii probíhala mezi muslimskými právníky diskuze o tom, zda má být Indie pod nadvládou nevěřících považována za *dár al-islám* či *dár al-harb*. V rámci hanafijské právní školy mnozí, včetně představitelů deobandského intelektuálního proudu, dospěli k názoru, že dokud země poskytuje muslimům svobodu ve věci náboženství, má být považována za *dár al-islám*.⁷⁷ ^ʿAbd al-^ʿAzíz Dihlawí hájil opačné stanovisko a Indii vnímal jako *dár al-harb*. Jeho současník Ahmad Barelvi pak dokonce stanul v čele džihádu vyhlášeného v severozápadní Indii. Deobandský seminář *Dár al-^ʿulúm* prohlásil Indii pod hinduistickou vládou za *dár al-amán*, tedy bezpečné území a 22. února 2009 prorektor semináře, ^ʿAbd al-Khaleq v *the Hindustan Times* uvedl, že muslimové v Indii požívají svobody praktikování islámu, a tedy Indie náleží do sféry *dár al-amán*.⁷⁸

Táhá Džábír ^ʿAlwání, liberální muslimský učenec, jehož hlavním působištěm až do svého skonu v roce 2016 byly Spojené státy americké, definuje *dár al-islám* jako jakékoliv místo, kde může muslim žít v míru a bezpečí, dokonce i jedná-li se o zemi s nemuslimskou většinou. *Dár al-harb* či *dár al-kufr* je pak jakékoliv místo, kde muslim žije v ohrožení, dokonce i když většinu tvoří muslimové. Muslim je povinen emigrovat do země, kde se mu bude dostávat života ve svobodě, a to i když půjde o zemi nemuslimskou. Al-^ʿAlwání svoji argumentaci opírá o citaci Máwardího, když říká že, pokud je muslim schopen praktikovat veřejně islám v nemuslimské zemi, pak se tato země stává *dár al-islám* díky usazení se takového muslima v ní, což je vhodné i z toho důvodu, že pod vlivem pozitivního příkladu muslimů se zvyšuje šance na konverzi obyvatel této země k islámu.⁷⁹ Podobného názoru je i Táriq Ramadán, který zdůrazňuje, že myšlenka *dár al-Islám* a *dár al-harb* vznikla ve středověku, kdy muslimové z praktických důvodů potřebovali rozlišovat území, kde mohli žít v bezpečí, od území, kde byli ohrožováni. Pro správné porozumění záměrům zákonodárce (Boha) se ovšem musíme podívat až na samou podstatu věci, a tu pak uplatnit v souladu s podmínkami nové

⁷⁴ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 119

⁷⁵ SHAFIQ, Muhammad, 2015, s. 104

⁷⁶ SHAFIQ, Muhammad, 2015, s. 99

⁷⁷ HARDY, Peter, 1972, s.109-110

⁷⁸ SHAFIQ, Muhammad, 2015, s. 106

⁷⁹ SHAFIQ, Muhammad, 2015, s. 106

doby. Je třeba si tedy znovu položit otázku „*kde jsou muslimové dnes v bezpečí ?*“ Pomocí tohoto přístupu je jasně vidět, že klasické rozdělení světa na *dár al-islám* a *dár al-harb* dnes již postrádá svůj původní smysl. Muslim by měl žít v prostředí, kde může aktivně přispívat společnosti ryzími hodnotami své víry.⁸⁰ Současný americký badatel v oblasti islámské teologie Zeki Saritoprak uvádí, že z úhlu pohledu islámu jsou všichni lidé emigranti neboť Adam, praotec lidstva, emigroval z ráje na zem. Prvotní vlastní lidstva je ráj a zem je územím relokace.⁸¹ Hussam Timani, současný muslimský intelektuál, na Zekiho Saritopraka navazuje a dodává, že Muhammadova hidžra do Medíny byla hnací silou stojící za vytvořením bratrské komunity imigrantů, kteří dorazili bez svého majetku, a jejich medínskými hostiteli. Muhammad přichozí emigranty integroval pomocí institutu sbratření, *mu'áchát*. Toto bratrství vyústilo v prosperitu, solidaritu, toleranci a mír komunity. Někteří muslimové současnosti, kteří se dopuštějí tzv. takfíru, tedy prohlášení jiných muslimů za nevěřící, se podobají *cháridžovcům* raného islámu, mimo jiné i tím, že trvají na emigraci pravých muslimů pryč od nevěřících, a podle Hussama Timaniho odporují islámské doktríně *tawhídu*, neboť jejich přístup vychází z arogance. Doktrína *Tawhídu* zatracuje aroganci, protože ta vede k tyranii, nespravedlnosti a útlaku, a naopak integrace člověka s člověkem, člověka s celým světem a člověka s Bohem vede ke zničení arogance a egoismu.⁸²

Alžírský intelektuál Muhammad Ibn 'Abd al-Karím rozlišuje mezi skutečným *muhádžirem*, tedy muslimem, který emigruje z *dár al-kufr* do *dár al-islám* za účelem ochrany svého náboženství, a *uprchlíkem*, který emigruje na Západ ze světských pohnutek. Není-li jedinec perzekuován kvůli víře v islám, pak má ve své domovině zůstat. Pákistánský intelektuál Mahmúd Ahmad Ghází vidí *hidžru* a *džihád* jako nerozlučitelné fenomény. *Hidžra* je důležitou fází v procesu *džihádu*. *Hidžra* je odchod na místo, které je svojí povahou přívětivé pro rozvoj a šíření věci islámu. Po *hidžře* nevyhnutelně následuje *spirituální*, *intelektuální* a *fyzický džihád*. Bez *džihádu* nemá *hidžra* smysl.⁸³ Mahmúd Rátib An-Nábulsí, syrský intelektuál, specialista na arabský jazyk a profesor islámských věd, v krátkém spisku jednoduše pojmenovaném *al-Hidžra* rozvádí, proč je podle něho *hidžra* jednoznačně platným univerzálním principem. Jestliže se věřící vědomě nestraní všemu, co ho vzdaluje od Boha, a nevyhledává vše, co ho k Bohu přibližuje, je jeho víra pochybná. Právě vykonání *hidžry* je důkazem upřímnosti víry, neboť jestliže je víra pevně zakotvena v srdci, tak se nutně projeví aktivním způsobem.⁸⁴ Relevance *hidžry* v současné době pokrývá širokou škálu významů. *Hidžra* je upuštěním od konání zavrženíhodných činů a neposlušnosti vůči Bohu ve prospěch konání dobra a bohabojnosti. Každý jedinec je zásadním způsobem ovlivňován prostředím,

⁸⁰ McROY, Anthony, 2006

⁸¹ SARITOPRAK, Zeki, 2013

⁸² TIMANI, Hussam, 2015, s.123-125

⁸³ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 130

⁸⁴ AN-NÁBULSÍ, Mahmúd, Rátib, 2009, s. 6

ve kterém žije, a proto nemůže uctívat svého Boha, tak jak mu bylo předepsáno, pokud nežije ve společnosti, se kterou sdílí jednu víru a náboženské úsilí. Vliv okolí na člověka je doložen ve verši č.119 Súry *Pokání*: „Vy, kteří věříte! Bojte se Boha a buďte s pravdomluvnými!“ Z tohoto důvodu je hidžra rovněž přestěhováním se muslima ze zemí nevěřících do muslimských zemí. Z dár al-kufr do dár al-islám.⁸⁵ Vykonání hidžry je naprostou nezbytností pro prokázání upřímnosti víry muslima, který dosud pobýval v dár al-kufr. An-Nábulsí zde své tvrzení dokládá veršem č.73 súry *Kořist*: „Věřu ti, kdož uvěřili, přesídlili a vedli boj na cestě Boží, a ti, kdož jim útulek poskytl a pomohli jim, ti všichni jsou pravými věřícími a jim dostane se odpuštění i přidělu štědrého.“ Autor navíc dodává, že v následujícím verši se praví, že ti, kteří neuvěřili, jsou si navzájem přáteli a spolupracují na zmaření úsilí věřících a na šíření falše a dalších ohavností mezi lidmi. Bůh nabádá věřící, aby si byli taktéž vzájemně přáteli, jinak na zemi převládne zkaženost.⁸⁶ V předposlední kapitole svého příspěvku An-Nábulsí vysvětluje, co spadá do kategorie, kterou nazývá „hidžrou na stezce Satanově.“ Jde vlastně o opak bohulibé hidžry. Pokud muslim emigruje ze světských důvodů, a dá tak přednost pomíjivým plodům tohoto světa před věčným světem příštím, anebo když emigruje s cílem posílit nepřátele islámu, zvláště když umožní bezvěrcům okupovat muslimskou zemi, či když je hidžra útekem muslima před jeho náboženskými povinnostmi, nebo když muslim opustí území, v němž je praktikováno jeho náboženství, pak nikdy nejde o zákonnou hidžru, nýbrž o hidžru na stezce Satanově.⁸⁷

1.2.2 Hidžra jako nástroj náboženských hnutí

Emigranti z Mekky do Medíny, kterých bylo 88, a další kteří emigrovali do Etiopie a vrátili se za prorokem Muhammadem byli vedeni v registru, *díwán al-džund*, sestaveném na příkaz chalífy ʿUmara kolem roku 641 a byl jim, stejně jako jejich potomkům, vyměřen důchod (ʿatáʿ) ze státní pokladny, přičemž na škále zásluh stálo provedení hidžry hned za účastí v bitvě u Badru, roku 624. Nadto se vykonání hidžry stalo symbolem prestiže značící mimořádné postavení v hierarchii muslimského státu. Po smrti proroka islámský stát fenoménu hidžry využíval ve smyslu motivace muslimů k odchodu do pohraničních území a účasti na expanzivních válkách v Sýrii a ʿIráqu. Vojáci islámského státu byly na dobytých územích nazývány syrským či řeckým jménem přejatým ze slova *muhádžirún*. Těmto vojákům byl vyměřen důchod a byli vedeni v registrech v jednom z provinčních posádkových měst, která byla také nazývána *dár al-hidžra*.⁸⁸ Údajný prorokův výrok „*Hidžra neustane, dokud neustane boj s nepřítelem*“ byl houževnatě využíván ummajovským státním aparátem pro podporu expanzivní vojenské politiky. Rovněž se myšlenka hidžry využívala jako nástroj

⁸⁵ AN-NÁBULSÍ, Mahmúd, Rátib, 2009, s. 7

⁸⁶ AN-NÁBULSÍ, Mahmúd, Rátib, 2009, s. 8

⁸⁷ AN-NÁBULSÍ, Mahmúd, Rátib, 2009, s. 43-44

⁸⁸ RAVEN, Wim, 2018

k usazování beduínů, čehož bylo k témuž účelu znovu využito některými revivalistickými hnutími moderní historie.⁸⁹ Jak se přiblížil konec ummajovského státu, začal být vojenský význam slova hidžra pomalu opouštěn a po nastolení abbásovského chalífátu byl již pouze spojován s historickou emigrací proroka a jeho druhů či byla hidžra zmiňována ve významu spirituálním, jako duchovní přiblížení se muslima k proroku a Bohu.⁹⁰

Muhammad Ibn Túmart, zakladatel dynastie *Almohádů*, znovu oživil koncept hidžry ve prospěch svého boje proti státu *Almorávidů*, jejichž vládu považoval za nábožensky vadnou. Původem horský Berber z Antiatlasu odešel v první polovině 12. století ze svého rodného Maroka za účelem studia náboženství do Andalusie, odtud do Egypta a poté do Sýrie. Údajně studoval na al-Azharu. Při svém pobytu v Mekce začal aktivně „přikazovat dobré a zakazovat zavrženíhodné“, v čemž pokračoval po zbytek svého života. V počátcích kariéry se Ibn Túmart při prosazování své vize ideálu náboženství setkával s odporem a neshodami. Kromě značného množství, často i vlivných, nepřátel ovšem přilákal i první stoupence, kteří se začali nazývat al-muwahidún. Bylo jen otázkou času, kdy po návratu zpět do Maroka svoji nepokrytou kritikou tamní vlády vstoupí do otevřeného konfliktu s Almorávidy, které hanlivě nazýval antropomorfisty, al-mudžassimún, kvůli jejich doslovné interpretaci Božích přívlastků. Po vyhrocení vztahů s centrální vládou Ibn Túmart provedl hidžru do odlehlé horské oblasti pod berberskou kontrolou, kde se prohlásil za mahdího a přihlásil se k prorokově rodině skrze linii Hasana, syna ^ʿAlího Ibn Abí Tálíb. Své podporovatele z řad místních nazval ansáry a věrné, kteří za ním emigrovali, nazval muháďžiry. Mezi emigranty a místními podporovateli ustanovil mu^ʿáchát, svazek jakéhosi adoptivního bratrství. Rovněž v souladu s ranou islámskou praxí byla Muháďžirům přisouzena vůdčí role ve struktuře nově vznikajícího státu, který postupem času přerostl v hegemona západního Středomoří.⁹¹

Šajch ^ʿUthmán Ibn Fúdí, známý také jako dan Fodio, byl jedním ze tří zakladatelů Sokotského chalífátu z počátku 19. století. Ibn Fúdí získal islámské vzdělání pod vedením svého otce a dalších vzdělanců z regionu západní Afriky. Později se stal členem několika súfijských řádů včetně Qádiríje a Šádhilíje. Již od mladého věku se snažil šířit islám mezi pohany a především opravovat chyby lidového islámu protkaného nepřípustným modloslužebnictvím. Postupem času se kolem šajcha nashromáždily skupiny stoupců a žáků. K této „džamá^ʿa“ se začali brzy kromě běžných lidí přidávat i vojáci místního sultanátu. Jak rostly řady stoupců a šajchův vliv dokonce přesáhl autoritu lokálních monarchů a náčelníků, ti se začali přirozeně obávat o svoji pozici, zvláště poté, kdy hnutí začalo shromažďovat zbraně. První konflikty na sebe nenechaly dlouho čekat a v jejich důsledku podnikl šajch hidžru do pouštních oblastí mimo kontrolu centrálních autorit. Brzy nato se k němu začali ve velkých počtech přidávat jeho stoupenci. V reakci na pokračující a eskalující sérii nepřátelských výpadů proti komunitě

⁸⁹ MENDEL, Miloš, 2006, s. 59

⁹⁰ RAVEN, Wim, 2018

⁹¹ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 142-144

Ibn Fúdího byl předáky z řad svých stoupenců zvolen sultánem. Byl mu složen hold věrnosti, baj^{ca}, a artikulováno právo vést džihád. Šajch se svými následovníky přešel do ofenzívy a následná série četných vítězství nad místními monarchy, kteří se pod vidinou nově vznikající hrozby proti Ibn Fúdímu spojili, vedla nakonec až k vytvoření velkého Sokotského chalífátu, který trval přibližně sto let a byl poražen až Brity v roce 1903. Příímými důsledky Sokotského chalífátu byla islamizace rozsáhlých oblastí západní Afriky, zavedení arabštiny administrativním jazykem tohoto regionu a v neposlední řadě se chálífát stal vzorem pro další islámské státy v sousedních oblastech západní Afriky. Pro porozumění Ibn Fúdího koncepcí hidžry je zásadní (jedno z jeho mnoha děl) *Baján wudžúb al-hidžra ^cala al-^cibád*. Toto dílo vzniklo jako všeobecný návod pro stoupence hnutí v oblasti řízení administrativy a vedení džihádu. Jeho první kapitola je věnována otázce hidžry. Ibn Fúdí uvádí, že náboženský statut země odpovídá náboženství jejího vládce, bez ohledu na počet muslimů zde žijících. Jsou-li muslimové v silné pozici, pak musí vést džihád a sesadit bezvěreckého panovníka. Cítí-li se v dané zemi slabí, pak musí provést hidžru. Muslimové nemají žít mezi nemuslimy a v žádném případě jim nesmí pomáhat proti jiným muslimům. Povinnost hidžry ze zemí nevěřících je podle Ibn Fúdího zaštitěna sunnou, koránem i názorovou shodou učenců. Z povinnosti usilovat o hidžru jsou vyloučeni jen ti, kteří jsou příliš slabí, než aby ji provedli, a ti, kteří porazili nevěřící ve své zemi a ta se tak stala součástí dár al-islám. Muhádžirům náleží podobné Boží odměny jako emigrantům z Mekky do Medíny v dobách proroka Muhammada. Šajch rovněž jasně argumentuje proti navazování přátelství s nemuslimy.⁹²

^cAbd al-Qádir al-Džazá'irí, jeden z nejvýznamnějších vůdců alžírského protikoloniálního odboje, byl synem vůdce súfistického řádu Qádiríja, na nějž se obrátili předáci kmenů zapojených do protifrancouzského odporu s žádostí, aby přijal jejich slib loajality a stanul v čele boje proti Francouzům. Šajch Muhí ad-Dín kvůli vysokému věku odmítl. Místo něj byl amírem jmenován jeho syn ^cAbd al-Qádir, a to roku 1832. Okamžitě začal s budováním státního aparátu včetně zvolení hlavního města, zformování armády, ražení mincí apod. Amírova pozice byla neustále oslabována decentralizačními tendencemi kmenů, k jejichž zkrocení byl ^cAbd al-Qádir nucen obětovat nemalé množství času i energie. Amír ukázal ochotu přerušovat džihád proti okupantům fázemi příměří, založeném na mírových dohodách s Francouzi. Tato politika mu vysloužila množství kritiků z řad bojovně naladěných Alžířanů. Poté, co Francouzi změnili celkovou koloniální strategii a započali s absolutní okupací, následovala série porážek amírových sil, které vedli k tomu, že se ^cAbd al-Qádir nakonec roku 1847 vzdal francouzské armádě. V boji proti okupačním silám využíval amír ^cAbd al-Qádir doktrínu hidžry k tomu, aby přilákal obyvatele okupovaných teritorií na svá území a zároveň aby zabránil odlivu lidí zpět do Francouzi kontrolovaných oblastí. ^cAbd al-Qádir poslal několik dotazů týkajících se právě povinnosti vykonat hidžru respektovaným duchovním v Maroku a Egyptě. Žádal potvrzení toho, že muslimové, kteří emigrují na území

⁹² KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 145-159

nevěřících, nebo jim jinak napomáhají, jsou odpadlíci od víry. Usvědčení z odpadlictví by znamenalo, že takoví muslimové mohou být zabiti, jejich děti a ženy zotročeny. ^cAbd al-Hádí al-Hasaní, soudce z Fezu, ve své odpovědi takové stanovisko odmítl. Ve svém vlastním díle díle *Risála*, amír uvádí, aniž by citoval jakýkoliv zdroj, že povinnost hidžry je postavena na autoritě idžmá^c, a kdokoliv ji odmítá, je nevěřící. Povinnost hidžry dokládá veršem 97 súry *Ženy* a rovněž citací názorů Wanšarísího, al-Sujútího i samotného Málíka. Co se týče muslimů žijících pod správou nevěřících, kteří ovšem nevěřícím v boji proti ostatním muslimům nijak nepomáhají, ^cAbd al-Qádir schvaluje možnost konfiskace jejich majetku, nicméně popravu shledává nezákonnou. Pokud by přímo pomáhali bezvěrcům, pak by jednoznačně šlo o odpadlíky od víry. Většinu Alžířanů žijících na Francouzi okupovaných územích nicméně za odpadlíky považuje, protože často s Francouzi ochotně spolupracují.⁹³

Šajch ^cUmar Ibn Sa^cíd al-Fútí at-Túrí, známější jako al-Hádždž ^cUmar Tál, byl zakladatelem tídžáníského státu v druhé polovině 19. století na území dnešního Mali. Byl synem učitele náboženství a již od raného dětství se věnoval studiu islámských věd a arabštiny. Ve věku 15 let se vydal na cesty po regionu západní Afriky, kde prohluboval své znalosti v tamních centrech islámské učenosti. V průběhu svých cest byl iniciován do súfistického řádu Tídžáníja. Podnikl pouť do Mekky a na cestě zpět se zastavil v Káhiře, aby studoval na učilišti al-Azhar. Nějaký čas strávil v Sokotském sultanátu, kde získal cenné dovednosti z oblasti státnictví a válečnictví. Po návratu do své rodné země začal kázat a shromažďovat stoupence. Okolní vládcí se začali brzy cítit ohrožení šajchovou rostoucí popularitou a donutili ho k emigraci. Šajch založil kolonii věřících, přičemž přistěhovalce nazval muhádžiry a místní spojence ansáry. Odsud začal vyzývat obyvatele okolních oblastí k hidžře, své stoupence podrobil vojenskému výcviku a začal shromažďovat zbraně. Dva roky po provedení hidžry byl vyhlášen džihád. Nejnebezpečnějším nepřitelem v oblasti byla rozpínající se francouzská koloniální síla, která pod zástavu džihádu, jenž byl ze začátku orientován proti pohanům, dohnala mnohé kmenové náčelníky ohrožené nepřátelskými akcemi Francouzů. Při přímých střetech obvykle vítězila nezpochybnitelná technická převaha francouzských jednotek, šajch byl ovšem schopen koloniální správě způsobovat bolestivé rány úspěšnou výzvou k hidžře z okupovaných území a způsobit zde tak masivní depopulaci vedoucí k ekonomickým obtížím. Emigrace se stala lákavým podnikem nabízejícím získání respektovaného postavení v novém státě, vojenské zkušenosti a materiální zabezpečení. Akt hidžry do nového islámského státu velmi rychle získal auru mimořádně záslužného činu a muhádžirům propůjčoval nezanedbatelný respekt mezi obyvateli jejich původních domovin. Šajch byl zabit při revoltě roku 1864. Hidžra a džihád nicméně pokračovaly pod vedením jeho syna a synovce až do roku 1890 kdy se Francouzům povedlo islámský stát zničit. Al-Hádždž ^cUmar Tál popsal svůj výklad hidžry v právně-súfistickém kompendiu *Rimáh*. Dominantním rysem je mystické pojetí. Stejně jako je džihád malý a velký, tak i hidžra je malá a velká. Malá

⁹³ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 160-170

hidžra je emigrací ze zemí nevěřících na území islámu. Tato hidžra je povinností každému muslimovi, který žije na místě, v němž jsou otevřeně páčány hříchy, a tento muslim jim není schopen učinit přítrž. Velká hidžra je vlastně džihádem vedeným proti zkaženosti sebe sama. Je straněním se původního stavu bytí na mystické cestě k Bohu. Nejvyššího stádia této hidžry je schopno dosáhnout jen nemnoho súfistů, kteří se za pomoci askeze odloučí ode všeho, až v nich zbyde jen Bůh. Vrátime-li se zpět k problematice fyzické hidžry, šajch souhlasí s tím, že jde o trvající povinnost, nicméně, na rozdíl od ^cAbd al-Qádira, ty, kteří ji nevykonají, neprohlašuje za odpadlíky od víry.⁹⁴

Sajjid Ahmad Barelvi byl představitelem proudu indických muslimů přelomu 18. a 19. století, kteří se domnívali, že Indie pod britskou nadvládou patří nepochybně do sféry dár al-harb a je zapotřebí vést proti ní džihád. Barelvi získal tradiční islámské vzdělání a několik let sloužil jako nájemný voják soukromé armády Amira Chána. Roku 1818 odešel do Dillí a spolu s několika muslimskými učenci založil reformní hnutí *Taríqa muhammadíja*. Roku 1822 podnikl pouť do Mekky, kde měl zjevení o nadcházejícím džihádu. Po návratu z Mekky se soustředil na kázání a nábor do svého hnutí džihádu nazvaného *Tahrík mudžáhidín*, a jako středobod svých aktivit si zvolil severozápadní pohraniční území Indie, které bylo pod kontrolou sikhského panovníka utlačujícího tamní muslimy. Konečným cílem hnutí ovšem nebylo jen osvobození této severní provincie, nýbrž nakonec celé Indie. Roku 1826 se svými následovníky provedl hidžru do Pešáváru kde zavedl správu řízenou islámskými soudci a výběr daní financujících džihád. První úspěchy džihádu byly brzy následovány revoltou místních předáků, kterým nevyhovovalo striktní uplatňování šari^cy. Poté ještě dosáhl několika dílčích územních úspěchů, nicméně roku 1831 byl poražen a zabit při střetu se sikhskou armádou. Sajjid Barlevi založil své hnutí na myšlence hidžry a džihádu a přestože po sobě nezanechal žádné dílo, z jeho dopisů a činů je možné udělat si představu o jeho chápání hidžry: Džihádu musí předcházet hidžra na bezpečné území, kde se mohou muslimové v souladu se svoji vírou, po vzoru sunny prorokovy, připravovat na následný boj. Stoupenci Sajjida Ahmada pokračovali v džihádu proti Sikhům a Britům a inspirovali další generace muslimů, kteří se zapojili do tzv. *chalífátského hnutí* po první světové válce a do masové hidžry z Indie do Afghánistánu, která proběhla v roce 1920, a která byla postavena na premise, že nejsou-li indiští muslimové v pozici umožňující vést džihád proti Britům, pak musí emigrovat na islámské území. Masový přesun muslimů z Indie se znovu opakoval po vzniku státu Pákistán v roce 1947.⁹⁵

Dalším z významných vůdců náboženských hnutí, který efektivně zužitkoval myšlenku hidžry, byl Muhammad Ahmad Ibn ^cAbd Alláh, zvaný Mahdí, ze Súdánu. Roku 1881 se prohlásil za očekávaného spasitele lidstva, mahdího, a započal vyzývat muslimy, aby provedli hidžru do jeho základny. Mahdímu se záhy podařilo získat kontrolu nad většinou Súdánu a v roce 1885

⁹⁴ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 179-194

⁹⁵ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 195-203

dobyl hlavní město Chartúm. I mahdistický stát byl postaven na paralelách s islámským státem proroka Muhammada. Zavedl institut sbratření, mu'áchát, a své přívržence rozlišoval na ansáry a muháďžiry. Již za svého života jmenoval své čtyři nástupce, chalífy, mezi nimiž byl například Muhammad as-Sanúsí z Libye. Kromě běžných muslimů Mahdí prostřednictvím dopisů k hidžře vyzval i několik předáků jiných významných hnutí, mezi nimi například právě i as-Sanúsího, který odmítl. Přestože Muhammad Ahmad zemřel roku 1885 a jeho hnutí bylo rozprášené Brity, mahdího potomci zůstávají respektovanými osobnostmi i v dnešní súdánské společnosti.⁹⁶

Tablíghí Džamá^á, mezinárodní islámské hnutí zrodilší se v Indii 20. let má širokou členskou základnu po celém indickém subkontinentu a razí vlastní svébytnou vizi hidžry. Klíčovým rysem organizace je odchod jejích členů v malých skupinách ze svých domovů na cestu kázání opravného učení dalším muslimům. Tento proces je rovněž nazýván džihádem, neboť jeho cílem je zavedení boží vůle mezi lidmi.⁹⁷

Dalším hnutím, které oživilo myšlenku hidžry, je egyptská *Džamá^áat al-muslimín* z 60. a 70. let 20. století. Organizaci, kterou egyptská média přejmenovala na *Džamá^áat at-Takfír wa al-Hidžra* založil Šukrí Mustafa na základě myšlenek, jejichž původ nalezneme u *Muslimského bratrstva*. Soudobá muslimská společnost podle Šukrího Mustafy upadla do stavu džáhilíje, náboženské ignorance. Upřímní muslimové se musí od takovéto společnosti odloučit a v komunitách pravověrných pěstovat náboženství dokud se tyto komunity věřících nestanou dostatečně silné ve víře, aby mohli poselství islámu znovu rozšířit i mezi majoritní společnost. Tímto způsobem dojde k vybudování islámského státu. Tábory, které byly k tomuto účelu zakládány, se nazývaly mahdžar, tedy místo hidžry. Organizace mající zpočátku výsostně pietní povahu si se značnou rychlostí získala veliké množství stoupenců a stala se dobovým fenoménem. Čím více rostla popularita hnutí, tím více byl stupňován oficiální tlak, který prostřednictvím ke státu loajálního duchovenstva veřejně odsuzoval Šukrího Mustafu a jeho následovníky a jednoznačně zavrhoval jejich myšlenky jakožto pokřivení doktríny hidžry. K ráznému zakročení proti *Džamá^áat al-muslimín* došlo po zavraždění jednoho z egyptských ministrů, z čehož byla organizace obviněna. Došlo k široké vlně zatýkání a soudních procesů, jejichž výsledkem mimo jiné bylo i 5 rozsudků smrti. Spolu s dalšími členy hnutí byl Šukrí Mustafa roku 1978 oběšen. Někteří ze sympatizantů hnutí emigrovali z Egypta, někteří pokračovali v praxi odloučení se od světa na egyptské půdě, jiní se přidávali k radikálnějším organizacím provádějícím ozbrojený džihád proti bezvěrcům a „odpadlickému“ režimu.⁹⁸

⁹⁶ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 206-207

⁹⁷ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 210-211

⁹⁸ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 211-212

V polovině 18. století na Arabském poloostrově došlo spojenectvím Muhammada ^ʿAbd al-Wahhába s Muhammadem Ibn Sa^ʿúdem ke zformování náboženského hnutí, které mělo mimo jiné za následek vznik Sa^ʿúdského království na počátku století dvacátého. Ovlivněn učením Ibn Tajmíji a Ibn Qajjima al-Džawzíji kritizoval ^ʿAbd al-Wahháb dobové poměry, v nichž shledal arabskou společnost ve stavu podobném jako před vystoupením proroka Muhammada. Modlářství, odpadlictví, bezvěrectví, pokrytectví a praktikování novot bylo třeba vymýtit v cestě za obnovením pravé muslimské obce. Území pod kontrolou sa^ʿúdské moci bylo považováno za čistě muslimské území, balad al-muslimín, kde je islám praktikován v jeho „správné“ podobě, zatímco muslimové mimo jeho hranice, kteří nesdíleli ^ʿabd al-Wahhábovu doktrínu, se dopouštěli bezvěrectví. Tématu hidžry ^ʿabd al-Wahháb samostatně nevěnoval žádný ze svých spisů, průběžně se tento motiv ale objevuje. Muslim je povinen emigrovat z každého území, kde převládají praktiky bezvěrců a přidružovačů. Hidžra rovněž znamená opuštění dřívějšího nevědomého způsobu života ve prospěch žití v souladu s pravými islámskými hodnotami. V praktické rovině se hidžra využívala v zájmu sa^ʿúdských hegemonských plánů k usazování beduínů, kteří poté sloužili jako síla následného územního rozmachu.⁹⁹ Sám ^ʿabd al-Wahháb po prorockém vzoru nazval své vynucené odchody z oáz al-Hurajmila a al-^ʿUjajna hidžrami a po příchodu do sa^ʿúdské ad-Dir^ʿije nazval své hostitele ansáry.¹⁰⁰

V éře budování základů, ze kterých později vzniklo sa^ʿúdskoarabské království, využíval Ibn Sa^ʿúd, budoucí král, velmi úspěšně politiky usazování beduínů, kteří poté sloužili jako významná vojenská síla. Pod vlivem wahhábovského učení odcházeli někteří beduíni z území, která považovali za bezvěrecká, do nově zakládaných usedlých center. Tyto usedlosti, které se nazývaly jednoduše „hidžry“ plnily funkci jakýchsi komun, v nichž se jejich členové věnovali studiu náboženství pod dohledem wahhábovských instruktorů a snažili se žít po vzoru proroka Muhammada a první muslimské ummy, čehož součástí bylo šířit wahhábovskou reformaci pomocí džihádu proti bezvěrcům. V politice usazování beduínů se kromě potřeby dostat tento nespoutaný společenský element pod kontrolu a využít ho ve prospěch budování a šíření nového státu, odráží i původní islámská myšlenka o mravním úpadku kočovníků a naopak ctnosti usedlé civilizace.¹⁰¹ Součástí ^ʿabd al-Wahhábova učení je kritika kmenového způsobu života, který je překážkou rovnosti všech členů ve společenství věřících, kterýžto princip rovnosti je symbolizován právě oním slovem bratři, ichwán.¹⁰² Patrně zde došlo k inspiraci koránským veršem č. 103 súry *Rod ^ʿImránův*,¹⁰³ který byl seslán

⁹⁹ MENDEL, Miloš, 2006, s. 140-142

¹⁰⁰ MENDEL, Miloš, 2006, s. 132-133

¹⁰¹ MENDEL, Miloš, 2006, s. 155-164

¹⁰² ŤUPEK, Pavel, 2010, s. 99

¹⁰³ „Přidržujte se pevně provazu Božího všichni a nerozdělujte se! Pomněte dobrodiní Božího k vám, když byli jste nepřáteli a On opět sblížil srdce vaše a stali jste se – díky milosti Jeho – bratry.“. Korán. Přeložil Ivan Hrbek, 1972, s. 505

k příležitosti smíru mezi muhádžiry a ansáry v Medíně.¹⁰⁴ V praxi se ideál společenského egalitarizmu v hidžrách ovšem zcela naplnit nepodařilo a některé hidžry byly dokonce přímo organizovány na základě pokrevní svazků. Rovněž je třeba zmínit, že usazování se v ichwánských hidžrách bylo záležitostí spíše méně privilegovaných kmenů, zatímco „aristokracie“ se s „plebejci“ nemísila. Poté, co se Ichwání začali vymykat kontrole, s nimi ^ʿAbd al-^ʿAzíz Ibn Sa^ʿúd roku 1919 v bitvě u Sabilly skoncoval.¹⁰⁵

Modernizační a prozápadní směřování sa^ʿúdského státu se ve druhé polovině 20. století dostalo pod palbu kritiky z řad některých wahhábovských duchovních a jiných puritánsky laděných obyvatel.¹⁰⁶ Mezi ně patřil i Džuhajmán ^ʿAbd Alláh al ^ʿUtajbí, vnuk jednoho z původních Ichwánů a bývalý důstojník Královské národní gardy, který byl členem *al-Džamáʿa as-salafíja al-muhtasiba*, organizace ovlivněné učením Muhammada al-Albáního, u jejíhož zrodu v 60. letech 20. století stál tehdejší velký muftí Sa^ʿúdské Arábie Muhammad Ibn Ibrahím Ál aš-Šajch a ^ʿAbd al-^ʿAzíz Ibn Báz, kteří své stoupence vyzývali, v souladu s principem *přikazování vhodného a zakazování zavrženého*, aby na veřejnosti „vynucovali“ dodržování náboženských předpisů. Z této organizace se odštěpila radikálnější odnož, která po vzoru původního hnutí přijala název *Ichwání*. Jejím vůdcem se stal právě Džuhajmán al-^ʿUtajbí.¹⁰⁷ Al-^ʿUtajbí formuloval ostře laděný ichwánský program a se svými stoupenci uskutečnil hidžru do oblasti blízko Mekky. Samotnou Mekku 17. listopadu 1979 obsadili s cílem vyvolat povstání proti uzurpátorovi, sa^ʿúdskému králi, a ve všeobecnosti proti zkaženému režimu. Po dvou týdnech se sa^ʿúdské státní moci podařilo povstání potlačit, načež státu loajální duchovní ^ʿUtajbího hnutí jednoznačně odsoudili a přirovnali ho k cháridžovcům raného islámu.¹⁰⁸ ^ʿUtajbího skupina přímo ovlivnila řadu ideologů, z nichž jedním z nejznámějších je Palestinec Abú Muhammad al-Maqdísí jehož původ sahá až k nadždskému kmeni al-^ʿUtajba. Se svým žákem az-Zarqáwím se rozešel v otázce kaceřování, takfíru, kterým az-Zarqáwí ospravedlňoval zabíjení šíitského obyvatelstva v ^ʿIráqu. Al-Maqdísí sám byl silně ovlivněn učením Muhammada Ibn ^ʿabd al-Wahhába, se kterým se blíže seznámil při studiích v Medíně. Kritizoval silně sa^ʿúdskou monarchii za kolaboraci s bezvěreckými státy a poukázal na zradu Ichwánů, které se dopustil ^ʿabd al-^ʿAzíz Ibn Sa^ʿúd.¹⁰⁹

1.2.3 Hidžra v moderním salafismu

Na zcela opačné škále salafitského islámu, než al-^ʿUtajbí či al-Maqdísí stáli stoupenci al-Albáního, kteří po vzoru svého šajcha striktně odmítali angažovanost v politice. Al-Albání prosazoval apolitický koncept da^ʿwy jakožto výzvy k jedinému správnému islámu skrze

¹⁰⁴ ŽUPEK, Pavel, 2010, s. 99

¹⁰⁵ MENDEL, Miloš, 2006, s. 155-164

¹⁰⁶ MENDEL, Miloš, 2006, s. 311

¹⁰⁷ ŽUPEK, Pavel, 2010, s. 113-114

¹⁰⁸ MENDEL, Miloš, 2006, s. 312

¹⁰⁹ ŽUPEK, Pavel, 2010, s. 115

vzdělávání, verifikaci hadíthů a očištění víry od nežádoucích vlivů, mezi něž řadil právě například politickou angažovanost. Tento al-Albáního přístup se stal oficiálním diskurzem a praxí sa'údskoarabských vzdělávacích institucí a jeho knihy se stali součástí propagace salafismu na západě od poloviny 90. let 20. století skrze charitativní organizace napojené na Sa'údskou Arábii. Sám Násir ad-Dín al-Albání byl ovlivněn indickým proudem Ahl-e hadíth, který vyzýval k idžtihádu a odmítal existenci právních madhabů. Al-Albání byl ideově spřízněn s vlivným šajchem Ibn Bázem, tehdejší prorektorem Islámské univerzity v Medíně, který v 90. letech 20. století zastával post nejvyššího muftího Sa'údské Arábie, a který byl rovněž příznivcem učení Ahl-e Hadíth. Právě Ibn Báz al-Albánímu nabídl místo na univerzitě v Medíně. Podle al-Albáního se jedinec nemůže hlásit ke konkrétní právní škole, neboli k učení jednotlivce, který není z podstaty věci uchráněn před chybováním a dopuštěním se hříchu. Touto „imunitou“ byli vybaveni jen druzi prorokovi. Muslim se tedy má hlásit k praxi prvních muslimských generací, as-salaf as-sálih, a následovat tak neomylný vzor. Al-Albání podroboval kritice i „nedotknutelné“ hadíthy ze sbírky al-Buchářího, obecně považované za autentické. Řada jeho názorů byla v tamějším prostředí Sa'údské Arábie považována za značně kontroverzní. Například zahalování obličeje žen považoval za nedostatečně podložené hadíthy. Al-Albáního reformní názory v oblasti právní teorie a praxe, které se stavěly do ostrého kontrastu k zavedeným madhabům a jeho kritika tradičních duchovních za jejich slepé následování těchto právních škol ho přivedla do izolace, až byl nucen Sa'údskou Arábii opustit. V oblasti dogmatiky nicméně sa'údskoarabské náboženské prostředí silně ovlivnil. Ostře kritizoval ideologii Muslimského bratrstva a Sajjida Qutba, přičemž ve své knize *Fitnat at-takfír* jednoznačně odsoudil tzv. takfíristy a dementoval jejich argumentaci založenou na verši 47 súry *Ženy*. V souladu se způsoby as-salaf as-sálih za správný přístup al-Albání považoval poslušnost vladaři, kdy neposlušnost a politická angažovanost různých skupin muslimů by mohla vést až k rozvratu muslimské obce, fitně.¹¹⁰

Co se al-Albáního názoru na hidžru týče, ve svých přednáškách a textech, v nichž se této problematice věnoval, cituje známé hadíthy podporující trvání hidžry, včetně hadíthu: „*Neznám se k žádnému muslimovi, který žije mezi modloslužebníky*“. Hadíth „*Není hidžry po dobytí*“ komentuje výňatky z díla Ibn Tajmíji. Hidžra z Mekky byla povinností, když byla Mekka územím nevěřících a po jejím přičlenění k teritoriu věřících hidžra z ní pozbyla smyslu. Právní statut místa je ovšem proměnlivá charakteristika, která se střídá s lidmi, kteří zde žijí, a muslimové musí aktuální stav daného místa brát v úvahu. Proto cituje jednoho z druhů prorokových, Salmána al-Fárisího, který na výzvu, aby odešel do Jeruzaléma, odvětil: „*Vskutku, země nečiní člověka svatým, to činy dělají člověka svatým*“. Muslimové, kteří se domnívají, že citovaný hadíth „*Není hidžry po dobytí ...*“ povinnost hidžry ruší, jsou podle al-Albáního ignoranti.¹¹¹ Důvody toho, že noví konvertité neopouštějí země nevěřících, vidí al-Albání dva. Za prvé se tito muslimové nechtějí zřítci pohodlného materiálního života, který je

¹¹⁰ ŤUPEK, Pavel, 2010, s. 109-113

¹¹¹ AL-ALBANE, Muhammad, 2004, s. 15-20

jim jejich původními zeměmi poskytován, a to i na úkor toho, že se jim zde nedostává plnohodnotného duchovního prožitku. Druhá příčina, za kterou ovšem nikdo nemůže tyto muslimy vinit, je že se o povinnosti hidžry nedovídají z děl muslimských autorů překládaných do jejich jazyků. Setrvávání v zemi nevěřících je autoritou Koránu i sunny povoleno tomu, kdo sem cestuje za účelem šíření islámu formou osvěty a to je záslužná činnost, neboť nevěřící ze zemí Západu mají značně pokřivený obraz toho, co skutečný islám je. Kdo odejde do takové země, se ovšem musí cítit dostatečně morálně silný na to, aby odolal svodům toho, co Bůh zakázal.¹¹² Dále jsou z povinnosti hidžry vyjmuti ti, kteří emigrace nejsou schopni z důvodu nemoci, jsou v dané zemi uvězněni, nebo jim v muslimských zemích hrozí nebezpečí a také ženy a děti nedisponující potřebnými zkušenostmi. Je-li žena ovšem schopna emigraci provést, pak k tomu nepotřebuje zákonný mužský doprovod.¹¹³ Hidžra do muslimské země je vždy lepší variantou než setrvání na území nevěřících, a to i když má vláda v muslimské zemi zřejmé nedostatky ve věci naplňování islámských pořádků a neodpovídá islámskému ideálu.¹¹⁴ Al-Albání rovněž cituje koránské verše 97-100 súry *Ženy* a přidává k nim komentář Ibn Kathíra: Muslimové, kteří setrvávají mezi nevěřícími, zatímco jsou schopni hidžry a nemohou praktikovat islám, se dopouštějí nespravedlnosti sami vůči sobě a konají tak to, co je Bohem zakázané. Dále se al-Albání opírá o výklad Koránu od al-Qurtubího když dodává, že tyto verše poskytují důkaz povinnosti opustit místo, kde jsou rozšířeny hříchy a neposlušnost vůči Bohu.¹¹⁵ Hidžra z území nevíry do území víry je jako pokání člověka a jeho přeměna z nevěřícího na věřícího a Bohu poslušného. To je skutečnost, která platí až do dne zmrtvýchvstání.¹¹⁶ Al-Albání vykládá verš 110 súry *Včely*¹¹⁷ v tom smyslu, že kdokoliv upadne do hříchu a poté se odloučí od zlých činů a bojuje s pokrytci příkazováním vhodného a zakazováním zavrženíhodného, tomu se dostane Božího odpuštění.¹¹⁸

Jeden z al-Albáního studentů, jordánský učenec, Husajn Ibn ʿAwda al-ʿAwájíša shrnul salafitské pojetí hidžry ve svém díle, *Al-fasl al-mubín fí masaʿlat al-hidžra wa mufáraqat al-mušrikín*, které je proklamováno jako souhrnné kompendium názorů největších muslimských učenců na problematiku hidžry. Nicméně jasně dává přednost představitelům stanoviska, že hidžra je trvalou povinností, a autor dokonce tvrdí, že jde o názorovou většinu, aniž by se ovšem podrobněji věnoval názorům zastánců opačné teze. Autor uvádí, že si není vědom žádného učence, který by se domníval, že muslim, neschopen dostát svým náboženským povinnostem z důvodu nemuslimského prostředí, v němž žije, má raději zůstat v zemi

¹¹² AL-ALBANEE, Muhammad, 2004, s. 8

¹¹³ AL-ALBANEE, Muhammad, 2004, s. 14

¹¹⁴ AL-ALBANEE, Muhammad, 2004, s. 9

¹¹⁵ AL-ALBANEE, Muhammad, 2004, s. 13-15

¹¹⁶ AL-ALBANEE, Muhammad, 2004, s. 24

¹¹⁷ „Pán tvůj však bude k těm, kdož se vystěhovali poté, co útisk zakusili, a poté, co bojovali a neochvějní byli – k těm zajisté bude Pán tvůj potom všem odpouštějící a slitovný“. Korán. Přeložil Ivan Hrbek, 1972, s. 301

¹¹⁸ AL-ALBANEE, Muhammad, 2004, s. 24

nevěřících.¹¹⁹ Dále pak autor zdůrazňuje, že hidžra je přirozeným krokem na cestě k džihádu. Džihád a hidžra jsou dva neoddelitelné pojmy. Kdo emigruje, protože mu bylo nevěřícími činěno přikopání, ten pak neustane ve své touze bojovat na stezce Boží doufaje, že tak získá Boží zalíbení. Pro podporu svého tvrzení autor cituje všechny koránské verše, v nichž jsou džihád a hidžra uvedeny do souvislosti (tyto verše uvádím výše v kapitole *Vymezení pojmu*). Například ve verši 218 súry *Kráva*: „*Inna alladhína ámanú wa hádžarú wa džáhadú ...*“¹²⁰ se slova *hádžarú* a *džáhadú* vztahují ke stejnému zájmenu a navíc mezi nimi stojí slučovací spojka *wa*, takže je citovaný text nutné číst tak, že ti, kteří konají hidžru, jsou ti samí, kteří konají džihád.¹²¹ Autor rovněž připomíná, že v teologických pracích je téma hidžry obvykle projednáváno v kapitolách o džihádu. Velká váha je v díle al-^cAwájiši přikládána názorům al-Wanšarísího, jehož nekompromisní postoj byl již představen, a který zásadně odmítá přítomnost muslimů na nemuslimských územích. Podle al-^cAwájiši se většina učenců, kteří se k otázce hidžry vyjádřili, shodla na tom, že hidžra z dár al-harb do dár al-islám je povinností pro toho muslima, který nemůže otevřeně vyznávat svoji víru a je schopen vykonat hidžru. Pro muslima, jenž může své náboženství otevřeně praktikovat, zůstává hidžra v kategorii doporučených činů.¹²² Dár al-islám musí naplňovat tyto kvality: a) otevřené uznávání Muhammada jako proroka jediného Boha, b) otevřené dodržování Božích příkazů a stranění se toho, co Bůh zakázal, c) muslimové musí být dominantním elementem daného státu, d) vládcem musí být muslim, e) projevy nevíry nesmějí být konány otevřeně, jediné, existuje-li dohoda s muslimskou autoritou, například ohledně náboženské praxe křesťanů a židů.¹²³ Co se podmínek daného místa, ze kterého má být hidžra vykonána týče, pak novota (*bid^ca*), leží na stejné úrovni jako nevíra, neboť nejhorší z věcí jsou novoty a novoty patří pekelnému ohni.¹²⁴ Povinnost hidžry není omezena pouze na odchod ze země, kde je nastolena přímá vláda nevěřících, nýbrž má muslim vykonat hidžru z každého území, kde jsou zlořečení prorokovi druzi a kde převládají hříchy a inovace.¹²⁵ Někteří učenci se domnívají, že hidžra není povinností pro toho kdo je schopen odolat nástrahám fitny, ve smyslu, že je schopen uchovat své náboženství nedotčené nevírou. Al-^cAwájiša k tomuto dodává, že taková podmínka je ve smyslu její reálné aplikace velmi limitovaná, neboť například otec rodiny může být schopen ochránit svoji víru, ale jeho manželka či děti toho schopni být nemusí. Pokud jako cíl emigrace není k dispozici ideální země, pak si má muslim zvolit menší ze dvou zel. Například je-li zde stát, v němž je uskutečňováno jen velmi málo z islámských pořádků, pak je stále lepší volbou než stát ovládaný židy či křesťany.¹²⁶ Co se vztahu věřících

¹¹⁹ AL-^cAWÁJIŠA, Husajn, 2002, s. 95-99

¹²⁰ „*Avšak ti, kdož uvěřili, vystěhovali se na cestě Boží bojují, ti mohou doufat v milost Boží – a Bůh věru je odpouštějící, slitovný*“. Korán. Přeložil Ivan Hrbek, 1972, s. 469

¹²¹ AL-^cAWÁJIŠA, Husajn, 2002, s. 25-30

¹²² AL-^cAWÁJIŠA, Husajn, 2002, s. 5-11

¹²³ AL-^cAWÁJIŠA, Husajn, 2002, s. 22-25

¹²⁴ AL-^cAWÁJIŠA, Husajn, 2002, s. 5-11

¹²⁵ AL-^cAWÁJIŠA, Husajn, 2002, s. 95-99

¹²⁶ AL-^cAWÁJIŠA, Husajn, 2002, s. 95-99

s nevěřícími týče, autor uvádí, že chválit nevěřícího je těžkým hříchem a chválit nevěřícího za aspekty jeho nevíry se rovná odpadlictví. Chválí-li muslim spravedlnost nevěřících, pak tím chválí i člověkem vytvořené zákony, a to je jasný akt bezvěrectví. Skutečná spravedlnost vychází jen ze zákonů Božích, které lze nalézt v Koránu a sunně. Pokud by byly zákony křesťanů spravedlivé, pak by Bůh muslimům přikázal je následovat. Setrvávání ve světě řízeném křesťany může vést k odvedení pozornosti muslima od jeho náboženství a každodenní kontakt s nevěřícími povede k tomu, že se jejich zcestné návyky stanou pro takového muslima přirozenými a ten časem ztratí své náboženství. Muslim má být shovívavý, ale nemá si považovat židů ani křesťanů neboť jsou to oni, kteří sešli z cesty a vysloužili si Boží hněv.¹²⁷ Bůh lidem a džinům přikázal, aby ho uctívali. Například ve verši 56 súry *Běžící*: „A džiny a lidi jsem jediné proto stvořil, aby Mne uctívali“¹²⁸. Z nejuznešenějších činů uctívání, které vykonal prorok Muhammad a jeho druzi, byla hidžra. Hidžra z Mekky do Medíny se stala prostředkem k pozvednutí muslimské obce a nastolení Božího řádu, k dosažení dobrého a zavržení zakázaného. Nicméně hidžra není jen událost uzamčená v dávné historii, nýbrž je to čin, jehož platnost zůstává, dokud trvá svět sám.¹²⁹

Dalším z následovníků al-Albáního myšlenkového odkazu, student díla Ibn Tajmíji a Ibn Qajjima al-Džawzíji, je jordánský muftí Mašhúr Hasan as-Salmán. V odpovědi skupině muslimů ptajících se na Boží odměny vázané na uskutečnění hidžry potvrzuje, že hidžra z území, kde muslim není schopen dostat závazkům islámu do země, kde toho je schopen, je takovému muslimovi povinností. As-Salmán na tomto místě zdůrazňuje mimořádné postavení zemí Šámu (přibližně území dnes nazývané Levanta), jakožto vhodného cíle hidžry, kam emigroval již sám prorok Ibrahím (Abrahám) z Ninive. Jiného tazatele na oficiálních webových stránkách as-Salmána zajímá, jaká jsou Boží nařízení týkající se hidžry muslima s jeho rodinou do západní země. V odpovědi as-Salmán opravuje způsob, jakým dotazující zachází se slovem hidžra: Přestože se v dnešní době slovo hidžra používá ve smyslu emigrace třeba i z muslimských zemí do zemí nevěřících, tak ale hidžra v jejím právním smyslu je vždy a jen odchod ze zemí nevíry do zemí islámu, nikdy naopak. Muslim má žít ve společnosti uchováající kulturní dědictví jeho otců a dědů. Má žít se svým náboženstvím v zemi, kde uslyší svolávání k modlitbě, a i kdyby žil v muslimské zemi jako chudák, je to pořád lepší než žít jako boháč v zemi nevěřících. Poslední dotaz týkající se přímo hidžry vznáší bosenský muslim, který žije se svoji matkou a bratry, kteří jsou všichni nevěřícími, v USA. Chce se oženit, odstěhovat a vychovávat své děti v jedné z muslimských zemí. Ptá se, zda má své nevěřící příbuzné nechat v USA. As-Salmán v odpovědi radí, aby se pokusil matku a bratry přivést k islámu. Pokud se mu toto nepovede, pak má vykonat povinnou hidžru do země, v níž nalezne zbožnost a znalost islámské víry sám a příbuzné nechat, kde jsou.¹³⁰ Ve své

¹²⁷ AL-^CAWÁJIŠA, Husajn, 2002, s. 113-121

¹²⁸ Korán. Přeložil Ivan Hrbek, 1972, s. 150

¹²⁹ AL-^CAWÁJIŠA, Husajn, 2002, s. 5-11

¹³⁰ AS-SALMÁN, Mašhúr, Hasan, Mašhúr, 2019

monografii *al-Hidžra fí al-kitáb wa as-sunna aw idá'at aš-šumú' fí baján al-hadžr al-mamnú' wa al-mašrú'*, as-Salmán rozdělil hidžru do tří typů na hidžru tělem, hidžru jazykem a hidžru srdcem. Hidžra tělem se ještě dělí na úplnou a částečnou. Úplná hidžra tělem znamená odchod muslima z dár al-kufr a dár al-fisq¹³¹ do dár al-islám, neboli odchod z místa, kde otevřeně převládá nevíra nad vírou, do muslimské země. Pokud by muslim dokázal vlastními silami přeměnit dár al-kufr na dár al-islám, pak musí v zemi naopak zůstat. Částečná hidžra tělem je, když se muslim vyhýbá místům, na nichž dochází k praktikování zakázaného, například pití alkoholu. Úplná hidžra jazykem je zanechání styků s „pachateli“ zavrženíhodného a s nevěřícími. Částečná hidžra jazykem pak znamená „pouhé“ ukončení přátelství s hříšníky, ale bez úplného přerušeni styků. Muslim má vykonat buď úplnou, nebo částečnou hidžru jazykem podle toho, jak velkých hříchů se jeho okolí dopouští. Z předchozího popisu je zřejmé, že hidžra tělem je především opuštění místa a hidžra jazykem je opuštění lidí. Nejzákladnější a nejdůležitější hidžrou je podle autora ovšem hidžra srdcem. Jde o vnitřní přeměnu, kdy člověk „emigruje“ z výchozího stavu k větší bohabojnosti, pokání a lásce k Bohu. Tato hidžra je nezbytnou součástí života každého muslima a je neustálým procesem, zatímco uskutečnění hidžry tělem a jazykem závisí na vnějších podmínkách a na hidžru srdcem navazují, neboť bez hidžry srdcem není víry, která by člověka přiměla k vykonání fyzické hidžry.¹³²

1.2.4 Hidžra v moderním džihádismu

Z pamfletů a nahrávek Usámy Ibn Ládina vyplývá i jeho postoj k problematice hidžry. Dár al-islám čelí kontinuální hrozbě ze strany židovské konspirace a křižáckých sil, které jsou novodobě reprezentovány západními demokratiemi snažícími si podmanit islámský svět, v čemž jsou jim nápomocny domácí pokrytecké režimy, které svojí kolaborací vyvolávají rozkol komunity věřících, fitnu. Pro nápravu tohoto stavu je hidžra nezbytným krokem na cestě permanentního džihádu, který je integrální součástí víry, a jako taková je hidžra individuální povinností všude, kde je šarí'a vykořeňována působením bezvěreckých sil. V myšlenkách Ibn Ládina lze nalézt vliv klasiků jako je Ibn Tajmíja, 'abd al-Wahháb či Sajjid Qutb. Ibn Ládín formuloval svoji vlastní revoluční strategii, která se stala inspirací pro jemu ideologicky blízké radikály a v přibližné podobě se pak cyklicky objevovala v textech „džihádistického“ žánru. Jedním ze základních bodů tohoto programu je právě i provedení hidžry muslima na území islámu, které je následováno vytvořením džamá'a, komunity věřících, po němž je teprve možné vést ozbrojený džihád proti nepříteli. Sám Ibn Ládín musel zpřetrhat vazby se svou rodinou a emigrovat ze svého domova kvůli nepřátelství bezvěrců z vlastních řad. Rovněž za hidžru označil rok 1996, kdy se uskutečnil odchod bojovníků al-Qá'idy do Afghánistánu. Rétorika hidžry byla rovněž využita hnutím Tálibán.

¹³¹ Slovo *fisq* se překládá jako nemorálnost, či hříšnost

¹³² AS-SALMÁN, Mašhúr, Hasan, Mašhúr, 2001, s. 103-118

Afghánská militantně laděná mládež v době sovětské okupace odcházela do severního Pákistánu, kde byla vzdělávána v madrasách deobandského stříhu a cvičena a vyzbrojována za pomoci CIA, Saúdské Arábie a Pákistánu, aby se poté přidali k džihádu s cílem vyhnat bezvěrce ze své země.¹³³ Poté, co byl zabit Abú Mus^ʿab az-Zarqáwí, vystoupil na světlo světa nový vůdce ʿirácké odnože al-Qáʿidy pod příznačným jménem Muhammad Ibn ʿAbd Alláh al-Muhádžir.¹³⁴ Al-Muhádžir byl mimo jiné autorem knih, z nichž nejslavnější je jistě *Fiqh ad-dimáʿ*, které posloužily jako ideologické příručky pro novodobé bojovníky džihádu.¹³⁵ Ve své knize, *Al-madhkara al-istrátídžija* nezávislý teoretik džihádu, jak sám sebe označuje pod pseudonymem ʿAbdallah bin Muhammad, uvádí,¹³⁶ že současný džihádistický proud vychází z myšlenek Ibn Tajmíji a vede přes Mawdúdího a Sajjida Qutba až k ʿAbd Alláhu ʿAzzámovi a Usámu Ibn Ládínovi, kteří náleží k nejvýznamnějším představitelům tohoto směru v moderní historii.¹³⁷

Islámský stát v ʿIráqu a Levantě, známý pod anglickými akronymy ISIS, či ISIL a arabským akronymem Dáʿiš je „potomkem“ organizace Džamáʿat at-Tawhíd wa al-Džihád, považované za ʿiráckou odnož al-Qáʿidy a založené člověkem známým pod pseudonymem Abú Mus^ʿab az-Zarqáwí, který se při utváření své vize džihádu inspiroval teoriemi obsaženými v dílech „Fiqh ad-dimáʿ“ od Abú ʿAbdallaha al-Muhádžira a „Idárat at-tawahhuš“ od Abú Bakra Nádžího. Obě dvě díla jsou považována za základní ideologické pilíře Islámského státu v ʿIráqu a Levantě (dále jen Islámský stát). Již od počátku svého vzniku se Islámský stát soustředil na misijní činnost. Vyzýval muslimy, aby se přidali k této organizaci a pod jejím vedením začali praktikovat „pravý islám“. Poté co se Islámský stát mocensky etabloval, začal využívat technologicky vytríbenější metody cílené na západní publikum, snažíc se využít pocit odcizení na Západě žijících muslimů a přilákat je pomocí líbivé ideje o znovuzrození Islámského státu. „Hackerský mozek“ Islámského státu Džunajd Husajn, známý rovněž jako Abú Husajn al-Britání promluvil pomocí twitru k muslimské mládeži: „*Můžete sedět doma a hrát 'Call of Duty', nebo můžete přijít sem a odpovědět na skutečné 'call of duty'.*“¹³⁸

Abú Bakr Nádží, údajný stratég al-Qáʿidy, uveřejnil svoji knihu *Idárat at-tawahhuš* online v roce 2004. Nádžího text, který se stal oblíbenou četbou mezi příslušníky Islámského státu, se hlásí k salafistickým principům a specificky k wahhábovské doktríně. Nejde ve skutečnosti ani tak o návod k založení chalífátu, jako spíš o ospravedlnění používání násilí za tímto účelem. O samotném autorovi se příliš neví a *Idárat at-tawahhuš* je jedinou knihou vydanou pod tímto pseudonymem. Relevanci tohoto díla je možné měřit tím že, praktické kroky, které

¹³³ MENDEL, Miloš, 2006, s. 314-346

¹³⁴ MENDEL, Miloš, 2006, s. 322

¹³⁵ WINTER, Charlie; AS-SAUD, Abdullah, 2016

¹³⁶ AJJÚB, Núr, 2016

¹³⁷ BIN MUHAMMAD, ʿAbd Alláh, 2011, s. 46

¹³⁸ Raqqa is being slaughtered silently, 2016

Islámský stát vykonával, se věrně shodují s teorií zde popsanou.¹³⁹ Jedním ze základních stavebních kamenů v procesu výstavby Islámského státu je podle příručky *Idárat at-tawahuš* teorie *an-nikája wa al-inháq*, jejíž podstatou je přivedení dané společnosti (z jejichž trosek má nový islámský řád povstat) do stavu permanentního strachu. Jakmile míra barbarství a brutality přesáhne únosnou mez, začnou se obyvatelé těchto oblastí obracet k organizaci schopné zajistit bezpečí a znovunastolit řád. Aby budoucí islámský stát do svých řad přilákal dostatečné množství muslimské mládeže (zejména), musí být schopen efektivní sebe prezentace skrze vlastní média a dát všem dostatečně najevo, že právě tento islámský stát je schopen zajistit bezpečí, spravedlnost a implementaci Boží vůle na svém území. Úspěšné využívání těchto nástrojů povede k zahrnutí bezvěreckého nepřítele a k hidžře muslimů na území nového islámského státu.¹⁴⁰ Je-li muslim po delší dobu vystaven džáhilji, pak začne propadat ztrátě náboženství, a to je důvod proč prorok Muhammad otevřel muslimům „brány hidžry“ do Etiopie a poté do Medíny, přestože obvykle muslimy vyzýval k trpělivosti a vytrvalému kázání pravého náboženství ostatním. Z tohoto důvodu nemůže soudný vůdce nechat své následovníky setrvávat mezi nepřáteli po příliš dlouhou dobu, ale naopak se je snaží vyvést z tyranie a navrátit jim jejich práva.¹⁴¹ Nádží používá termínu *ansár*, když uvádí, že emigrace má být směřována na území (ať už městská, venkovská či horská, atd.) obydlená ansáry, neboť zde může bezpečně docházet k výcviku emigrantů a odsud pak bude veden následný džihád.¹⁴² Při emigraci nemá mít muslim starost o majetek, který nechává za sebou neboť stejně tak i prorok Muhammad za sebou nechal majetek a rodinu když odešel z Mekky do Medíny, neboť věděl, že s pomocí ansárů znovunabyde obojího. První islámský stát dosáhl mimořádného rozmachu poté, co se k němu začali přidávat masy nových stoupenců, a s použitím síly byl prorok schopen zavést Boží řád. Autor na tomto místě dochází k závěru, že bez použití síly nemůže dojít ke vzniku a etablování žádného nového státu. Termíny hidžra a džihád uvádí autor v těsném spojení, když píše, že ani hidžra ani džihád, které podnikají mudžáhírové, neprijdou vniveč, ale i kdyby současné snahy nebyly úspěšné, tak se stejně v budoucnu znovu projeví a inspirují k novému úsilí.¹⁴³ Patří-li muslim k tzv. *mustad'afún*, slabým a utiskovaným, pak má na výběr mezi zapřením víry a hidžrou, aby se vyhnul újmě plynoucí z džihádu, který je jinak povinností. Není-li muslim schopen emigrace a zapření víry ho nezachrání před újmou, pak se stává mučedníkem, pokud je zabit. Nemůže nést zodpovědnost za žádnou újmu, které se mu dostane. Vina leží na bedrech nevěřících utlačovatelů a odpadlíků a těch, kteří se mohli přidat k mudžáhíidům, ale neudělali to, čímž se dopustili hříchu.¹⁴⁴

¹³⁹ SOLE, Jeff, 2016

¹⁴⁰ NÁDŽÍ, Abú Bakr, 2004, s. 47

¹⁴¹ NÁDŽÍ, Abú Bakr, 2004, s. 87

¹⁴² NÁDŽÍ, Abú Bakr, 2004, s. 96

¹⁴³ NÁDŽÍ, Abú Bakr, 2004, s. 98

¹⁴⁴ NÁDŽÍ, Abú Bakr, 2004, s. 108

Al-Isabah Media Production je na Islámský stát ideologicky navázaná mediální platforma organizace Ansár al-tawhíd fí bilád al-Hind, která skrze své účty na twitru a facebooku zprostředkovává „džihádickou“ literaturu, včetně pamfletu anglicky nazvaném *Jihad: The Forgotten Obligation* připisovaný autorovi píšícím pod pseudonymem Ubaidha al-Hindi.¹⁴⁵ Autor v tomto textu obhazuje ozbrojené útoky proti nepřátelům islámu a hidžru zde zmiňuje jako mezník mezi slabostí a silou muslimské ummy. Po hidžře dal Bůh muslimům poznat vítězství skrze džihád.¹⁴⁶

1.3 Islámský stát v Íráqu a Levantě

Islámský stát založil mediální agenturu al-Haját, pod jejíž patronací byl mezi lety 2014 a 2016 vydáván online časopis Dábíq a mezi lety 2016 a 2017 online časopis Rúmija. Obě dvě periodika byla dostupná v několika jazycích, včetně angličtiny. Po profesionální stránce je Dábíq kvalitním časopisem. Grafika, jazyková stylistika i argumentace jsou na vysoké úrovni. Zároveň je patrné, že Islámský stát zaměstnává autory mající znalosti islámských, ale i křesťanských a židovských náboženských textů, historie, blízkovýchodních a západních politických reálií. Nicméně bližší informace o hlavních autorech a editorech, jako je národnost, etnicita či místo působení a předchozí kvalifikace nejsou známy. Články Dábíqu jsou obecně orientované proti jinověrcům (křesťanům, židům a jiným „nevěřícím“), proti muslimům odporujícím Islámskému státu („odpadlíkům“), konkurenčním džihádistickým skupinám, proti saúdské královské rodině, proti šíítům a dalším vyznavačům odlišného pojetí islámu včetně představitelů institucí typu al-Azhar, či proti liberálním muslimům. Změna Dábíqu na časopis Rúmija, jako by značila změnu orientace Islámského státu z Šámu na západ.¹⁴⁷ Časopis Dábíq je totiž pojmenován po místě v severní Sýrii, kde se má odehrát apokalyptická bitva mezi muslimy a armádou nepřátel spojených proti nim.¹⁴⁸ Naproti tomu název Rúmija, neboli Řím v arabštině je vzat z citace bývalého velitele al-Qáídy v Íráqu Abú Hamzy al-Muhádžira: „*Nepřestaneme s naším džihádem, dokud nespočineme po olivovníky Říma*“. Islámský stát v době ukončení časopisu Dábíq začíná trpět teritoriální ztrátou, a tak vytváří alternativní bojovou zónu za hranicemi Sýrie a Íráqu.¹⁴⁹ Co se profesionální úrovně Rúmija týče, nedosahuje již kvalit Dábíqu. Závisí na neustále opakovaných článcích, je kratší než Dábíq a postrádá jeho apokalyptický styl. Dřívější státotvorný akcent Islámského státu se v Rúmija změnil na důraz na teroristické operace a inspirování k akcím „osamělých vlků“ proti nevěřícím v jejich zemích.¹⁵⁰

¹⁴⁵ LASKAR, Rezaul, Hasan, 2014

¹⁴⁶ Jihad: The forgotten Obligation

¹⁴⁷ NUR, Aziemah, Azman, 2016, s.3-5

¹⁴⁸ FRICANO, Guy

¹⁴⁹ NUR, Aziemah, Azman, 2016, s.3-5

¹⁵⁰ NUR, Aziemah, Azman, 2016, s.5-6

Ideologické zakotvení Islámského státu, stejně jako v případě al-Qá'idy, vychází z myšlenek salafismu, ale liší se v aplikaci stejných džihádisticko-salafistických principů. Hlavním cílem džihádu v pojetí Islámského státu je vytvoření a správa chalífátu. Za tímto účelem je nezbytné porazit lokálního nepřítele, který vzniku nového státu brání.¹⁵¹ Zároveň má probíhat soustavné usazování nových emigrantů na dobytých územích.¹⁵² Odpadlíci od víry (včetně blízkovýchodních režimů) jsou v očích Islámského státu horší než původní nevěřící jako například křesťané a židé. V pojetí al-Qá'idy je džihád globálním bojem, v němž je nezbytné systematicky poškozovat nepřítele skrze individuální operace bez jednoho specifického bojiště. Nejprve je nutné porazit vzdáleného nepřítele (jmenovitě USA). Teprve poté je možné zahájit islámskou revoluci a konsolidovat moc. Struktura al-Qá'idy je na rozdíl od Islámského státu postavena na hesle „*nizám, lá tanzím*“, tedy „systém, ne organizace“. Džihádistické operace mají být prováděné autonomními a decentralizovanými buňkami. Vedení „systému“ má poskytovat ideologický vzor, ale jednotlivé buňky mají být organizačně nezávislé.¹⁵³

Islámský stát dlouhodobě tvrdí, že je jediným skutečným reprezentantem wahhábistického typu salafismu, tedy „pravého“ islámu, přičemž od roku 2014 začal provádět ozbrojené útoky proti další baště wahhábismu, Sa'údské Arábii.¹⁵⁴ Na tomto místě je vhodné zmínit, že široký džihádisticko-salafistický proud islámského myšlení sám sebe považuje za dědice wahhábismu a využívá jeho primární texty.¹⁵⁵ Dnešní Islámský stát a první Sa'údsko-wahhábovský stát jsou si navzájem podobní expanzionistickým a státotvorným pojetím džihádu, stejně jako sektářským násilím vedeným proti ší'itským muslimům. V obou případech jde o exkluzivistickou verzi sunnitského islámu, která neváhá kaceřovat ostatní muslimy a sama je muslimskou majoritou považována za heretické hnutí. Rozdíl nacházíme v tom, že Islámský stát vyhlásil chalífát a používá silný apokalyptický akcent, který nemá obdobu ve wahhábovském mainstreamu.¹⁵⁶ Rovněž Sa'údská Arábie sama sebe považuje za nejčistší model islámského státu postaveném na vzoru rané islámské obce, kde mají náboženské autority přímý vliv na soudní a vzdělávací systém země. Pojem wahhábismus je mezi jeho stoupenci považován za hanlivé označení vyznavačů *tawhídu* a principu *al-walá wa al-bará* (islámský pojem, který se stal jedním ze základních pilířů wahhábismu jako hodnotící systém, který určuje vztah muslima k ostatním muslimům, nemuslimům a jeho loajalitu vůči panovníkovi, přičemž se právě tento koncept stal v rukou džihádistů ospravedlněním ozbrojených útoků proti nevěřícím). Islámský stát viní Sa'údskou královskou rodinu ze zpronevření se těmto islámským krédům a z kolaborace s bezvěreckým nepřítelem a

¹⁵¹ AROSOAIE, Aida, 2015, s. 31-35

¹⁵² BIN SUDIMAN, Muhammad Saiful Alam Shah, 2017, s. 61-63

¹⁵³ AROSOAIE, Aida, 2015, s. 31-35

¹⁵⁴ BUNZEL, Cole, 2016, s.1

¹⁵⁵ BUNZEL, Cole, 2016, s.24-25

¹⁵⁶ BUNZEL, Cole, 2016, s.1

z těchto důvodů neuznává suverenitu saúdkého království a považuje jej za součást vlastního teritoria.¹⁵⁷

Poskytnout na tomto místě vystihující popis známé historie Islámského státu by bylo vzhledem k omezenému rozsahu této práce nevhodné a vzhledem k existenci značného množství odborné literatury na toto téma i zbytečné. Čtenáře tedy odkazuji například na následující tituly: *The rise of Islamic State: ISIS and the new Sunni revolution* od Patricka Cockburna a *Defeating ISIS* od Malcolma Nanceho.

¹⁵⁷ BUNZEL, Cole, 2016, s.4

2 METODOLOGICKÁ ČÁST

2.1 Sémiotická analýza

Za účelem výzkumu pojetí termínu hidžra v časopisech Dábiq a Rúmija bylo přistoupeno k použití sémiotické analýzy, která je určena pro zkoumání významu mediálních obsahů. Cílem analýzy, tak jak je provedena v této práci, není odhalovat použité mediální techniky sloužící k manipulaci se čtenářem, nýbrž ke zdrojovému materiálu přistupuje jako k textu, který reprezentuje náboženské názory a dogmata Islámského státu, jenž je tímto způsobem prezentuje širokému okolí, lhostejno jaké motivace ho ke zvolené formě a apelu vedou. Ambicí této práce tedy není zodpovědět otázku „*proč autor informaci uvedl konkrétním způsobem a na konkrétním místě, či jakým způsobem to má ovlivnit čtenáře*“, nýbrž se tato práce pokusí popsat, co Islámský stát o hidžře vlastně říká a jak to zapadá do širokého proudu současného islámského myšlení.

Účelem sémiotické analýzy není redukce textu na měřitelné jednotky, tedy kvantifikace, která by odhalovala jakékoliv statistické hodnoty.¹⁵⁸ Naopak umožňuje odhalovat hlubší úroveň významů, které jsou ve sdělení uloženy latentně i zjevně.¹⁵⁹ Sdělení analyzovaná v této práci mají podobu textovou a jsou zkoumána na několika rovinách označování. Každé sdělení se skládá ze znaků a každý znak je kombinací označující (podoba znaku, kterou lze vnímat smysly) a označované (mentální koncept, který si za znak sami dosazujeme). Původce sdělení zvolí z několika možností určité označující a příjemce sdělení si k nim přiřadí označované, které ovšem nemusí mít stejný význam pro původce i příjemce sdělení. Platí tedy, že jedna označující má schopnost evokovat více než jednu označovanou, čímž vzniká prostor k vytváření významů, které jsou ovlivňovány kulturními a jinými faktory.¹⁶⁰ Z tohoto důvodu, je nezbytné, aby byla analytická část této práce podložena solidní teoretickou základnou, která dostatečně, z kontextuálního hlediska, rozpracuje koncepty (a jejich kulturně-náboženský význam), které autoři zkoumaných textů běžně používají.

Pojetí sémiotické analýzy provedené v této práci vychází z knihy Daniela Chandlera *Semiotics: The Basics*. V následující části uvádím jen stručně a obecně schéma analýzy, na jehož základě jsem postupoval. Pro bližší seznámení se s metodou sémiotické analýzy odkazuji na výše uvedený titul. Obecné zásady kvalitativního výzkumu byly čerpány z knihy Jana Hendla *Kvalitativní výzkum: Základní metody a aplikace*.

¹⁵⁸ McQUAIL, Denis, 2009, s. 376

¹⁵⁹ McQUAIL, Denis, 2009, s. 360

¹⁶⁰ TRAMPOTA, Tomáš; VOJTĚCHOVSKÁ, Martina, 2010, s. 117-121

Analýza celého zkoumaného souboru byla provedena na těchto úrovních:

1. DENOTATIVNÍ A KONOTATIVNÍ POPIS

Všechny nalezené označující (prohlášení o hidžře mající podobu buď části věty, celé věty, nebo odstavce) byly po důkladném přečtení celého zkoumaného souboru rozděleny do několika tematických okruhů (úroveň denotativní je prostým popisem znaků) a poté byly zvolené označující již v rámci své tematické kategorie podrobeny identifikaci hlubších, kulturně přisouzených významů s asociativními odstíny sdělení (úroveň konotativní je výkladem znaků, jejichž význam není zřejmý sám o sobě)

2. PARADIGMATICKÉ USPOŘÁDÁNÍ

V této části je poukázáno na binární opozice (vzájemně protikladné významy), které zasazují použité znaky do kontextu širšího proudu islámského myšlení. Tato část textu se tedy bude snažit poukázat na označující (informace o hidžře), které ve zkoumaném souboru nebyly zveřejněny a díky tomu lépe definovat pozici, kterou přístup Islámského státu k tématu hidžry zastává v širším spektru islámského právního myšlení. Pro tento účel byla zvolena kategorizace Táriqa Ramadána.¹⁶¹ Na základě kapitol této práce, které se zabývaly historií nábožensko-právního uvažování o tématu hidžry, lze ke každé kategorii islámského myšlení přiřadit odpovídající přístup k problematice hidžry.¹⁶²

- a) Liberalismus: Muslim má žít na místě, které mu zaručí bezpečí a svobodu praktikování jeho víry, přičemž toto místo lze pak považovat za dár al-Islám, bez ohledu na to, jestli většina jeho obyvatel jsou muslimové, jinověrci či ateisté. Reprezentantem tohoto směru myšlení, který je zároveň citován v této práci je například Taha Džábir ^cAlwání.
- b) Mystika: Hidžra je především vnitřní duchovní proces, kdy muslim nastupuje cestu přiblížení se Bohu, přičemž na této cestě postupně „odhazuje závaží“ v podobě lidských slabostí a nedokonalostí. Příkladem tohoto směru uvažování v předkládaném textu je učenec první poloviny 19. století, Mahmúd al-Álúsí al-Baghdádí.
- c) Scholastický tradicionalismus: Tento „ortodoxní“ proud islámského myšlení obsahuje nejširší škálu přístupů k hidžře. Jeden z názorových pólů, jehož

¹⁶¹ Kategorizace použitá v této práci je založena na klasifikaci, kterou Táriq Ramadán uvedl ve své knize *Western Muslims and The Future of Islam*

¹⁶² Jde v každém případě samozřejmě o zobecnění, které má spíše ilustrativní charakter. V každé kategorii by bylo možné nalézt autory, kteří oproti většině zastávají diametrálně odlišná stanoviska

reprezentantem je například al-Džassás, trvá na tom, že hidžra byla historickou událostí, jejíž platnost již skončila. Opačný názor považuje hidžru za univerzálně platný princip. Většina zastánců tohoto přístupu se pak shodne na tom, že muslim má opustit území, v němž mu není umožněno praktikovat jeho náboženství. Tento názor zastává například Muhammad Sajjid Tantáwí. Vyostřenější pozici reprezentuje Ahmad Ibn Jahjá al-Wanšarísí, který rezolutně zakazuje setrvávání muslima v nemuslimské zemi. ^cAbd Alláh Kanún naopak v setrvávání muslimů na neislámských územích vidí příležitost šířit islám.

- d) Salafistický reformismus: Za reprezentanta tohoto proudu se například považuje právě Táriq Ramadán, který pojmy jako dár al-islám a dár al-harb vnímá jako dobové konstrukty, které již neodpovídají realitě současnosti. Mnoho zemí, které by podle klasických pouček spadly do kategorie dár al-harb ve skutečnosti nabízí větší náboženskou svobodu než země s muslimskou většinou. Muslimové mohou v těchto zemích žít, ba co víc, mají aktivně přispívat do veřejného života a svým pozitivním příkladem tak reprezentovat Islám.
- e) Salafistický literalismus: V této práci je tento směr uveden ve dvou podkategoriích. První typ zastává názor, že hidžra z dár al-harb, neboli zemí nevěřících, do dár al-islám, tedy muslimských zemí, je jasnou povinností, z níž má výjimku jen ten, kdo emigrace není schopen nebo ten, kdo v zemích nevěřících šíří islám. Reprezentantem tohoto názorového směru je například al-Albání. Druhý typ salafistického literalismu staví na stejných principech, nicméně je reprezentován hnutími a jejich ideology, kteří zdůrazňují potřebu vést v současnosti džihád proti nepřátelům islámu, čehož se dopouštějí v praktické rovině, nebo k tomu alespoň skrze své texty přímo vyzývají. Tento směr je někdy označován za džihádistický salafismus (nebo rovnou džihádismus) a jeden z jeho představitelů, Islámský stát v ^cIráqu a Levantě je předmětem výzkumné části této práce. Stanovení naprosto jasné dělící čáry mezi oběma typy literalistického salafismu by se neobešlo bez obtíží. Například zmíněný Husajn al-^cAwájiša ve svém díle zdůrazňuje džihád jakožto přirozený následek hidžry. Na rozdíl od představitelů džihádismu ovšem nevyzývá ke konkrétním násilným činům, a přestože může jeho dílo sloužit jako zdroj inspirace a ospravedlnění džihádu pro radikály, samo o sobě zůstává teologickým spisem zabývajícím se islámskými teoretickými koncepty v obecném smyslu.

3. SYNTAGMATICKÉ USPOŘÁDÁNÍ

Tato část se zabývá tím, jak jsou za sebou jednotlivé znaky řazeny a jak se vztahují k sobě navzájem, tedy jakou pozici jednotlivé označující v rámci konstrukce sdělení

zastávají. Cílem je zjistit, je-li v průběhu času zaznamenatelný vývoj ve významu sdělení.

2.2 Výzkumný vzorek

Práce je obsahovou analýzou souboru mediálních produktů s náboženskou tematikou. Časopisy Dábiq a Rúmija byly platformou Islámského státu pro šíření jeho ideologie, včetně přístupu k právním aspektům islámské víry a jsou tedy vhodným předmětem výzkumu, který se zabývá pojetím konceptu hidžry v soudobém džihádismu. Islámský stát na rozdíl od jiných podobných hnutí učinil hidžru jedním z centrálních pilířů, o které opřel vlastní legitimitu. Není tedy překvapivé, že ve svých médiích dal tomuto tématu mimořádný prostor. V úvodu prvního čísla časopisu Dábiq je uvedeno: „Mediální centrum *al-Haját se rozhodlo pokračovat ve svém úsilí skrze periodikum zaměřené na otázky, mezi nimiž je tawhíd, manhadž, hidžra, džihád a džamá^ca*.¹⁶³

Zkoumaný soubor při prvním prostudování obsahoval všechna vydaná čísla časopisů Dábiq a Rúmija, z nichž byla extrahována ta prohlášení o hidžře, která vzhledem k záměru této práce nesla jakoukoliv relevanci. To znamená, že byly ignorovány ty věty a odstavce, v nichž bylo slovo *hidžra* použito například jako součást datační formulace, nebo když bylo slovo *hidžra* použito „mimoděk“, aniž by bylo jakkoliv komentováno. Například v rozhovoru, kdy dotazovaný pouze řekl, že on či jiný jeho známý vykonal hidžru. Dalším důvodem je mechanické a neinvenční opakování již dříve uvedených označujících. Z tohoto důvodu nebude tato práce obsahovat odkazy na některá čísla časopisu Dábiq a většinu čísel časopisu Rúmija, neboť v nich nebyly nalezeny užitečné označující. Tato čísla byla z konečného výzkumného souboru vyřazena. Pro výběr těchto označujících byly všechny publicistické útvary využívány rovnoměrně a žádnému nebyla poskytnuta přednost před jiným. Ať už se prohlášení o hidžře objevilo v článku, reportáži nebo rozhovoru, předpokládá se, že v každém případě je cíl stejný, to znamená představit „správný“ pohled na věc, neboli prezentovat pojetí Islámského státu. Všechna čísla obou časopisů bylo možné v době výzkumu dohledat na webových stránkách *jihadology.net*. Tyto stránky jsou akademickým projektem zabývajícím se sběrem „džihádistických“ textů pro výzkumné účely a nejedná se tedy o webovou platformu zřízenou pro komunikaci sympatizantů s džihádismem.

V předkládaném textu, který je výstupem provedené analýzy, jsou použité přímé citace výroků uvedených v originálním, tedy anglickém jazyce. Tyto citované pasáže uvádím nikoliv v jazyce původním, nýbrž v českém překladu. Překlady jsou provedeny tak, aby byl uchován

¹⁶³ Dábiq, s. 3

význam textu, zároveň ale, aby nedošlo k narušení čtenářského komfortu z důvodu přestupků proti jazykové stylistice typické pro český jazyk. Pro porovnání překladů s originály odkazují čtenáře na oba časopisy v jejich originální podobě (viz. Seznam primárních pramenů).

3 ANALYTICKÁ ČÁST

3.1 Výzkumné otázky

Tato práce si klade za cíl popsat jaký význam má koncept hidžry v ideologii Islámského státu tak, jak ji nastínil ve svých periodicích Dábiq a Rúmija. Cílem je zodpovědět o jaké argumentační zdroje Islámský stát opírá své teze. Výzkumná hypotéza se jeví být zcela jasná a intuitivní: Islámský stát patří do širší „rodiny“ literalistického salafismu a bude tedy používat argumentaci typickou pro tento směr, který byl popsán v teoretické části předkládané práce. Nicméně Islámský stát je do značné míry unikátním fenoménem s celou řadou specifik, která ho odlišují od podobných útvarů a „zaslouží si“ tedy, aby byl jeden z ideologických pilířů jeho existence, hidžra, prozkoumán podrobně s ambicí vynést na světlo právě ony specifické rysy přístupu k hidžře. Další otázkou je, zda došlo v době vydávání obou zkoumaných časopisů k výraznějšímu posunu v pojetí hidžry. Islámský stát ve své teritoriální podobě trval jen několik let a za toto období zažil monumentální mocenský růst, stejně jako strmý pád. Vzhledem k tomu, že hidžra se stala jednou z „vlajkových lodí“ ideologie Islámského státu, dá se předpokládat, že územní vývoj (včetně následného úpadku) měl na koncepci hidžry, kterou se oba časopisy snažili vštípit svým sympatizantům, přímý vliv.

3.2 Analýza zkoumaného souboru

3.2.1 Denotativní a konotativní popis

3.2.1.1 Téma č.1: Hidžra je nadčasová, absolutní povinnost

Nezákladnější charakteristikou hidžry v pojetí Islámského státu je její platnost až do Dne zmrtvýchvstání. Emigrace muslima z dár al-harb do dár al-islám je nejen jednou z elementárních povinností věřícího, ale je přímo lakmusovým papírkem víry. V předmluvě k druhému číslu časopisu Dábiq je uvedeno stanovisko vedení Islámského státu k povinnostem muslimů vůči němu: „*Nejdůležitější prioritou je vykonat hidžru z jakéhokoliv místa kde se nacházíte do Islámského státu, z dár al-kufr do dár al-islám. Spěchejte vykonat hidžru, stejně jako Mojžíš spěchal ke svému Pánu.*“¹⁶⁴ Odkaz na praxi ostatních proroků (v tomto případě Mojžíše, Músá) je typickým jevem obou zkoumaných médií. Islámský stát pracuje s tématem hidžry v tom smyslu, že jde o nadčasovou povinnost, kterou Boží služebníci vždy vykonávali. Odchod z území ovládaném nevěřícími na území, kde může být ustanoveno společenství věřících, je přirozeně v souladu s Božím řádem. Jako vzor má

¹⁶⁴ Dábiq 2, s. 3

muslimům sloužit například prorok Mojžíš, který vyvedl svůj lid z egyptského zajetí, přičemž autoři Dábiq ude dávají do souvislosti příběh o Mojžíšovi s islámsko-právními teritoriálními koncepty. V podstatě je v citovaném odstavci navržena myšlenka, že Mojžíš se svým lidem věřících vykonal hidžru z dár al-harb do dár al-islám. Ve čtvrtém čísle časopisu Rúmija je uvedeno: „*Jejich vzorem pro hidžru jsou odhodlaní poslové Boží, kterým bylo za jejich víru působeno příkoří, a přesto tito nikdy nepovažovali útrapy, kterých se jim od lidí dostávalo, za srovnatelné s trestem od Boha*“.¹⁶⁵ A v osmém čísle téhož časopisu se píše: „*Stejně tak druzí prorokovi, kteří jsou v pořadí po prorocích nejlepšími ze stvoření, vytrpěli hořkosti hidžry a ztrátu majetku, rodiny a domovů, a to vše jen kvůli Bohu ... a kdo jsme my proti nim?*“¹⁶⁶ Boží proroci a druhové proroka Muhammada požívají v islámském světě mimořádnou úctu a jsou považováni za ideál lidství. Z tohoto důvodu se pak jeví jako přirozené, že je příklad „ideálních Božích stvoření“ využit jako podpora argumentace o trvalé platnosti povinnosti vykonal hidžru. Autoři zmíněného textu vyloženě čtenáře vyzývají, aby si vzal za příklad tyto významné osoby islámských dějin a neváhal vydat se na cestu emigrace i v případě, že mu toto způsobí celou řadu obtíží, neboť nic materiálního, co pochází z tohoto světa, se nedá srovnat s odměnou, nebo naopak trestem, které za jeho činy člověku připravil Bůh. V osmém čísle Dábiq se píše: „*Matka věřících, Sawda bint Zam^ca, manželka jejich proroka byla ta, kdo vykonal hidžru do Etiopie a do Medíny. Opustila Mekku navzdory jejím přednostem*“.¹⁶⁷ Fakt, že zanedbání hidžry je závažným přečinem proti Bohu, je jasně uveden v třetím čísle časopisu Dábiq: „*Nedodržení slibu Bohu o vykonání hidžry může vést k devastujícím důsledkům pro daného člověka ... Bůh dává jasně na vědomí, že potrestá pokrytce ještě větším pokrytectvím za to, že nedodrželi své závazky vůči Němu*“.¹⁶⁸ O několik stránek dále se píše: „*Opuštění hidžry, cesty k džihádu, je nebezpečnou záležitostí. Jedinec, který se tohoto dopustí tak v důsledku dezertuje ze stezky džihádu a vědomě přijímá tragický osud pokrytce*“.¹⁶⁹ Člověk, který se hlásí k islámu je povinen dodržovat závazky, které Bůh lidem uložil. Pokud tak nečiní a stále se prohlašuje za muslima, pak je pokrytce. Na druhou stranu to, že je vykonání hidžry bezprostředně odměněno, je naznačeno v rozhovoru se ženou, které se podařilo úspěšně přestěhovat na teritorium Islámského státu: „*Všechna chvála patří Bohu, který učinil moji cestu možnou. Nečelila jsem žádným obtížím. Život v zemi, kde jsou uplatňovány Boží zákony, je něco úžasného! Nyní se cítím spokojená, když jsem konečně vykonala tuto povinnost*“.¹⁷⁰ Článek *Hidžra a odpuštění* ze třetího čísla časopisu Dábiq začíná hadíthem v němž Amr Ibn al-Ás vypráví, jak přišel za prorokem, a před tím než mu složil přísahu věrnosti, si vyžádal podmínku, aby byly všechny jeho hříchy očištěny. Na to prorok Muhammad odpověděl: „*Cožpak nevíš, že islám maže všechny předchozí hříchy? A*

¹⁶⁵ Rumiya 4, s. 3

¹⁶⁶ Rumiya 8, s. 24

¹⁶⁷ Dabiq 8, s. 34

¹⁶⁸ Dabiq 3, s. 25

¹⁶⁹ Dabiq 3, s. 27

¹⁷⁰ Dabiq 7, s. 50

nevíš, že hidžra maže všechny předchozí hříchy? A že hadždž maže všechny předchozí hříchy?¹⁷¹ Islámský stát vyzývá muslimy, aby splnili svoji povinnost vůči Bohu a vykonali hidžru, i když před nimi leží překážky a bojí se neúspěchu, či případné smrti. Ať už jejich cesta dopadne jakkoliv, Bůh jim vždy garantuje odměnu, neboť hidžra muslimů do Islámského státu je jeho přáním. Ve třetím čísle Dábiq se píše. „*Neříkejte si: 'Já ve své hidžře neuspěji.'* Většina těch, kteří se pokusili, úspěšně dosáhli chalífátu. Neříkejte si: 'Možná budu zatčen.' Takovýto strach je nejistý, ale povinnost hidžry je jistojistá.¹⁷² Ve čtvrtém čísle časopisu Rúmija se uvádí: „*Nezáleží na tom, kolik uctívačů kříže a odpadlíků usiluje o přerušení cest hidžry, nějaké cesty budou vždy otevřeny pro ty, kteří svěří svoji víru Bohu.*“¹⁷³ Na následující straně je toto tvrzení podloženo citací verše č. 100 súry Ženy: „*A kdokoliv se vystěhuje kvůli cestě Boží, ten nalezne na zemi četné jiné možnosti i prostor. A kdo opustí dům svůj a vystěhuje se k Bohu a Jeho poslu a zastihne jej přitom smrt, toho odměnit připadá Bohu a Bůh je odpouštějící, slitovný.*“ A v druhém čísle Dábiq je v souvislosti s vykonáním hidžry i přes očividné překážky citována část hadíthu: „*Kdokoliv toto vykoná a poté zemře, nebo je zabit, nebo se utopí, nebo je udupán svým jízdním zvířetem, tomu je Bohem garantován vstup do nebe.*“¹⁷⁴

K podpoření názoru, že povinnost hidžry neskončila dobytím Mekky roku 630 n.l. citují autoři na několika místech obou zkoumaných časopisů známé hadíthy: „*Hidžra neustane, dokud neustane boj s nevěřícími.*“ A „*Hidžra neskončí, dokud je zde džihád.*“¹⁷⁵ A hadíth: „*Nemám se k žádnému muslimovi, který žije mezi modloslužebníky.*“¹⁷⁶ Další hadíth, jehož citací dává Islámský stát jasně najevo, že považuje hidžru za povinnost, která stále trvá, je uveden v osmém čísle Dábiq: „*Hidžra neustane, dokud zde bude pokání a pokání neustane, dokud slunce nevyjde na západě.*“¹⁷⁷ V islámské eschatologii patří zpozorování východu slunce na západě a západu slunce na východě k tzv. velkým znamením, která značí bezprostřední konec světa. Znamená to, že dokud existuje tento svět, platí povinnost vykonat hidžru. V devátém čísle Dábiq autoři potvrzují, že: „*Prorok vysvětlil, že muslimové nepřestanou bojovat s šiky nevěřících, dokud Ježíš (Ísá) nesestoupí a nepovede muslimské armády. A pravil (prorok): Věru, boj s nevěřícími, hidžra a džihád zůstanou až do ustanovení Hodiny.*“¹⁷⁸

V textech zkoumaného souboru se periodicky opakuje citace verše č. 97, súry Ženy: „*Těch, kdož sami sobě ukřivdili a kteří povoláni budou anděly, se zeptají: 'Byli jsme poníženi na zemi.' I řeknou jim andělé: 'Což nebyla země Boží dosti rozlehlá, že jste se nemohli vystěhovat?' A obydlím těchto bude peklo, a jak hnusný je to cíl konečný!*“ V desátém čísle

¹⁷¹ Dabiq 3, s. 23

¹⁷² Dabiq 3, s. 33

¹⁷³ Rumiya 4, s. 2

¹⁷⁴ Dabiq 2, s. 19

¹⁷⁵ Dabiq 1, s. 35

¹⁷⁶ Dabiq 3, s. 31

¹⁷⁷ Dabiq 8, str. 33

¹⁷⁸ Dabiq 9, s. 53

časopisu Dabiq je k tomuto verši nabídnut komentář: „*Tento verš se týká každé osoby, která přebývá mezi přidružovači, zatímco je takováto osoba schopna vykonat hidžru a není schopna v místě svého pobytu prosadit islám. Tímto tato osoba křivdí sama sobě a dopouští se hříchu, což je doloženo konsenzem a tímto veršem.*“¹⁷⁹ Autor textu zde tvrdí, že povinnost vykonat hidžru je opřena o názorovou shodu, přičemž tím má na mysli *idžmá*^c. Tento klasický právní termín evokuje univerzální shodu právníků na dané téma, přičemž tak zmíněný odstavec vyvolává dojem, že mezi muslimy neexistuje proti povinnosti hidžry z území nevěřících názorová opozice. Toto stanovisko je nicméně nezbytně podrobněji rozebrat. Nejprve je nutné uvést, že nikdy v historii islámského právního myšlení nedošlo ke shodě na přesné definici *idžmá*^c, respektive na tom, kdo přesně konsenzus tvoří. Jde o všechny právníky, nebo pouhou většinu? Kdo je kvalifikovaný k tomu, aby byl jeho názor validní? Není platné pouze *idžmá*^c druhů prorokových? Může jedna generace právníků zrušit *idžmá*^c jiné generace? Na tyto a mnoho dalších otázek nebylo nikdy odpovězeno souladně,¹⁸⁰ přičemž autor citované pasáže nedefinuje, co vlastně myslí, když používá termínu *konsenzus*. Vzhledem k salafistické povaze ideologů Islámského státu se lze domnívat, že autoři textu mají na mysli *idžmá*^c prvních generací muslimů (tzv. *salaf*), a to i přesto, že autoři proudu literalistického salafismu často nemají problém opřít se o názor duchovních jakékoliv epochy, pokud jim jejich postoj konvenuje. V každém případě je správné podotknout, že jednotný názor na povinnost hidžry nikdy neexistoval.

Jak již bylo naznačeno na předchozích řádcích, Islámský stát často činí paralelu mezi hidžrou prvních muslimů do Medíny a hidžrou současných muslimů do vlastních území, přičemž zdůrazňuje, že druzí prorokovy neváhali rozvázat společenské vztahy se svými pohanskými příbuznými a odejít za prorokem. Stejně tak i v současnosti, pokud někdo z příbuzných odmítá vykonat hidžru, pak je správné takového pokrytce opustit, neboť se tak sám vystavuje Božímu potrestání. V desátém čísle Dabiqu autor textu odpovídá na dotaz muslimky, jejíž manžel odmítá vykonat hidžru do Islámského státu: „*A věz, že před tebou leží pouze dvě možnosti. Porad' svému muži, ať se bojí Boha a připomeň mu Boží velikost. Pokud se bude tvůj manžel kát, pak věz, že to je z milosti Boží. Pokud ovšem setrvá ve své aroganci a jeho pýcha a hříchy nad ním uchovají nadvládu, tedy jest tvým údělem ho opustit v tomto světě, aby jsi sama uspěla ve světě příštím. Tímto tě vyzívám k hidžře k nám do zemí požehnaného Islámského státu.*“¹⁸¹

Ačkoliv se v textech zkoumaného souboru neustále objevuje apel na všechny muslimy, aby dostáli své povinnosti a vykonali hidžru, zvláštní důraz je kladen na muslimy, kteří mají pro Islámský stát „přidanou hodnotu“. Jde o profesionály, kteří mohou přispět k chodu státu po praktické stránce. Zde výzva k hidžře působí o něco méně „čistým náboženským“ dojmem,

¹⁷⁹ Dabiq 10, s. 48

¹⁸⁰ KAMALI, Mohammad, Hashim, 2005, s. 155-170

¹⁸¹ Dabiq 10, s. 47

když autoři textu zcela pragmaticky vypočítávají, čím hidžra je obzvláště ceněna. Jde o lékaře, zdravotní sestry, inženýry a celou řadu dalších profesí. V několika pasážích se hidžra ve smyslu individuálního kroku na cestě za spásou duše mění v nástroj k dosažení pozemských cílů Islámského státu. Povinnost hidžry nevyplývá jen z potřeby muslima žít v ideálním islámském prostředí, ale i z potřeby „ideálního“ Islámského státu po kvalifikovaných muslimech, kteří zajistí jeho chod: *„Každý muslim profesionál, který v minulosti odložil džihád pod záminkou studia šarífy, medicíny, inženýrství, atd., tvrdě, že přiloží ruku k dílu později s využitím nabytých schopností, by se měl nyní kát a odpovědět na výzvu k hidžře, především po ustanovení chalífátu. Tento chalífát nyní více než kdykoliv předtím potřebuje experty, profesionály a specialisty, kteří přispějí k jeho posílení a podpoří své muslimské bratry. Bez tohoto zůstanou proti takovému muslimovi jeho prázdné sliby důkazem při Dni zúčtování.“*¹⁸²

V devátém čísle Dábiqu je uvedena reportáž z lékařské fakulty řízené Islámským státem, kdy jeden z jejích pracovníků uvádí, že instituce přijala 100 nových studentů, nicméně je třeba posílit řady pedagogů: *„Personál doufá v podporu v podobě zvýšení počtu vyučujících, ideálně z řad muhádžirů se zkušenostmi z oboru medicíny.“* Na stejné stránce autoři píší: *„Islámský stát poskytuje vše, co potřebujete k životu a práci, tak na co ještě čekáte?“*¹⁸³

Jakmile muslim splní svoji povinnost emigrací do Islámského státu, nesmí se již vrátit zpět do své původní země. Autoři Dábiqu zde případného „odpadlíka“ přirovnávají k raně-islámským beduínům, kteří nejprve přijali islám a vykonali hidžru, ale později se opět vrátili ke kočovnému způsobu života. V celých islámských dějinách je tendence usazovat kočovný element, kdy usedlá městská společnost je považována za vyspělejší i z náboženského hlediska. V obou zkoumaných časopisech je mnoho citací hadíthů proroka Mohammada, z nichž vyplývá, že beduíny považoval za vlašné až neupřímné ve víře. Islámský stát považuje muslima, který opustí destinaci své hidžry a vrátí se domů, za odpadlíka od víry. To je jasné vyjádřeno například citací Ibn al-Athíra: *„První generace muslimů považovaly osobu, která se po vykonání hidžry vrátila zpět do své původní země, za odpadlíka.“*¹⁸⁴

3.2.1.2 Téma č.2: Dár al-islám je výlučně území spravované Islámským státem

Základní tezí, která se několikrát objevila v číslech časopisu Dábiqu je, že jediné území, které spadá pod klasifikaci dár al-islám, jsou provincie patřící pod přímou kontrolu Islámského státu. Jedině zde je podle autorů zkoumaných textů plně implementována Boží vůle, a protože vládci jiných muslimských zemí jsou odpadlíci od víry a kolaboranti s „křížáckými“ mocnostmi, jejich země, spolu se zeměmi nemuslimů tvoří rozsáhlý prostor dár al-harb, kde zákony, které lidstvu seslal Bůh, nemají prioritní postavení. K definování toho co patří do dár al-harb používá Islámský stát paralelu s islámskou historií: *„Druzi prorokovi nepovažovali*

¹⁸² Dábiqu 3, s. 26

¹⁸³ Dábiqu 9, s. 26

¹⁸⁴ Dábiqu 11, s. 22

země, kterých se zmocnili falešní proroci nebo popírači zakátu za nic jiného, než dár al-harb. V této části textu je jasně řečeno, že jakákoliv země, která není zjevně muslimská, tedy kde se nevybírám náboženská daň zakát a kde dochází k uctívání bytostí, které toho nejsou hodny, tedy kohokoliv kromě jediného Boha, patří do sféry dár al-harb. Text dále pokračuje: „Právníci, kteří přišli po nich, nepovažovali země ovládané Tatary a ^cubajdovskými panovníky (autoři textu zde mají na mysli Fátimovskou dynastii) za dár al-islám, a přestože se tyto osoby hlásily k islámu a vládli pomocí některých jeho zákonů, dopustily se odpadlictví, neboť některé jiné zákony a učení islámu opustily.“¹⁸⁵ Tataři (myšleny jsou mongolské dynastie, které konvertovaly k islámu) jsou v salafisticko - džihádistské literatuře symbolem bezvěrecké síly, která se pokrytecky hlásí k islámu, ale ve skutečnosti představuje bezprostřední ohrožení pro „pravověrné“ muslimy. Toto pojetí vychází z historické zkušenosti s mongolskou invazí do muslimského světa, která se promítla například do děl Ibn Tajmíji, neskrývaného vzoru dnešních salafistů. Fátimovci byli muslimskou dynastií vládoucí v severní Africe a Egyptě a vzhledem k tomu, že se jedná o jednu ze ší'itských sekt, Islámský stát území pod její kontrolou řadí k historickým příkladům dár al-harb. Obě zmíněné dynastie ve zkoumaném textu představují státní aparát, který se prohlašuje za islámský, ale ve skutečnosti jeho představitelé „pravými“ muslimy nejsou, stejně jako všechny autority dnešních muslimských států, které jsou svoji povahou vyloženě odpadlické, nebo minimálně kolaborují s bezvěrci proti zájmům „jediného pravého“ Islámského státu.

V jedenáctém čísle Dábiqu autoři citují Ibn Qudámu: „Hidžra znamená opustit dár al-kufr a odejít do dár al-islám.“¹⁸⁶ Citací Ibn al-Qajjima pak dodávají: „Pokud někde nejsou zákony islámu implementovány, pak nejde o dár al-islám.“¹⁸⁷ Odstavec ve čtrnáctém čísle Dábiqu pak vyjasňuje, co tedy je dár al-islám: „Všichni muslimové mají za povinnost vykonat hidžru do chalífátu, který je jediným tělesem stojícím v cestě odpadlickému Bratrstvu, jeho křižáckým pánům a „odmítačským“ spojencům (v originálním textu je použito slovo ráfida, které odkazuje na ší'itské muslimy, neboť ší'itský islám neuznává, tedy odmítá instituci voleného chalífátu ztělesněnou prvními třemi tzv. pravověrnými chalífy), kteří společně usilují o zničení islámského náboženství a jeho nahrazení 'islámem', který je ve stejném vztahu k prorokovi jako je současné křesťanství ve vztahu k principu tawhídu, který představil Ježíš.“¹⁸⁸ V této pasáži je znovu vyjasněno, že jediným skutečným následovníkem Muhammadova náboženství je Islámský stát a ostatní muslimové žijí v hájemství dár al-harb. Islámský stát se zde vymezuje nejen proti ší'itům, ale i proti Muslimskému bratrstvu, které se samo považuje za reformní proud islámu. Zajímavá je poslední část citované pasáže. Mluví se zde o tom, že nepřátelé islámu (dár al-harb) se snaží pravý islám změnit podobně, jako tomu v lidské historii vždy bylo, když vystoupil nějaký z poslů Božích. Součástí islámských

¹⁸⁵ Dábiqu 11, s. 22

¹⁸⁶ Dábiqu 11, s. 22

¹⁸⁷ Dábiqu 11, s. 22

¹⁸⁸ Dábiqu 14, s. 43

dogmat je to, že Bůh periodicky lidstvu sesílal svoji zvěst skrze vyvolené posly a proroky, jejichž poselství bylo nicméně po nějaké době vždy překrouceno. Ve zkoumaném textu se například hovoří o tawhídu, který zvěstoval Ježíš. Muslimové považují křesťanskou svatou trojici za přidružování k jedinému Bohu, které vzniklo překroucením Ježíšova učení po jeho smrti. Když Islámský stát mluví o tom, že si odpadlíci přejí islám pokřivit stejně, jako bylo pokřiveno křesťanství a učinit ho tak přijatelným pro své „křižácké“ pány, mají tím na mysli, že jedině poselství proroka Muhammada se podařilo uchovat celistvé a strážcem tohoto jediného pravého náboženství je mezi ostatními „sektami“ pouze Islámský stát. Vše mimo jeho hranice je dár al-harb, území nepřátel islámu.

Zdůraznění toho, že Islámský stát je skutečným dár al-islám se ještě objevuje několikrát. Například: „*Netoužíte snad po tom žít v zemi, nad níž nevládne jiná autorita než Boží zákony?*“ *Tak přijďte do dár al-islám. A já vám připomínám individuální povinnost každého muslima odejít z dár al-kufr do dár al-islám.*¹⁸⁹ „*A dnes, poté co muslimové založili stát, který vládne pomocí Koránu a sunny prorokovi ..., počet jednotlivých emigrací stoupl a nyní do země islámu přicházejí každý den muhádžirové, kteří již nesnesli život mezi bezvěrci.*“¹⁹⁰

3.2.1.3 Téma č. 3: Mimořádné postavení Šámu jako destinace hidžry

Myšlenka, která se objevuje především ve třetím čísle časopisu Dabiq pracuje s tezí, že nejlepší možnou destinací hidžry ze všech jiných možností je Šám, historický region tvořený dnešní Sýrií, Libanem, Jordánskem a Palestinou. Islámský stát si na toto území osobuje nárok, přičemž slovo Šám je přímo součástí arabského názvu této organizace (al-Dawlat al-islámija fí al-^cIráq wa aš-Šám). Výjimečnost Šámu spočívá v tom, že byl Bohem vyvolen jako domovina, do které přivedl některé ze svých proroků, včetně Abraháma a Mojžíše. Povinnost hidžry neskončila, a tak do této požehnané země mají svoji emigraci směřovat i dnešní muslimové: „*Hidžra cizinců do Šámu byla projevem věrnosti cestě, na niž se vydal Abrahám, který založil tradici vyhlášení nepřátelství a nenávisť vůči modloslužebníkům a jejich modlám.*“¹⁹¹ Dále autoři textu citují hadíth: „*Bude následovat hidžra za hidžrou. Nejlepší z lidí budou ti, kteří odejdou do země Abrahámovi hidžry. Poté na zemi zůstanou nejhorší z lidí. Jejich země je vypudí, Bůh je bude nenávidět a oheň je pohltí společně s opicemi a sviněmi.*“¹⁹² Diskurz zde přechází do apokalyptické roviny, když je nastíněno, že na konci světa bude vykonání hidžry do Šámu kritériem, podle něž budou lidé tříděni na zatracené a spasené. Autoři nechávají promluvit Ibn Tajmíju: „*Islám bude na konci časů více projeven v Šámu ..., takže nejlepší z lidí na zemi na konci věků budou ti, kteří odejdou do země*

¹⁸⁹ Dabiq 10, s. 47

¹⁹⁰ Dabiq 8, s. 33

¹⁹¹ Dabiq 3, s. 10

¹⁹² Dabiq 3, s. 10

*Abrahámovy hidžry, kteroužto je Šám.*¹⁹³ Autoři textu nenechávají čtenáře na pochybách, že tyto apokalyptické události jsou na spadnutí již v naší době. Konec světa se blíží a učinit „správné“ rozhodnutí vykonat hidžru je třeba právě nyní, aby se přidali k táboru spasených: *„Ti, kteří opustili své kmeny – nejlepší z Božích otroků, se shromáždili ve společenství a vydali se na stezku Abrahámovu. Dorazili společně do země maláhim krátce před vypuknutím al-malhama al-kubrú, vyhlásili své nepřátelství a nenávisť k uctívacům kříže, odpadlíkům, jejich křížům, jejich hraničním čárám, volebním urnám a přísahali věrnost chalífátu, když slíbili zemřít při jeho obraně.*¹⁹⁴ „Al-malhama al-kubrú“ v islámské eschatologii značí velkou bitvu mezi silami věřících a nevěřících, jmenovitě Římany, která se má odehrát právě v Severní Sýrii, kde leží město Dábiq. Řím zde má zástupný význam pro křesťanský západ. Někdy bývá ztotožňován přímo s USA. Autoři textu zde kromě uctíváčů kříže pokládají na seznam nepřátel *„jejich hraniční čáry“* a *„jejich volební urny“*. Moderní státní hranice a lidmi vytvořené zákony, na kterých se usnesou na základě demokratického volebního procesu, jsou Islámským státem vnímány jako ryze protiislámské. Islámský stát se silně vymezuje proti nacionalismu a „umělým“ státním útvarům, které po konci první světové války „narýsovaly křížácké velmoci.“ Abú Bakr al-Baghdádí na následujících řádcích vysvětluje: *„...Tito lidé jsou ti, kteří říkají: ‘ Íráq je pro všechny Íráčany a jeho zdroje jsou majetkem všech Íráčanů.’ Podle těchto lidí mají všichni stejná práva, ať už jsou to sunnité, nebo uctíváči ohně ... Ó vyznavači jedinosti Boží, naše krédo je, že muslim je naším bratrem, i kdyby to byl filipínský Asiat a, že uctíváč ďábla je naším nepřítelem, i kdyby to byl čistokrevný Íráčan.“*

Přestože Islámský stát pojímá hidžru jako souvislou, trvající povinnost, tak současná hidžra je oproti všem předchozím hidžrám výjimečným jevem a zlomovou událostí v dějinách islámu, neboť její volání vyslyšeli muslimové z celého světa, kteří neměli navzájem kromě víry nic společného, a přesto rozvázali vztahy se svým okolím, a vydali se žít do nového státu: *„... A navzdory tomu, že neměli společnou národnost, etnicitu, jazyk nebo pozemské zájmy, ani se nikdy předtím neviděli! Tento fenomén je něco, co se v lidské historii nikdy neobjevilo, pouze v případě Islámského státu. A nic podobného se již nikdy neobjeví, a Alláh je nejnalejší ... Dokonce i v medínském státě, který byl postaven díky prolité krvi druhů prorokových, byla většina muhádžirů z Qurajšovců. Měli mnoho společného, co je pojilo.*¹⁹⁵

*Ve třetím čísle Dábiq autoři pomocí citace Ibn Tajmíji vysvětlují, že hidžra do Šámu je rovnocenná historické hidžře muslimů do Medíny: „Jejich hidžra je rovna hidžře druhů prorokových, protože hidžra má být mířena tam, kde se nachází posel a kde zanechal stopu. A země Abrahámovi hidžry pro nás byla učiněna rovnocennou zemí, do které emigroval prorok Mohammad, protože hidžra do Medíny byla přerušena po dobytí Mekky.*¹⁹⁶ Islámský stát skrze tento text dává najevo, že smysl hidžry je blízkost k Bohu skrze jeho posly, ne dané

¹⁹³ Dábiq 3, s. 10

¹⁹⁴ Dábiq 3, s. 11

¹⁹⁵ Dábiq 3, s. 5

¹⁹⁶ Dábiq 3, s. 11

místo samo o sobě. V teoretické části této práce jsem uvedl, že někteří muslimští myslitelé argumentovali ve prospěch teze o skončení povinnosti hidžry právě tím, že prorok Muhammad již nežije, a tak není ke komu emigrovat. Autoři Dábiqu nicméně skrze slova Ibn Tajmíji v podstatě naopak tvrdí, že minulá přítomnost posla Božího, jakým je například Abrahám, propůjčuje danému místu status destinace hidžry. Šám je navíc místem zlomových událostí konce světa a Božího soudu, takže jeho „posvátnost“ a povinnost emigrovat právě sem se jeví ve světle časopisu Dábiqu jako zcela evidentní. Islámský stát uznává, že historická hidžra do Medíny ztratila význam poté, co se Mekka stala součástí dár al-islám. Její místo tak přebírá teritorium Islámského státu v Šámu, který je obklopen nevěřícími a odpadlickými nepřáteli a pro svoji ochranu a růst potřebuje neustálý příliv „nejlepších z lidí“. *„Andělé nad nimi a jejich státem rozevřeli svá křídla.“*¹⁹⁷

3.2.1.4 Téma č.4: Oprávněné důvody, pro které hidžru vykonat nelze

Přestože je hidžra v pojetí Islámského státu povinnost, která bude platit až do konce světa, autoři zkoumaných textů, stejně jako představitelé ostatních proudů islámského myšlení uznávají, že není-li muslim schopen hidžru vykonat, pak je z obecné povinnosti vyjmut. To nicméně neznamená, že padají i ostatní povinnosti vůči Islámskému státu: *„Pokud z jakéhokoliv důvodu nemůžete vykonat hidžru, tak se snažte v místě svého bydliště zorganizovat přísahání věrnosti chalífu Ibrahímovi. Publikujte je, jak je to jen možné. Shromažďujte lidi například v mešitách, islámských centrech a islámských organizacích a zveřejňujte tyto přísahy věrnosti ... Toto úsilí, dá-li Bůh, povzbudí islámské skupiny, aby se vzdaly své předchozí slepé oddanosti a vyhlásily svoji věrnost chalífu Ibrahímovi.“*¹⁹⁸ Zatímco v tomto textu Islámský stát jako alternativu k hidžře předkládá „osvětovou činnost“ a motivování ostatních k emigraci do chalífátu, v jedenáctém čísle Dábiqu se již vyzývá k jinému „alternativnímu plnění: *„Co se týče muslimů, kteří jsou neschopni vykonat hidžru z dár al-kufr do chalífátu, je tu pro ně dostatek možností k tomu, aby udeřili na bezvěreckého nepřítele Islámského státu.“*¹⁹⁹ Vzhledem k tomu, že tato citace pochází z článku, který pojednává o ozbrojených útocích sympatizantů s Islámským státem v zahraničí, není pochyb o tom, že slovem *udeřit* se zde myslí vražedný útok buď na civilisty, nebo na reprezentanty „bezwěreckých“ států. V žádném z textů uveřejněných prostřednictvím obou zkoumaných časopisů se detailně nespécifikují oprávněné podmínky, které mohou muslima omluvit z vykonání povinné emigrace, místo toho se spíše obecně uvádí, že tato výjimka se týká toho, kdo sice má upřímný zájem na vykonání hidžry, ale vnější faktory mu v tom objektivně brání. Z předchozích řádků víme, že pouhé „výmluvy“ jako je například odklad hidžry na pozdější dobu, až daný jedinec dokončí vzdělání, Islámský stát nepovažuje za oprávněné.

¹⁹⁷ Dábiqu 6, s. 24

¹⁹⁸ Dábiqu 2, s. 3

¹⁹⁹ Dábiqu 11, s. 54

Z následujícího odstavce se dozvídáme, že neexistuje rozdíl, co se týče této povinnosti, anebo výjimky z ní, mezi muži a ženami: „*Toto nařízení je povinností pro muže jako pro ženy, neboť když Bůh zbavil této povinnosti ty, kteří jsou hidžry neschopní, učinil tak rovnocenně pro muže jako pro ženy.*“²⁰⁰ Výjimku z hidžry zakládá Islámský stát na verších 98 a 99 súry Ženy: „*Jen utištěným mužům, ženám a dětem, kteří nemohli použít žádné lsti k vystěhování a nemohli nalézt správnou cestu, Bůh možná vymaže viny jejich, neboť Bůh je odpouštějící, milostivý.*“²⁰¹ Existuje ještě jedna výjimka, která logicky navazuje na fakta uvedená v předchozí podkapitole. Již víme, že Islámský stát považuje tu část Šámu, kterou kontroluje, za ideální region, kam má být směřována emigrace muslimů, neboť zde dojde k finálním bitvám mezi silami zla a dobra. Nicméně území, které Islámský stát zabírá je širší než historický region tzv. Levanty a jeho bojovníci, kteří vedou džihád například v Íráqu, by se pak teoreticky měli stáhnout do syrských provincií. Z tohoto důvodu byl uveřejněn následující text: „*Nejposlušnějším způsobem vyhovění Božích příkazů je pro každého vojáka, aby hájil bojovou linii, ke které se nachází nejbliže, a to pod velením svého amíra ... činí tak to, co jest povinné ..., zatímco sídlení v Šámu, obzvláště pro takovéto bojovníky, by bylo ctností, nikoliv však povinností. A pokud by bývali opustili svá stanoviště (v Íráqu), odmítači²⁰²-spojenci nusajrjovců²⁰³, by se zakrátko Íráqu zmocnili a poté by postupovali do Šámu.*“²⁰⁴

3.2.1.5 Téma č.5: Muslim nemůže žít mezi nevěřícími svobodně

V předchozích řádcích bylo zmíněno, že společnost řídicí se zákony vytvořenými lidmi je z úhlu pohledu Islámského státu rouháním proti Bohu, neboť to je Bůh, který dal lidstvu ideální životní řád, kterým se mají řídit, dal mu islám. Upřímný muslim, tak nikdy nemůže žít spokojeným životem v neislámském státě, neboli v dár al-harb. Jediný stát, který svědomitě vykonává Boží vůli je Islámský stát a kdekoliv jinde bude muslim vystaven podmínkám, které mu neumožní plně realizovat jeho náboženství. Jeho nejcnostnější potřeba bude deprivována a on bude žít ve stavu ne nepodobném otroctví: „*Novodobé otroctví ztělesněné zaměstnáním, pracovní dobou, atd. je otroctvím, které ponechává muslima v permanentním pocitu podřízenosti svému bezvěreckému pánovi ... Je to jako kdyby Bilál nebyl nikdy osvobozen a islámský stát v Medíně nebyl nikdy založen.*“²⁰⁵ V obou zkoumaných časopisech je téma vykořisťování muslimů na Západě zastoupeno poměrně často a jako jediné možné řešení je zde předkládána hidžra. Stejně jako první muslimové získali svoji náboženskou svobodu nejdříve po vykonání hidžry a založení islámského státu, tak i dnešní muslimové mohou být osvobozeni jen zpretrháním vazeb se svými domovskými státy a nevěřícími

²⁰⁰ Dabiq 8, s. 33

²⁰¹ Dabiq 8, s. 33

²⁰² V originále je v anglickém přepisu použito slovo *rawáfid*, které odkazuje na ší'itské muslimy

²⁰³ *Nusajrja* je jedno z označení *alawitů*

²⁰⁴ Dabiq 3, s. 11

²⁰⁵ Dabiq 3, s.29

spoluobčany, kteří, na což Islámský stát rovněž klade důraz, je stejně nikdy nepřijali za své. Setrvání mezi nevěřícími bude mít pro muslima prohlubující se důsledky. Nejen, že bude nadále utlačován, ale nebude moci plně dostat požadavkům islámu, což pro něj může mít v dlouhodobém měřítku fatální důsledky: „Muslimové na Západě si rychle uvědomí, že stojí před dvěmi možnostmi. Buď odpadnou a přijmou náboženství bezvěrců, aby mohli mezi nimi žít bez obtíží, nebo vykonají hidžru do Islámského státu a uniknou tak pronásledování ze strany křesťáckých vlád a občanů.“²⁰⁶ V dalším čísle Dábiqu je tato myšlenka více rozvedena: „Hidžra má několik účelů, jedním z nich je únik před strastmi a obavou z toho, že jednoho dne může být víra muslima poškozena. Neboť zvyknutí si na to bez přestání vídat nevíru a přidružování může vést k odumření srdce, a to až do té míry, kdy jedinec nerozpozná islám a jeho lid.“²⁰⁷ Konkrétní příklady hrozeb, kterým čelí muslimové v zemích nevěřících, uvádí rozhovor s jednou ze žen, která úspěšně odešla do Islámského státu: „Krátce předtím, než jsem vykonala hidžru do Šámu z křesťáckého státu, kde jsem byla vychována, má matka vzpomenukla ... nesčetnou muslimskou mládež na západě, která upadla do drog, alkoholu, promiskuity a dalších zlovyků a společenských chorob, kvůli kterým musí každá slušná muslimská rodina ronit slzy ... Chci říci naprosto jasně, že tento můj vzkaz je adresován muslimům, kteří riskují život na onom světě tím, že stále žijí pod vládou křesťáků, kteří dští válečný oheň proti islámu, a rovněž těm muslimům, kteří žijí v zemích ovládaných odpadlíky skrze člověkem vytvořené zákony.“²⁰⁸ Tím, že muslim setrvává mezi nevěřícími tak poškozuje sám sebe a svoji víru, přičemž činit příkoří sám sobě znamená spáchat hřích. V komentáři k verši č.97 súry Ženy autoři Dábiqu píší: „Tento verš ukazuje na obecnou povinnost hidžry. Takže každý, kdo žije mezi přidružovači, zatímco je schopen hidžry a neschopen praktikovat své náboženství činí sám sobě příkoří a žije v hříchu. To je podloženo idžmá.“²⁰⁹ Dále následuje citace hadíthu: „Kdokoliv žije s přidružovači, je jako oni.“²¹⁰ Muslimové žijící mezi bezvěrci nejenom, že poškozuji sami sebe, ale vlastně tak přímo přispívají k agresí proti „pravověrným“ muslimům a islámu jako takovému: „Co se týče těch, kteří stále trpí chorobou lhovosti vůči povinnosti hidžry, džihádu a přísahy věrnosti a jsou již choří tak moc, že neshledávají nic špatného na tom, že žijí mezi křesťáky a navíc jim platí daně, těm samým křesťákům, kteří se vysmívají šarí'e ve svém zpravodajství a zábavních programech, a kteří vyzbrojují sekularisty a odmítače v muslimských krajinách, kteří vězní a mučí muslimské muže a ženy a navíc pálí korán a smějí se poslu Božímu, tak tito muslimové nechť si připraví své plané výmluvy pro anděly smrti.“²¹¹ Zatímco povinnost vykonat hidžru již Islámský stát zdůraznil ve svých textech dostatečně, autoři Dábiqu upozorňují na to, že v náboženském smyslu má slovo „hidžra“, jakožto emigrace jen jediný přijatelný význam, a nelze ji rozhodně

²⁰⁶ Dabiq 7, s. 62

²⁰⁷ Dabiq 8, s.26

²⁰⁸ Dabiq 12, s. 33

²⁰⁹ Dabiq 8, s. 33

²¹⁰ Dabiq 8, s. 33

²¹¹ Dabiq 9, s. 4

chápat jako pouhou jakoukoliv emigraci: „Ačkoliv je povinnost hidžry naprosto jasná, ti kteří tvrdí, že jsou muslimy, se často dopouští jednoho omylu, a to ve výběru destinace jejich emigrace. Za cíl své emigrace si volí křesťanské země. Ale přece poté, co byl vyhlášen prorokův stát, hidžra byla směřována do Medíny a ne do Habeše. A během umajjovské a ^cabbásovské vlády byla hidžra směřována do zemí chalífátu a ne do Říma nebo Konstantinopole.“²¹² V osmém čísle Dábiqu byl citován sa^cúdský klerik Sa^cd Ibn ^cAtíq: „Hidžra znamená emigrovat z území širku a hříchu do země islámu a poslušnosti.“²¹³

3.2.1.6 Téma č. 6: Hidžra je pevnou součástí většího procesu

Hidžra je v pojetí Islámského státu prvním krokem v procesu, který svůj historický vzor nachází přirozeně ve státotvorné činnosti proroka Muhammada a ve vzniku prvního islámského státu. Tento proces má pět fází: Hidžra, vytvoření společenství věřících (džamá^ca), destabilizace odpadlických režimů, konsolidace moci na tomto území a založení chalífátu. Slovy autorů Dábiqu: „Tyto fáze sestávají z emigrace do země se slabou, centrální autoritou, která může být využita jako základna, v níž bude zformováno společenství věřících a rekrutováni noví členové, kteří zde budou podrobeni výcviku. Pokud by taková země neexistovala, nebo by hidžra byla nemožná, pak toto území může být zformováno skrze dlouhé kampaně útoků založených na principu „nikája“, které provedou podzemní buňky muháždžirů. Tyto útoky donutí odpadlické síly ke stažení z venkovských oblastí do velkých měst. Společenství věřících pak využije nastalé situace tím, že zvýší chaos do bodu, který povede ke kompletnímu kolapsu bezvěreckého režimu v celém územním rozsahu. Toto někteří označují za tawahhuš. Dalším krokem je vyplnit vakuum, kdy společenství věřících převezme správu věcí veřejných do té míry, že se samo promění v plně fungující stát a bude pak dále pokračovat v expanzi na další území, která jsou stále pod kontrolou bezvěrců.“²¹⁴ V textu jsou zmíněna dvě důležitá slova. Nikája (vzdor) a tawahhuš (brutalita). Tyto termíny odkazují na knihu *Idárat at-tawahhuš*, od Bakra Nádžího, v níž je popsána strategie, skrze kterouž má být obyvatelstvo cílového území přivedeno do stavu morálního rozkladu a permanentního strachu. V situaci, kdy se místní státní struktura rozpadá, tak bude Islámský stát jedinou organizací, na kterou se bude moci lokální obyvatelstvo obrátit. Kniha *Idárat at-tawahhuš* byla publikována před tím než se Islámský stát mocensky etabloval a byla zamýšlena jako ideologický návod pro jakékoliv džihádistické hnutí, které získá dostatečnou sílu, aby tuto teorii proměnilo v praxi.

Na jiném místě autoři citují prorokův hadíth, v němž uvádí pět povinností podobných těm, které hlásá Islámský stát. Hidžra a džihád jakožto prostředky pro vytvoření a šíření chalífátu jsou zde potvrzeny autoritou proroka: „Přikázal jsem vám pět věcí, které mi nařídil Bůh:

²¹² Dábiqu 11, s. 22

²¹³ Dábiqu 8, s. 32

²¹⁴ Dábiqu 1, s. 38

*Džamá^ca (společenství), samá^ca (naslouchání), tá^ca (poslušnost), hidžra (emigrace) a džihád.*²¹⁵

Ve zkoumaných textech je několikrát zdůrazněno, že hidžra je nezastupitelnou součástí většího celku a stejně jako prorok Mohammad zahájil džihád až po dovršení své hidžry do Medíny, tak i dnes je třeba nejdříve provést hidžru do islámského státu, ze kterého pak může být veden džihád: „*Není života bez džihádu a není džihádu bez hidžry.*“²¹⁶ Džihád je jedním z cílů hidžry a Islámský stát ve svém apelu na muslimy využívá příkladu těch muhádžirů, kteří již dosáhli svého cíle a na stezce Boží položili život: „*A doufáme, že nebudete ignorantští vůči velké oběti muhádžirů a ansárů, kteří, z Boží milosti, levně utratili svůj život pro Boha a Jeho potěšení, což se stalo normou a cílem nejlepších ze synů islámu.*“²¹⁷

3.2.2 Paradigmatické uspořádání

Postoj Islámského státu k problematice trvání či skončení povinnosti hidžry v obecné rovině odpovídá myšlenkovému proudu salafistického literalismu, to znamená, že v jeho pojetí povinnost hidžry nikdy neskončila. Za účelem prokázání této teze autoři časopisů Dabiq a Rúmija velmi často citují sérii známých hadíthů, v nichž prorok Muhammad oznamuje, že hidžra trvá až do Dne zmrtvýchvstání. V žádném z publikovaných textů zkoumaného souboru nebyl nikdy citován hadíth opačného významu: „*Není hidžry po dobytí (Mekky), avšak přetrvává džihád a úmysl.*“ Přesto, že tento hadíth hovoří o pokračující platnosti džihádu, který je stejně zásadním komponentem ideologie Islámského státu jako samotná hidžra, jeho zmínění by autory textu postavilo před problém, neboť by se museli argumentačně vyrovnat s tím, že zmíněný hadíth je jediným ze všech ostatních hadíthů řešících hidžru mutawátir, což mu dodává nejvyšší možnou autoritu. Další komplikací by pak byl fakt, že v pojetí Islámského státu jsou hidžra a džihád pevně spjaty, zatímco zmíněný hadíth jednu z dvojice popírá a druhou legitimizuje, což by zpochybnilo ideologický plán na vytvoření chalífátu, který Islámský stát reprezentuje. Myšlenka přirozené spojitosti hidžry a džihádu jakožto ozbrojeného boje proti nepříteli je typickým rysem salafistického literalismu, najdeme ji ovšem i ve starších pramenech, které sahají do éry kolonialismu, kdy se začíná šířit myšlenka hidžry jakožto součásti džihádu. Názor, že hidžra trvá, je převládající ve všech uvedených směrech islámského myšlení až na některé představitele scholastického tradicionalismu. Například al-Bagháwí, Ibn al-Athír, al-Džazarí a an-Nawawí vykládají hidžru v tom smyslu, že nešlo o emigraci do Medíny jako takové, ale o emigraci k prorokovi. Prorok Muhammad zemřel, a s ním skončila i hidžra v náboženském smyslu. Jednoduše již není kam, nebo ke komu hidžru vykonat.²¹⁸ To, že hidžra je emigrací k prorokovi uvádí i autoři Dabiqu, ovšem

²¹⁵ Dabiq 1, s. 31

²¹⁶ Dabiq 3, s. 31

²¹⁷ Dabiq 9, s. 31

²¹⁸ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 79-81

dochází ke zcela opačným závěrům. Hidžra má být vykonána tam, kde se nachází posel Boží, nebo tam, kde působil a zanechal tam tak svůj vliv. Jeden z Božích poslů, Abrahám (kromě jiných, například Mojžíše) sám emigroval do území Syropalestiny, Šámu, kde žil a působil. A protože byla hidžra do Medíny za života proroka Muhammada přerušena, má prioritní postavení hidžra do zemí Šámu, neboť povinnost emigrovat sem přerušena nebyla.²¹⁹

Liberalismus i reformní salafismus uznávají, že by měl muslim žít na území, kde může svobodně vyznávat svoje náboženství, přičemž idea džihádu jako ozbrojeného boje je v těchto směrech logicky zavržena. V sufismu je hidžra nejčastěji vykládána jako cesta přerodu muslima do vyššího duchovního stádia a jako taková závisí na individuálních schopnostech jedince. V širokém proudu scholastického tradicionalismu lze nalézt i hlasy, které se blíží pojetí dnešního literalistického salafismu. Příkladem budiž al-Wanšarísí, který jednoznačně zavrhuje setrvávání muslimů v dár al-harb a vybízí k potrestání těch, kteří se vrátí zpět poté, co vykonali hidžru. Je s podivem, že autoři zkoumaných textů al-Wanšarísího necitují, jako to dělá například jiný představitel literalistického salafismu, Husajn al-^cAwájiša ve zmíněném díle „al-Fasl al-mubín fí mas‘alat al-hidžra wa mufáraqat al-mušrikín“.

Opakovaně se v časopisech Dábíq a Rúmija rovněž objevuje citace verše č. 97 súry *Ženy*, který v historii sporu o hidžru nejčastěji sloužil jako argument pro ty, kteří trvají na povinnosti hidžry z místa, kde muslim není schopen praktikovat islám: „*Těch, kdož sami sobě ukřivdili a kteří povolání budou anděly, se zeptají: 'V jakém stavu jste byli?' I odvěti: 'Byli jsme poníženi na zemi.' I řeknou jim andělé: 'Což nebyla země Boží dosti rozlehlá, že jste se nemohli vystěhovat?' A obydlím těchto bude peklo, a jak hnusný je to cíl konečný!*“ Islámský stát stejně jako jiní zastánci teze o povinnosti hidžry vykládají citovaný verš v souladu s jeho doslovným významem, aniž by zmínil existenci komentářů druhů prorokových a pozdějších komentátorů, kteří hovoří o důvodech seslání tohoto verše, a přestože se navzájem liší v detailech, všichni v podstatě dokládají, že byl verš č.97 súry *Ženy* seslán pro konkrétní situaci, která nastala v Mekce po prorokově hidžře a jako takový sám o sobě automaticky neimplikuje obecnou povinnost hidžry.²²⁰ Naopak v pojetí literalistického salafismu tento verš znamená obecnou povinnost hidžry z nemuslimské země do muslimské země, z dár al-harb do dár al-islám. V proudu scholastického tradicionalismu nalezneme celou škálu názorů, a mezi nimi i autory jejichž pohled se shoduje s dnešním salafismem, když trvají na obecné platnosti diskutovaného verše. Jde například o Siddíqa al-Qannawdzího a ^cAdbdulláha Júsufa ^cAlího.²²¹ Rozdíl mezi literalistickým salafismem směru al-Albáního a džihádismem typu Islámského státu spočívá v tom, že Islámský stát považuje za jediné skutečné islámské území pouze teritorium spravované jím samým, zatímco pro al-Albáního a jeho žáky jsou

²¹⁹ Dábíq 3, s.11

²²⁰ Zafarul Islám Khán například z komentátorů zmiňujících důvody seslání verše č. 97 súry *Ženy* uvádí tyto: Ibn ^cAbbás (zemřel 687 n.l.), Mudžáhid (zemřel 722 n.l.), Ad-Dahhák (zemřel 796 n.l.), at-Tabarí (zemřel 923 n.l.), AL-Džassás (zemřel 980 n.l.), Ibn Kathír (zemřel 1373 n.l.). KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 25-26

²²¹ SHAFIQ, Muhammad, 2015, s. 104

v obecnějším smyslu vhodnou destinací země, kde je veřejně uctíván jediný Bůh a respektován jeho posel, přičemž al-Albání doslova řekl, že každá muslimská země je lepší místem k životu muslima než země západní, respektive země nemuslimů. Al-Albání je tedy za dár al-islám ochoten považovat i muslimskou zemi, která má k naplnění islámského ideálu daleko, ale muslimové zde jsou většinou a určují společenské normy.²²² Naopak pro Islámský stát je jakýkoliv deficit v „pravých“ islámských pořádcích důvodem pro začlenění daného státu do dár al-harb. Liberálně smýšlející muslimští intelektuálové často verš č.97 súry *Ženy* rovněž vykládají jako obecně platný, jen s tím rozdílem, že muslim má prostě emigrovat kamkoliv, kde bude pociťovat náboženskou svobodu. Tedy, i když půjde de facto o nemuslimskou zemi. Například Amín Ahsan Isláhi argumentuje podobným způsobem jako autoři časopisů *Dábiq* a *Rúmija*, jen dochází k odlišným závěrům. I podle něj je muslimovi zakázáno činit sám sobě příkoří.²²³ Ovšem příkoří muslim sám sobě činí tím, že dobrovolně setrvává kdekoliv, kde se mu nedostává základních lidských svobod a ne tím, že by žil mezi nemuslimy, jak kromě salafistických autorů tvrdí například i scholastický autor Muhammad Abú Zahra, který byl jinak přísným kritikem salafismu.²²⁴ Základním kritériem, které definuje dár al-islám je tedy podle liberálních autorů míra občanských svobod a mezi nimi především svoboda náboženského vyznání. Podle představitelů salafismu, ať už autorů zkoumaných časopisů *Dábiq* a *Rúmija*, nebo například Husajna al-^cAwájiši, chválení svobody vyznání, kterou zaručují nevěřící, znamená chválit zákony vytvořené lidmi, což je vzpourou proti Bohu a aktem bezvěrectví. Na rozdíl od představitelů Islámského státu ovšem Husajn al-^cAwájiša za nevěřící neprohlašuje muslimy, kteří v dár al-harb pouze žijí, i když se podle něj dopouštějí hříchu. Příkřejší postoj, jak je uvedeno výše, má k těm, kteří nemuslimy a jejich země velebí, anebo rovnou označují za dár al-islám.²²⁵

V souvislosti s tématem hidžry se autoři obou zkoumaných časopisů na několika místech odvolávají na „idžmá^c“, ale ve skutečnosti systematicky citují jen názory relativně úzkého kruhu osobností. Na jedné straně jde o velikány hanbalovské právní školy jako je Ibn Tajmíja, Ibn Qudáma či Ibn Qajjim a na druhé straně předáky Islámského státu al-Baghdádího a Zarqáwího či sa^cúdského salafistického klerika Sa^cda Ibn ^cAtíqa, jehož názory veskrze souzní s pojetím Islámského státu. Názory na hidžru představitelů jiných proudů islámského myšlení nejsou jmenovitě uvedeny ani elaborovány za účelem jejich vyvrácení. Místo toho se na několika místech vyskytují pouze obecná odsouzení muslimů, kteří nesouhlasí s metodami Islámského státu: „*Tento typ rétoriky je běžný pro partajníky, dokonce i ty, kteří se tváří jako podporovatelé mudžáhidínů, kteří žijí pod autoritou odpadlických loutek a poráženeckých muslimů, kteří žijí v zemích nevíry pod autoritou samotných křižáků a nemají v plánu vykonat hidžru do těch zemí, kde je slovo Boží ctěno nadevše.*“ Celkový tón textů zabývajících se

²²² AL-ALBANEE, Muhammad, 2004, s. 21-23

²²³ SHAFIQ, Muhammad, 2015, s. 99

²²⁴ KHÁN, Zafarul-Islám, 1997, s. 122-123

²²⁵ AL-^cAWÁJIŠA, Husajn, 2002, s. 113-121

hidžrou pak vyznívá tak, že na povinnosti hidžry vždy existovala všeobecná shoda mezi islámskými autoritami a ti, kteří v současnosti tuto zjevnou pravdu popírají, jsou pokrytci a odpadlíci, kteří se pod vlivem svých nevěřících pánů snaží pravý islám poškodit.

Většina představitelů scholastického tradicionalismu, kteří uznávají hidžru jako pokračující fenomén, se shodne na tom, že hidžra má být provedena z místa (na tom, zda jde o povinnost či doporučený čin není shoda), kde muslim nemůže praktikovat islám na místo, kde toho schopen je. Jednoznačná shoda neexistuje na tom, o jak závažný přečin jde, když se muslim rozhodne setrvat na území, kde islám praktikovat nemůže. Jak bylo již řečeno, Islámský stát za jediné místo, kde lze skutečně praktikovat islám považuje jen vlastní území. Navíc je salafistickému literalismu vlastní myšlenka, že země Šámu mají jako destinace hidžry preferované postavení, neboť sem Bůh opakovaně poslal některé ze svých velkých proroků. Tímto způsobem argumentuje například jordánský muftí a stoupenec al-Albáního salafismu Mašhúr Hasan as-Salmán, který poněkud vágně tvrdí, že Šám je nejlepší z možných variant. Islámský stát jde v tomto tvrzení ještě o krok dále, když na několika místech svých časopisů jednoznačně tvrdí, že s výjimkou těch, kteří jsou ze zákonných důvodů zproštěni hidžry je povinností muslima emigrovat právě do Šámu, respektive té části Šámu, která je součástí chalífátu. Muslimové, kteří se rozhodnou zůstat mezi bezvěrci jsou pokrytci a dopouští se hříchu, když jako plátcí daní vlastně pasivně podporují nepřátele islámu a Islámského státu. V al-Albáního přednášce na téma hidžry, která byla publikována v anglickém jazyce pod názvem *The Obligation of Hijra from the Lands of Shirk and Kufr*, stejně jako v textech následovníků al-Albáního salafismu, kteří byli zmíněni v této práci, najdeme vždy jednoznačně uvedeno, že pobývání muslimů mezi nevěřícími je zakázáno, nikdy však není salafisty al-Albáního směru muslim, který z dár al-harb dobrovolně neemigruje prohlášen za nevěřícího. Naopak Islámský stát jasně na několika místech v časopisu Dábiq implikuje, že svévolné setrvání mezi nevěřícími vede k odpadnutí. Muslimové, kteří nevykonají hidžru, i když by mohli, jsou pokrytci a jako takoví jsou vlastně nevěřícími. Tzv. takfír, neboli prohlašování jiných muslimů za nevěřící je jedním z hlavních rozdílů mezi salafismem al-Albáního směru a salafismem Islámského státu a jemu podobných hnutí. Islámský stát a představitelé literalistického salafismu obecně tvrdí, že prostředí definitivně ovlivňuje kvalitu víry muslima. Muslim, který žije mezi nevěřícími, nemůže plně dostát nárokům islámu, které věřícím stanovil Bůh, když žije obklopen nemuslimy. Stejný názor zastává i Muhammad Nábulsí a dodává, že verš č. 74 súry *Ženy* je důkazem, že nevěřící navzájem konspirují proti muslimům a islámu obecně.²²⁶ Zcela opačný názor prosazuje liberální autor Táhá Džábír ^cAlwání, který se domnívá, že je to naopak upřímná víra každého muslima, která má potenciál změnit okolní prostředí, v němž se muslim usadí. Každé místo, kde může muslim vyznávat svobodně svoji víru je dár al-islám.

²²⁶ AN-NÁBULSÍ, Mahmúd, Rátib, 2009, s. 8

3.2.3 Syntagmatické uspořádání

Oba dva zkoumané časopisy byly vydávány po dobu několika let, kdy měly za úkol zrcadlit ideologii Islámského státu ven směrem k sympatizantům a potenciálním novým následovníkům. V průběhu těchto několika let prodělal Islámský stát překotně rychlý vývoj, kdy v době vydávání Dábiq moc Islámského státu strmě rostla skrze úspěšnou teritoriální expanzi, která byla ovšem záhy vystřídána několikaletým souvislým oslabováním a postupnou teritoriální ztrátou vedoucí až k naprosté územní marginalizaci Islámského státu. Tato mocenská regrese byla doprovázena vydáváním nového časopisu Rúmija. Pád Islámského státu začíná v roce, kdy je publikováno poslední číslo časopisu Dábiq a první číslo časopisu Rúmija. Právě zhruba v tomto roce 2016 začíná být zcela zřejmě pozorovatelná změna v přístupu textů zkoumaného souboru vůči problematice hidžry, která se tak v pojetí Islámského státu zdá být časově proměnlivá a její dynamika závislá na vnějších podmínkách než statická a neměnně věrná původním dogmatům. Celkové pojetí hidžry prošlo za celou dobu působení obou médií několika vývojovými fázemi:

Základní tezí autorů zkoumaných textů bylo, že hidžra je povinná a má být směřována na území Šámu, neboť zde dojde k finálním bitvám mezi silami zla a silami muslimů. Již v pátém čísle Dábiq se ovšem objevuje první náznak toho, že Šám nemusí být jedinou preferovanou destinací hidžry v očích Islámského státu. Na straně 30 se hovoří o Libyi: „*Přišlo sem mnoho muháďžirů z celé řady zemí a někteří z nich provedli sebevražedné operace proti odpadlíkům, při nichž zemřeli mučednickou smrtí, aby tak posílili Islámský stát.*“²²⁷ V osmém čísle Dábiq je Libyi již výslovně přiznán statut místa, kam má být cíleně směřována hidžra: „*Libye se stala ideální zemí k vykonání hidžry pro ty, kteří čelí obtížím na cestě do Šámu, a to se obzvláště týká našich bratrů a sester v Africe.*“²²⁸ Ve čtvrtém čísle časopisu Rúmija je již povinnost hidžry do Šámu explicitně relativizována odkazem na prorocký hadíth, který dává do souvislosti hidžru a boj s nevěřícími, a protože bojiště se neustále proměňuje a přesouvá, tak i destinace hidžry se ze své podstaty mění: „*Ano, hidžra neustane dokud neustane boj s nevěřícími a odpadlíky, ať už to znamená boj v Íráqu, Šámu anebo někde jinde. Neboť vždy tu bude ozbrojená skupina muslimů bojujících ve jménu Božím dokud nesešoupí mesiáš*“²²⁹ V tom samém čísle jsou ještě naznačeny další možné cíle hidžry v případě, že emigrace do Šámu nebyla možná: „*Kdo není schopen emigrovat do Šámu by měl vykonat hidžru do Libye, Chorásánu, Jemenu, Sinaje, západní Afriky, a nebo do jakékoliv jiné provincie chalífátu na východě či na západě.*“²³⁰ A v desátém čísle stejného časopisu promlouvá skrze interview amír bojovníků Islámského státu ve východní Asii, Abú ^cAbdulláh al-Muháďžir: „*Ať vykonají*

²²⁷ Dábiq 5, s. 30

²²⁸ Dábiq 8, s. 26

²²⁹ Rumiya 4, s. 2

²³⁰ Rumiya 4, s. 3

*hidžru do regionů východní Asie, v nichž jsou přítomni bojovníci chalífátu a necht' tak podpoří své bratry v ustavení jejich státu.*²³¹

Dalším posunem v koncepci hidžry je narušení předloženého schématu tvorby chalífátu, v němž hrála hidžra prominentní úlohu jako cesta k džihádu a následnému poražení nepřátel islámu. V tomto novém pojetí již není faktická emigrace nutnou podmínkou pro džihád. Zatímco v raných fázích vývoje, kdy byl Islámský stát dostatečně sebevědomý díky působivým úspěchům na válečném poli, měl být džihád veden v podobě vojenské expanze v Íráqu a Sýrii skrze neustále přibývajících bojovníky ze všech koutů světa kam jenom dosáhla výzva k hidžře. V okamžiku kdy se boj proti Islámskému státu stává mezinárodní záležitostí a kromě regionálních vlád a konkurenčních uskupení se začínají přímo angažovat i světové mocnosti, jako by vykonání hidžry přestalo být nutným předpokladem a k postupu do fáze džihádu proti nepříteli kdekoliv se nalézá, stačí již jen pouhý záměr hidžru vykonat: „Mnozí z těch, kteří se stali mučedníky v boji s křížáky ve svých vlastních zemích, nejdříve učinili kroky k vykonání hidžry do zemí džihádu. Tyto přípravné kroky byly dostačující, aby demonstrovaly upřímnost záměru, a tak byli tito bojovníci odměněni mučednictvím, aniž by čelili překážkám hidžry.“²³² To, že pouhý záměr vykonat nějaký čin, zvláště tak bohublý a povinný jako hidžra, se rovná činu samotnému je implikován citací hadíthu: „kdokoliv vyvine úsilí k vykonání dobrého činu, ale neučiní jej, tomu Bůh tento záměr zapíše jako jeden učiněný dobrý čin.“²³³ Jinými slovy pouhý záměr vykonat hidžru stačí, aby smrt muslima v boji s nepřítelem Islámského státu byla smrtí mučednickou, na niž se pak váží Bohem daná privilegia. Jak již bylo zmíněno, v druhém čísle Dábiqu jsou muslimové, kteří nejsou schopni emigrovat, vyzváni k tomu, aby přesvědčovali o této povinnosti ostatní muslimy. V devátém čísle Dábiqu se poprvé objevuje výzva k útočení na nepřátele v místě kde se muslim nalézá, pokud není schopen nejdříve provést hidžru: „Bud' jedinec vykoná hidžru do provincií chalífátu, nebo pokud je toho neschopen, musí zaútočit na křížáky, jejich spojence, ší'itské odmítače, modly a jejich odpadlické síly kdekoliv se nalézá a jakýmikoliv prostředky, které má k dispozici... Měl by zaútočit poté, co vyhlásí věrnost chalífátu, aby nezemřel smrtí džáhilije.“²³⁴ V tomto odstavci je obsažen zajímavý aspekt. Přestože není muslim fyzicky schopen opustit společnost „džáhilije“, tedy jakoukoliv jinou než tu, která tvoří Islámský stát, pak vyhlášením věrnosti chalífátu, tedy projevením jasného záměru, se muslim zříká džáhilije, která ho obklopuje a jeho boj je pak skutečným džihádem, jako kdyby předtím vykonal hidžru. V patnáctém čísle Dábiqu je řečeno, že provedení útoku proti nevěřícím v jejich zemích je dokonce záslušnějším činem než setrvávání v dár al-islám: „Ale pokud jsi neschopný tak učinit, pak věz, že jsi byl požehnán příležitostí posloužit mnohem většímu účelu než pobývání mezi muslimy a bojováním na cestě džihádu na hranicích dár al-islám. Vskutku, jsi za

²³¹ Rumiya 10, s. 37

²³² Dabiq 9, s. 4

²³³ Rumiya 2, s. 10

²³⁴ Dabiq 9, s. 54

*nepřátelskými liniemi, s možností zasáhnout je, kde to nejvíce pocítí.*²³⁵ Tento odstavec je ukončen poetickou frází: *„Pokud modloslužebníci před vámi zavřeli dveře hidžry, tak před nimi otevřete dveře džihádu.*²³⁶ V desátém čísle Dábiqu je ojediněle uvedena výzva, která jde ještě o krok dále a zcela převrací dříve zavedené schéma. Muslim má v první řadě vyhlásit věrnost chalífátu a zahájit džihád v podobě ozbrojených útoků proti nepřítelům na jejich území, což má ideálně vést k vítězství a získání nového území pro Islámský stát, podle jehož norem pak bude toto teritorium spravované. Pouze pokud není muslim schopen toto učinit, má se sebrat a uskutečnit hidžru do stávajícího chalífátu: *„ ... a pokud nemáte odvahu napochodovat do jejich středu a zabít jich tolik kolik je jen možné a podpořit tak chalífát, pak učiňte hidžru do země chalífátu, neboť při Bohu, to je nejlepší ze zemí pro toho, kdo chce učinit hidžru k Bohu.*²³⁷ Takto radikální změna původního postupu již nebyla ve zkoumaném souboru nikdy zopakována a v pozdějších číslech se znovu opakuje, že teprve pokud nemůže muslim vykonat hidžru, má zaútočit přímo v dár al-harb, případně, že volba mezi těmito dvěma možnostmi záleží na něm.

²³⁵ Dábiqu 15, s. 27

²³⁶ Dábiqu 15, s. 27

²³⁷ Dábiqu 10, s. 64

SHRNUTÍ

První hypotéza této práce byla potvrzena. Hidžra v pojetí Islámského státu skutečně rámcově odpovídá literalistickému salafismu, který byl v této práci reprezentován Muhammadem al-Albáním a jeho žáky, kteří se tématem hidžry zabývali. Al-Albání a autoři časopisů Dábiq a Rúmija se shodnou na následujících bodech: Význam verše č. 97 súry *Ženy* je všeobecný a hidžra je tedy povinnost platící až do dne zmrtvýchvstání pro toho, kdo je schopen ji vykonat. Hidžra znamená emigraci z dár al-harb (někdy jsou ve stejném významu používána i jiná označení, např. dár al-kufr, dár al-fisq, apod.) do dár al-islám. Dár al-harb jsou všechna území, na nichž veřejně dochází k protivení se Božím zákonům, znevažování proroka Muhammada a jeho druhů a dalším zjevně neislámským či proti-islámským aktům. Preferovanou destinací hidžry je Šám, země, kterou Bůh určil za cíl emigrace několika svým prorokům, zejména je zmiňován Abrahám.

Vidíme, že oba dva přístupy literalistického salafismu se tedy shodnou na obecných otázkách. V některých, spíše detailnějších, rysech se ovšem liší. Pro směr al-Albáního je dár al-islám jakákoliv muslimská země, kde se dodržují běžné islámské pořádky. Naopak Islámský stát se považuje za jediné území, kde je dodržován Bohem stanovený řád a všechny ostatní státy se buď přímo dopouštějí hříchů, nebo alespoň nedokonalého naplňování Boží vůle, což samotné stačí k jejich diskvalifikaci z dár al-islám. Pokud člověk, který je ve všech ohledech schopen emigrovat z dár al-harb, ale přesto tak neučiní a rozhodne se žít mezi nevěřícími, tak se podle al-Albáního vystavuje hrozbě zdeformování či úplné ztráty své víry. Explicitně ale takový muslim není prohlášen za nevěřícího nebo odpadlíka. Jinak je tomu v textech časopisů Dábiq a Rúmija, kde jsou muslimové odmítající emigrovat do Islámského státu označeni za pokrytce a nevěřící. Autoři Dábiqu přicházejí v klasifikaci muhádžirů, emigrantů, s jedním specifíkem. Zatímco salafismus al-Albáního směru považuje hidžru za individuální akt spásy muslima, a proto jsou si všichni emigranti rovni, pro Islámský stát je hidžra nejen individuálním „vlastnictvím“ muslima, ale také je prostředkem k prosperitě „pravé“ muslimské obce, a tak je mezi emigranty činěn rozdíl na základě jejich civilní kvalifikace, ergo schopnosti přispět ve prospěch Islámského státu. Nikdy nebylo jednoznačně řečeno, že by v Božích očích měla hidžra jednoho muslima větší cenu než hidžra druhého, ale bylo několikrát naznačeno, že povinnost přispěchat na pomoc Islámskému státu reprezentujícímu kolektivní zájmy muslimů, nesou v první řadě kvalifikovaní odborníci. Hodnota emigranta tedy nespočívá jen v kvalitě jeho víry, ale i jeho potřebnosti pro dosažení pozemských cílů Islámského státu.

Zatímco pro Salmána Mašhúra je hidžra do Šámu preferovanou možností, pro Islámský stát je hidžra do Šámu povinností, s výjimkou těch, kteří ve jméno Islámského státu vedou džihád na jiných bojištích. Podobně salafismus typu al-Albáního počítá s hidžrou jako jevem stálé

kontinuity, který bude platit až do konce světa. Pojetí autorů Dábiq a Rúmija jde ovšem o krok dále, protože podle něj se k apokalyptickým událostem, v nichž bojovníci Islámského státu sehrají zásadní úlohu, schyluje právě teď. Do území Islámského státu tak emigrují muslimové ze všech koutů světa, aniž by je pojilo cokoliv jiného než jejich víra. To, že jde o finální události lidských dějin je naznačeno větou: „ ... *A nic podobného se již neobjeví, a Alláh je nejznalejší.*“²³⁸ Obecná shoda mezi různými islámskými směry je na tom, že muslim není povinen vykonat hidžru, pokud toho není schopen. Islámský stát s tím souhlasí, ale dodává, že neschopnost vykonat hidžru muslima neomlouvá z jeho jiných povinností, mezi něž patří podpora Islámského státu v místě jeho bydliště slovem, financemi i „mečem“. Zkrátka, musí pomoci, jak jen bude moci.

Husajn al-^cAwájíša jednoznačně tvrdí, že hidžra a džihád jsou navzájem závislé fenomény, ale autoři Dábiq zachází ještě dále, když vytváří konkrétní program (po vzoru Abú Bakra Nádžího a ^cAbd Alláha Ibn Muhammada) realizace islámského státu skrze hidžru a džihád. Islámský stát a salafismus al-Albáního typu opírají svá tvrzení o trvání hidžry o stejné primární prameny. Jsou jimi verš č. 97 súry *Ženy* a hadíthy hovořící o pokračování hidžry (citované v předchozích kapitolách). Na rozdíl od al-Albáního není v časopisech Dábiq a Rúmija citován hadíth podporující skončení hidžry. Autoři obou časopisů tento hadíth zcela ignorují, i přesto, že např. Muhammad al-Albání si s ním poradil jednoduše tím, že ho vyložil v tom smyslu, že se svým obsahem tento hadíth vztahuje jen na události následující připojení Mekky k dár al-islám, ale významu hidžry v obecném smyslu se nedotýká. Na tomto příkladu je dobře vidět s jakou argumentační flexibilitou je možné k výkladu primárních pramenů přistupovat. Zatímco u hadíthů, které dokládají trvání hidžry, literalističtí salafisté (a jiní dříve zmínění autoři scholastického tradicionalismu) tvrdí, že jejich význam je všeobecný a vztahuje se na všechny období lidské historie, včetně přítomnosti, tak ale hadíth, který dokládá skončení hidžry je pro tyto samé autory svým významem omezen jen na konkrétní situaci v Mekce a nemá obecný charakter.

Druhá hypotéza této práce byla rovněž potvrzena. V textech zkoumaného souboru byl nalezen jednoznačný posun v koncepci hidžry. Tento posun začíná být pozorovatelný od 10. čísla časopisu Dábiq a zcela zjevný je v 15. čísle, přičemž od tohoto okamžiku pokračuje nová koncepce hidžry ve stejném duchu i v časopise Rúmija. Tato změna se týká místa, kam má být směřována hidžra a vztahu hidžra-džihád. V prvních číslech časopisu Dábiq je zcela jasně řečeno, že má muslim povinnost vykonat hidžru do Šámu, zatímco v pozdějších číslech jsou představeny jiné rovnocenné alternativy, včetně například Libye, jihovýchodní Asie, a dalších. Stejně tak byl v prvních číslech Dábiq jasně stanoven vztah mezi hidžrou a džihádem. Muslim musí nejprve vykonat hidžru, na kterou organicky navazuje povinnost džihádu v boji proti nepřítelům islámu. V pozdějších číslech již ovšem není faktické vykonání hidžry nutné, postačí nevykonaný záměr emigrovat, a naopak je důraz kladen na provedení

²³⁸ Dábiq 3, s. 5

útoků proti nevěřícím v místě, kde se muslim nachází. V těchto novějších číslech vedle sebe existují dvě teze. Muslim má buď podniknout akt džihádu, pokud nebyl schopen hidžru vykonat, nebo je zcela na jeho vůli, aby si vybral mezi hidžrou a džihádem. V jediném případě je dokonce navržena myšlenka, že džihád v původní vlasti muslima má přednost před hidžrou do Islámského státu. Vývoj v pojetí hidžry se přibližně překrývá s teritoriálními změnami v Islámském státu a celkově s mezinárodní situací. V roce 2015 Islámský stát za své provincie vyhlásil rozsáhlá území za hranicemi Syropalestiny a Íráqu, včetně například Alžírska, Libye, Afghánistánu, Saúdské Arábie a navíc vůdci Islámského státu, Abú Bakrovi al-Baghdádím složily hold džihádistické organizace působící v jihovýchodní Asii a východní Africe.²³⁹ A právě ve stejné době je i v obou zkoumaných časopisech pozorovatelný posun v chápání hidžry, kdy Šám přestává být jedinou možnou destinací. V ten samý okamžik se rovněž zintenzivňuje apel na provádění džihádu v řadách nevěřících jako alternativa k emigraci z dár al-harb do dár al-islám. Tento rostoucí tlak na džihád a s tím související slábnutí hlasů volajících k hidžře, je nejvíce pozorovatelný v době přechodu od časopisu Dábiq k časopisu Rúmija, tedy mezi lety 2016 a 2017, kdy Islámský stát začal postupně ztrácet svá teritoria.²⁴⁰ V časopisu Rúmija je již džihád ve smyslu individuálního teroru proti nepřátelům Islámského státu a civilistům jasně převládajícím tématem, zatímco hidžra se objevuje spíše jen sporadicky.

²³⁹ CELSO, Anthony, 2018, s. 105-140

²⁴⁰ CELSO, Anthony, 2018, s. 173-200

ZÁVĚR

Předkládaná práce je kvalitativní obsahovou analýzou pojetí hidžry v časopisech Dábiq a Rúmija. K problematice bylo přistupováno jako ke komplexnímu jevu, který nemůže nikdy existovat v kontextuálním vakuu, a proto se první část této diplomové práce zabývala dějinným vývojem chápání fenoménu hidžry v pracích muslimských autorů různých názorových proudů. Nalezneme tak řadu podobností mezi jednotlivými směry a autory napříč časem a místem, které mají často potenciál vrhnout světlo na souvislosti, které nejsou na první pohled zřejmé, a které pomáhají lépe porozumět, jakých významů může termín *hidžra* v současnosti nabývat a proč, je-li šikovně využít, může mít v případě určitého typu lidí tak velkou mobilizační sílu a přitažlivost. Poslední, třetí část předkládaného textu se zabývala právě nejznámějším současným „hnutím“, které hidžru rozpracovalo jak teoreticky, tak i v praktické rovině otevřelo brány tisícům emigrantů. Cílem práce bylo popsat onu teoretickou stránku přístupu Islámského státu v Íráqu a Levantě k problematice hidžry, a to se zaměřením na nábožensko-právní aspekty, aby tak mohla být určena pozice, kterou přístup Islámského státu k hidžře reprezentuje v ohromném oceánu soudobého i minulého islámského přemýšlení o věcech náboženství. Skutečně se potvrdilo, že v základních otázkách se přístup Islámského státu k problematice hidžry překrývá s obecnějším proudem literalistického salafismu, není tomu tak ovšem do důsledku. A právě sledování oněch drobných odlišností mezi jednotlivými formami literalistického salafismu je hlavním přínosem této práce. Dalším zajímavým jevem, který odlišuje autory časopisů Dábiq a Rúmija od salafistů z řad žáků a následovníků Muhammada al-Albáního je vývoj vlastního pojetí v krátkém časovém období. Ukázalo se, že je to právě státně-teritoriální povaha organizace Islámský stát, která je důvodem přizpůsobení pojetí hidžry aktuálním podmínkám, v nichž se Islámský stát nacházel. Právě proto, že například al-Albání nespojoval emigraci muslimů s konkrétní destinací, nebyl nucen hledat „náhradní řešení“ v případě kdy by se náboženské očekávání nesetkalo s neočekávanou územní realitou, která by hrozila zpochybnit původní autorova tvrzení.

Předkládaná práce částečně vyplňuje mezeru ve zkoumání významu hidžry v časopisech Dábiq a Rúmija, tedy v chápání hidžry Islámským státem. Jde ovšem jen o malý a částečný příspěvek k debatě o tématu, které je svoji povahou nesrovnatelně širší a zaslouží si hlubší bádání. Na předkládanou práci by ideálně mohl navazovat praktický výzkum antropologického typu, který by na základě rozhovorů s respondenty popsal představy, názory a živou zkušenost muslimů buď s hidžrou samotnou, anebo s působením proponentů hidžry do dár al-islám v komunitách evropských, případně amerických muslimů. Zpracovat hidžru jako koncept „žijící si svým vlastním životem“ v myslích západních muslimů, podobně jako zpracoval téma *džihád* Gabriele Marranci ve své monografii *Jihad Beyond Islam* by bylo

nesmírným přínosem pro pochopení hidžry jako komplexního jevu, který neexistuje jen na „stránkách knih“, ale má své místo v každodenním životě mnohých muslimů.

SEZNAM POUŽITÝCH ZDROJŮ A PRAMENŮ

Sekundární zdroje

AJJÚB, Núr. ^ċAbd alláh Ibn Muhammad: „Al-Qá‘ida“ dá‘i‘a ... wa indimádž fasá‘il súrijá wádžib wa qaríb. In *Al-Achbár* [online]. Oct 7 2016 [cit. 3.2.2020]. Dostupný z www: <https://al-akhbar.com/Syria/220480>

AL-ALBANEĚ, Muhammad. The Obligation of Hijrah From the Lands of Shirk and Kufr. In *SalafiManhaj* [online]. 2004 [cit. 9.10.2019]. Dostupný z www: <https://www.scribd.com/document/19956616/The-obligation-of-hijrah-from-the-lands-of-shirk-and-kufr>

AL-AMÍR, ^ċUthmán. *Al-ċaláqát ad-duwalíja fí al-islám*. Al-Iskandaríja: Markaz al-Iskandaríja li al-kitáb, 2015. ISBN nevedeno.

AL-BABLÁWÍ, Mahmúd ^ċAlí. *Táríh al-hidžra an-nabawíja wa bad‘ al-islám*. Bajrút: Dár al-ċilm, 1985. ISBN nevedeno.

ALBRECHR, Sarah. Dár al-Islám revisited. Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West. Leiden: Brill, 2018. ISBN 978-90-04-36457-8.

AL-ċAWÁJŠA, Husajn. *Al-fasl al-mubín fí mas‘alat al-hidžra wa mufáraqat al-mušrikín*. Ar-Rijád: Dár Ibn Hazm, 2002. ISBN nevedeno.

AL-WADÍFÍ, Mustafá. Al-madchal ilá usúl at-tašríċ al-islámí. Dirása fí al-mítúdúlúdžijá al-málikíja. Dár al-Bajdá‘: Matbaċat at-tajsír, 1991. ISBN nevedeno.

AN-NÁBULSÍ, Mahmúd, Rátib. *Al-Hidžra*. Dimašq: Dár al-maktabí, 2009. ISBN nevedeno.

AROSOAIE, Aida. Doctrinal Differences Between ISIS and Al Qaeda: An Account of Ideologues. In International Centre for Political Violence and Terrorism Research. *Counter Terrorist Trends and Analyses*. Vol. 7, No. 10 [online]. Aug 2015 [cit. 24.11.2019]. Dostupný z www: <https://www.rsis.edu.sg/wp-content/uploads/2014/07/CTTA-August-2015.pdf>

AS-SALMÁN, Mašhúr, Hasan, Mašhúr. Al-Hidžra fí al-kitáb wa as-sunna aw idá‘at aš-šumúċ fí bján al-hadžar al-mamnúċ wa al-mašrúċ. Al-Qáhira: Dár bn ^ċAfán, 2001. ISBN nevedeno.

AS-SALMÁN, Mašhúr, Hasan, Mašhúr. Al-Hidžra. In *Al-mawqíċ ar-rasmí li fadílat aš-šajch Mašhúr bn Hasan as-Salmán* [online]. 2019 [cit. 25.1.2020]. Dostupný z www: <http://meshhoor.com/?s=%D9%87%D8%AC%D8%B1%D8%A9>

BIN MUHAMMAD, ^ċAbd Alláh. *Al-Madhkarat al-istrátidžíja*. Al-Ma‘ sada al-ċilámíja, 2011. ISBN nevedeno.

BIN SUDIMAN, Muhammad Saiful Alam Shah. Countering ISIS Call for Hijra (Emigration): A Review through the Lens of Magasid Ash-Sharíah. In *Journal for Deradicalization* [online]. Fall 2017 [cit. 23.11.2019]. Dostupný z www: <http://journals.sfu.ca/jd/index.php/jd/article/view/110/92>

- BUNZEL, Cole. The Kingdom and the Caliphate: Duel of the Islamic States. In *Carnegie Endowment for International Peace* [online]. Feb 18 2016 [cit. 3.2.2020]. Dostupný z www: <https://carnegieendowment.org/2016/02/18/kingdom-and-caliphate-duel-of-islamic-states-pub-62810>
- CELSONO, Anthony. *The Islamic State: A Comparative History of Jihadist Warfare*. New York: Lexington Books, 2018. ISBN 978-1498569781.
- EIAMIRI, Hamza. Rozhovor s respondentem. Marrákeš. 13.2.2020.
- FRICANO, Guy. Honor in Hijrah as Expressed by the Islamic State. In *Small Wars Journal* [online]. [cit. 29.2.2020]. Dostupný z www. <https://smallwarsjournal.com/index.php/jrn/art/honor-in-hijrah-as-expressed-by-the-islamic-state-0>
- HARDY, Peter. *The Muslims of British India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972. ISBN 978-0521097833.
- HENDL, Jan. Kvalitativní výzkum: *Základní metody a aplikace*. Praha: Portál, 2005. ISBN 80-7376-040-2.
- HENEGHAN, Tom. Muslim scholars recast jihadists' favorite fatwa. In *Reuters* [online]. March 31 2010 [cit. 1.11.2019]. Dostupný z www: <https://mobile.reuters.com/article/amp/ca/idCATRE62U0VU20100331>
- ISHÁK, Ibn. *Muhammad. Život Alláhova proroka*. Praha: Leda, 2009. ISBN 978-80-7335-184-7.
- Jihad: The forgotten Obligation. [cit. 15.1.2020]. Dostupný z www. <https://www.2600.com/news/mirrors/harkatmujahideen/www.harkatulmujahideen.org/jihad/o-jihad.htm>
- KAMALI, Mohammad, Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. London: The Islamic Texts Society, 2005. ISBN 978-0946621828.
- KHÁN, Zafarul-Islám. *Hijrah in Islam*. New Delhi: Pharos Media, 1997. ISBN 81-7221-004-3.
- Korán*. Přeložil Ivan Hrbek. Praha : Academia, 2000. ISBN 80-200-0246-4.
- LANE, Edward. *Arabic-English Lexicon*. Beirut: Librairie du Liban, 1968. ISBN neuvedeno.
- LASKAR, Rezaul, Hasan. ISIS uses internet to reach Indian youths to wage jihad. In *India Today* [online]. Aug 13 2014 [cit. 16.2.2020]. Dostupný z www: <https://www.indiatoday.in/india/story/isis-uses-internet-to-reach-indians-youths-to-wage-jihad-203823-2014-08-13>
- McQUAIL, Denis. *Úvod do teorie masové komunikace*. Praha: Portál, 2009. ISBN 978-80-7367-574-5.
- McROY, Anthony. A Good Witness. In *High Profiles* [online]. 2006 [cit. 22.12.2019]. Dostupný z www: <https://highprofiles.info/interview/tariq-ramadan/>

MENDEL, Miloš. *Hidžra. Náboženská emigrace v dějinách islámských zemí*. Praha: Orientální ústav AV ČR, 2006. ISBN 80-85425-58-0.

NÁDŽÍ, Abú Bakr. *Idárat at-tawahuš. Ahtar marhala satamurr bihá al-umma*. 2004. ISBN nevedeno.

NUR, Aziemah, Azman. Islamic State (IS) Propaganda: Dabiq and Future Directions of Islamic State. In International Centre for Political Violence and Terrorism Research. *Counter Terrorist Trends and Analyses*. Vol. 8, No. 10[online]. Oct 2016 [cit. 24.11.2019]. Dostupný z [www: https://www.jstor.org/stable/e26351454](http://www.jstor.org/stable/e26351454)

QUTB, Sajjid. *Ma'álim fí at-taríq*. Bajrút: Dár aš-Šurúq, 1964. ISBN nevedeno.

RAMADAN, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2005. ISBN 978-0195183566.

Raqa is being slaughtered silently. *Between the Jurisprudence of Blood and the Management of Savagery: Islamic State Advances Terror Methods*. 2016 [cit. 29.9.2019]. Dostupné z [www: https://www.atlanticcouncil.org/blogs/syriasource/between-the-jurisprudence-of-blood-and-the-management-of-savagery-islamic-state-advances-terror-methods/](https://www.atlanticcouncil.org/blogs/syriasource/between-the-jurisprudence-of-blood-and-the-management-of-savagery-islamic-state-advances-terror-methods/)

RAVEN, Wim. Hijra. In FLEET, K; MATRINGE, D; NAWAS, J; ROWSON, E. (ed.). *Encyclopaedia of Islam, Three* [online]. 2018 [cit. 20.10.2019]. Dostupný z [www: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/hijra-COM_30461?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-3&s.q=hijra](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/hijra-COM_30461?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-3&s.q=hijra)

SARITOPRAK, Zeki. The Quranic Perspective on Immigrants: Prophet Muhammad's Migration and Its Implications in Our Modern Society. In *The Journal of Scriptural Reasoning* [online]. Oct 24 2013 [cit. 1.1.2020]. Dostupný z [www: https://jsr.shanti.virginia.edu/back-issues/vol-10-no-1-august-2011-people-and-places/the-quranic-perspective-on-immigrants/](https://jsr.shanti.virginia.edu/back-issues/vol-10-no-1-august-2011-people-and-places/the-quranic-perspective-on-immigrants/)

SHAFIQ, Muhammad. Immigration Theology in Islam. In JORGENSON, A; TIMANI, H; HWANG, A. (ed.). *Strangers in This World.: Multireligious Reflections on Immigration*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2015, s. 93-109. ISBN 978-1451472974.

SOLE, Jeff. „Management of Savagery“ – A Model For Establishing The Islamic State. In *The Mackenzie Institut* [online]. June 2 2016 [cit. 22.10.2019]. Dostupný z [www: https://mackenzieinstitute.com/2016/06/management-of-savagery-a-model-for-establishing-the-islamic-state/](https://mackenzieinstitute.com/2016/06/management-of-savagery-a-model-for-establishing-the-islamic-state/)

TIMANI, Hussam. The Islamic Doctrine of Hijrah (Migration). Theological Implications. In JORGENSON, A; TIMANI, H; HWANG, A. (ed.). *Strangers in This World.: Multireligious Reflections on Immigration*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2015, s. 111-127. ISBN 978-1451472974.

TRAMPOTA, Tomáš; VOJTĚCHOVSKÁ, Martina. *Metody výzkumu médií*. Praha: Portál, 2010. ISBN 978-80-7367-683-4.

ŤUPEK, Pavel. *Salafitský islám*. Praha: Academia, 2010. ISBN 978-80-200-2487-9.

WINTER, Charlie; AS-SAUD, Abdullah. The Obscure Theologian Who Shaped ISIS. In *The Atlantic* [online]. Dec 4 2016 [cit. 5.12.2019]. Dostupný z www:
<https://www.theatlantic.com/international/archive/2016/12/isis-muhajir-syria/509399/>

ZEMÁNEK, Petr; MOUSTAFA, Andrea; OBADALOVÁ, Naděžda; ONDRÁŠ, František. *Arabsko-český slovník*. Praha: Set out, 2006. ISBN 80-86277-55-0.

Tabulka č. 2: Prameny

Časopis	Číslo	Název	Datum vydání	Odkaz
Dabiq	1	The Return of Khilafah	5.7.2014	https://ijhadology.net/?s=Dabiq
	2	The Flood	27.7.2014	
	3	A Call to Hijrah	10.9.2014	
	5	Remaining and Expanding	21.11.2014	
	6	Al Qa'idah of Waziristan: A Testimony from Within	29.12.2014	
	7	From Hypocrisy to Apostasy: The Extinction of the Grayzone	12.2.2015	
	8	Shari'ah Alone Will Rule Africa	30.3.2015	
	9	They Plot and Allah Plots	21.5.2015	
	10	The Law of Allah or the Laws of Men	13.7.2015	
	11	From the Battles of Al-Ahzāb to the War of Coalitions	9.9.2015	
	14	The Murtadd Brotherhood	13.4.2016	
	15	Break the Cross	31.7.2016	
Rumiyah	2	Bez názvu	4.10.2016	https://ijhadology.net/?s=rumiyah
	4		7.12.2016	
	8		4.4.2017	
	10		17.6.2017	

ABSTRACT

This paper presents an outline of the historical development of the debates about Hijra and its definition. In the first, theoretical section of the submitted material, it is not intended to provide an exhaustive overview of all clerics and intellectuals who have expressed their opinions on the topic but to build the contextual ground on which the analytical chapter of this thesis is built up. The analytical section focuses on the breakdown of the Islamic State's concept of hijra through an analysis of the magazines *Dabiq* and *Rumiyah*, which were published on behalf of the organization. The reason for choosing the Islamic State and its conception of Hijra as the main research intention of the presented work is that the Islamic State represents the latest entity that conceptually grasped the topic and, above all, made it one of the pillars of its general ideology. The authors of the investigated journals did not operate in the informational vacuum, but had at their disposal the works and pieces of their ideological predecessors among the supporters of the so-called global jihad, as well as renowned Salafist authors, who were in turn inspired by the ranks of previous generations. One of the ambitions of this work is to show the "pedigree" of ideas about Hijra that was rarely straightforward and clear and which stretched along centuries and left its influence in modern-day debates.

In order to bring detailed close up on the Islamic State's conception of Hijra this paper sets two hypotheses which were both confirmed by the performed analysis. The main aim of this paper was to clarify what sources of argument the Islamic State based its conception on. The first research hypothesis is that the Islamic State belongs to the wider "family" of Literalistic Salafism and will, therefore, use the sources typical for this branch of thought as described in the theoretical part of the presented work. However, the Islamic State is largely a unique phenomenon with a number of specifics that distinguish it from similar formations and "deserves" deeper scrutiny of one of the ideological pillars of its existence, Hijra, to be carried out in detail with the ambition to bring to light the specific features of the approach. Another question is whether there was a significant shift in the concept of Hijra in the course of publication of both journals. The second hypothesis of this work has it that the Islamic State, in its territorial form, lasted only a few years and during this period experienced monumental power growth as well as a steep fall. Given that hijra has become one of the "flagships" of the Islamic State's ideology, it can be assumed that territorial development of the Islamic State (including the subsequent decline) had a direct influence on the conception of Hijra in *Dabiq* and *Rumiyah*.