

Islámská charita v době globalizace

JAROSLAV BUREŠ

Islamic Charity in the Era of Globalisation

Abstract: The text focuses on the description and evaluation of an Islamic social system in the framework of the so-called Islamic moral economy based on obligatory alms (zakat) and the waqf system. Attention is paid to the main institutions of the Islamic social order such as mosques, madrasas, foundations, waqf property and forms of financing. The main principles and differences in charitable activities in Sunni, Shi'a Islam, Christianity and Sufi orders are highlighted and analysed. The article defines and clarifies the main historic landmarks of Islamic charity while providing a survey of contemporary Islamic NGO. Common features of the Islamic NGOs and their sporadic links to Islamist movements and terrorists are also discussed. The article concludes with an identification of the main reasons for the relatively small impact of the measures taken after the September 11.

Key words: Islamic charity, Islamic NGOs, waqf, zakat, umma, sadaqa, mujahid, hadith, shari'a, sunna, shi'a.

Zájem západních zemí o islámské nevládní organizace (NGO)¹ byl donedávna velmi omezený, což bylo v případě Evropy dáno určitou mírou eurocentrismu. Charitativní organizace byly z tohoto úhlu pohledu chápány jako vynález Západu či jako instituce, které mají dlouhodobé kulturní i mocenské kořeny, sahající do dob vrcholné fáze evropského kolonialismu 19. století (*Benthall – Bellion-Jourdan, 2003, s. 154*).² Panovalo přesvědčení, že pro jiné kultury není tato činnost typická a autentická a že je tedy zbytečné ji zkoumat.

Situace se změnila po atentátech z 11. 9. 2001. Zvýšená pozornost nebyla odrazem upřímného zájmu o islámskou charitu, ale příčinu je třeba hledat v neklidu a obavách západní společnosti z bezpečnostních rizik. Charitativní organizace byly v několika případech propojeny s teroristickými sítěmi či s radikálními islamisty, zvláště v Afghánistánu a v Egyptě. Je typické, že se nejpevnější sítě charitativních organizací vytvořily v místech zasažených vnější intervencí (Afghánistán, palestinská autonomní oblast během *intifády*, Libanon) či v místech vnitropolitického neklidu nebo revoluce (Egypt, Írán). Svě místo měly většinou tam, kde stát rezignoval na zabezpečování sociálních služeb pro obyvatelstvo. Násilí okupační mocnosti a sociálně-ekonomický rozvrat byly živnou půdou pro posilování vlivu islámských nadací. To bylo ostatně patrné i v případě Balkánu v devadesátých letech minulého století. Silná aktivita byla vyvíjena rovněž během přírodních katastrof, především v zemích, kde vláda nezajistila patřičné služby pro obyvatelstvo (Egypt či Alžírsko).

Dnes je již známo, že al-Káida (al-Qá'ida) údajně obdržela za deset let své existence 300–500 milionů dolarů prostřednictvím institucí islámského bankovníctví i neformálního transferu oběživa (*Broyer, 2004, s. 50*). Hlavním kanálem, kudy tyto peníze proudily na místo určení, byly též islámské nadace či kulturní islámské instituce. Došlo ke srůstání islámských bank a finančních institucí s charitativními organizacemi a fondy. Rodiny obětí teroristického útoku z 11. 9. 2001 podaly hromadnou žalobu na strůjce teroristického útoku, mezi něž byli zahrnuti: suverénní stát Súdán; tři prominentní členové saúdsko-

arabské vládnoucí rodiny, patřící do vnitřního mocenského kruhu; teroristé z al-Káidy; sedm finančních institucí; osm nadací a islámských charitativních organizací (Broyer, 2004, s. 48–49). Není na místě paušálně podezírat islámské nadace a NGO z podpory terorismu, protože většina z nich se upřímně věnuje humanitárním činnostem či proselytismu v rámci islámské *ummy* a jsou často apolitické.³ Struktura islámských charit se liší podle zemí. Některé nadace mají velmi omezený horizont působení, například v bezprostřední blízkosti mešity či obytné čtvrti, kde existuje dost potenciálních mecenášů i příjemců pomoci. Další působí v rámci národního státu, ale ty největší provádějí svou činnost i mimo hranice národního státu. Ke skutečně nadnárodním sociálním hnutím patří například *Džamá'at at-tabligh* (Mandaville, 2004, s. 16–17). Některé si uchovaly svou autonomii, jiné spolupracují se státem a část je podřízena konkrétnímu islamistickému hnutí (například Muslimskému bratrstvu, Hamásu, Hizbulláhu). Rozdílnost brzdí schopnost sjednocení a hledání společné programové platformy.

Od konce sedmdesátých let stoupenci islámského řešení začali v arabském, islámském světě vytlačovat v současné době do značné míry zkorumpované, nepotistické a nacionalistické struktury. Islámské nevládní organizace a nadace v arabském světě často tvoří páteř nového specifického demokratizačního hnutí, jež mnohdy vystupuje proti autoritativní státní moci i proti porušování lidských práv. Typickým příkladem nového demokratizačního hnutí je *Muslimské bratrstvo* v Egyptě, jehož čelný ideolog Júsuf Qaradáwí označil autoritativní režim za antiislámský a prosazoval, aby islámské hnutí vystupovalo ve prospěch demokratických institucí. Vyhnut se tyranii a prosazovat rozvoj svobod je pro muslimy absolutním imperativem (Piscatory, 2000, s. 16). Velká alžírská asociace *Iršád wa isláh*, která má pobočky ve 48 provinciích, je napojena na umírněné hnutí alžírského *Muslimského bratrstva* (*Mouvement de la société pour la paix – MSP*). V jejím programu dominuje vedle charity i boj za lidská práva a za demokratické hodnoty (Benthall – Bellion-Jourdan, 2003, s. 97). Znepokojujícím jevem je však to, že některé islámské NGO měly vazby na různé islamistické proudy, jejichž ideologie a dlouhodobé programové cíle (zavedení *šari'y* a islámský stát) znamenají značné riziko pro stabilitu regionu. Islamisté nejsou pouze politicky orientováni, ale velkou roli hraje jejich charitativní činnost. Někdy se v této souvislosti hovoří o sociálním islamu, který je hodnocen různě. Například R. Garaudy ho identifikoval s latinskoamerickou „teologií osvobození“. Ve skutečnosti si však protagonisté sociálního islámského systému nekladou za cíl politicky mobilizovat chudou, sociálně deprimovanou a neprivilegovanou část obyvatelstva ke změně či k revoluci. Spíše jim jde o to, aby v souladu s tradicemi poskytovali sociální služby chudé vrstvě i přehlížené části střední třídy (Kepel, 1987, s. 340–341).

V současnosti se v Evropské unii (EU) na různých úrovních hovoří o potřebě finančně podporovat islámské nadace a umírněné islamisty, jež odmítají násilí, jako možné zárodky islámské občanské společnosti, a to vzhledem k neexistenci skutečně akční liberální sekulární opozice (Youngs, 2004, s. 118–119; Feldman, 2003). Rovněž americká instituce rozvojové pomoci *United States Agency for International Development* (USAID) v jedné ze svých studií navrhuje podporu USA pro autonomii islámských NGO výměnou za zprůhlednění jejich činnosti a za reformu vedení (Alternan – Hunter – Phillips, 2005). Společnost v arabských zemích je natolik islamizována, že se i významná část feministického hnutí v Maroku či v Palestině liší od západního protějšku, opírá se o islámské hodnoty a nazývá se islamistickým feministickým hnutím (Beltran, 2005, s. 62–63). Islamizace je často řízena rovněž ze strany státu a stala se po panarabském nacionalismu dalším prostředkem ke zklidnění nespokojenosti. V Egyptě režim udělil islámské univerzitě al-Azhar právo kontrolovat všechny školní texty s islámskou tematikou a toleroval činnost tzv. *hizba komisí*, které sledovaly dodržování islámské morálky ve společnosti.

Síť islámských charitativních nevládních organizací se po získání nezávislosti objevila ve všech velkých městech islámského světa a všude tam, kde byl patrný deficit demokracie a veřejných služeb. Tato aktivita byla vázána na negativní dopady modernizace či na

silné korupční prostředí. Nastolení spravedlnosti a jednoty *ummy* bez hranic mělo prioritu. Hlavními mikrocentry islámských NGO jsou periferní soukromé mešity, které konkurují oficiálním státním charitativním strukturám, jako jsou státní mešity, islámský Červený půlměsíc a další. V případě vnitropolitické krize se mohou změnit v centra kontrahegemonie, tedy v jakési „islámské sověty“ (Alžírsko a Egypt v devadesátých letech). Národní stát, aby přešel vnitropolitickým krizím, se naučil využívat islámské NGO pro své diplomatické a zahraničněpolitické cíle. Není divu, že některé byly vytvořeny státem přímo za tímto účelem. Nejlépe si v tomto ohledu počíná Saúdská Arábie (*International Islamic Relief Organisation* či *Al-Haramain Foundation*) a také Írán (*Bonjád-e mustazafan – Nadace utlačovaných; Bonjád-e šahíd – Nadace mučedníků*), (podrobnější popis činnosti íránských nadací viz Gombár, 2001, s. 158–159). Pozadu nezůstávají ani jiné země: Súdán (*Islamic African Relief Organisation*), Spojené arabské emiráty (*Human Appeal International*) či Kuvajt (*International Islamic Relief Agency*). Všechny tyto organizace se velmi angažují v západní Evropě, v Africe, v Severní Americe a na Balkáně. Mnohé NGO přijaly do svého znaku zlatý či zelený klas, jenž symbolizuje zemědělské aktivity proroka Josefa.⁴ Islámské NGO nečekají vděčnost od obdarovaných ani neslibují materiální kompenzace dárcům.

Nadnárodní islámské NGO se objevují ve všech oblastech, kde je život muslimů narušován vnější okupací či zasahováním (Kašmír, Bosna, Čečensko, Kosovo, Palestina, Irák). V místech krizí se setkávají se západními charitativními nevládními organizacemi (křesťanskými i laickými). Vztahy mezi nimi jsou nejen zdravě konkurenční, ale často též konfliktní až nepřátelské. Islámské NGO obviňují křesťanské charity ze zneužívání muslimských „obětí“ a z komercializace dobročinné služby. Často je jejich negativní pohled odrazem starých stereotypů a předsudků vůči západním misionářům, šifřícím křesťanskou víru, kteří svou činností usnadňovali koloniální expanzi. Nepřátelství je zdůvodňováno imperialistickou a křížáckou minulostí Západu. Jejich výhrady se objevují i vůči činnosti mezinárodních charitativních organizací, jako je Mezinárodní červený kříž či agentury OSN. Rozpory se vyskytují rovněž v rámci islámských NGO. Ryze konkurenční vztahy existovaly mezi wahhábovským sunnitským hnutím Saúdské Arábie a šíitským chomejníovským Íránem, což se projevilo například v devadesátých letech v Bosně, kde mezi sebou soupeřily dvě konkurenční nadace: *Bonjád-e mustazafan* a *International Islamic Relief Organisation*.

„Milosrdný samaritánský muslim“ pod heslem „Korán – chléb – šavle“ doprovázel *mu-džáhidy* na všech novodobých bojištích v Bosně, v Čečensku či v Afghánistánu, tedy všude tam, kde byla ohrožena muslimská komunita. Islámské NGO a jejich humanitární pomoc často souběžně sloužily jako logistická podpora bojovníků i jako finanční instituce, shromažďující nezbytné peněžní prostředky na vedení asymetrické války. Islámské NGO jsou islamisty využívány především jako nástroj k resocializaci ponížených muslimů i jako první krok k jejich pozdější politizaci.

Tato studie nesleduje aktivity islamistů,⁵ ale zabývá se pouze jejich vazbami na některé islámské nadace. Mimo pozornost jsou sekulární NGO v islámském světě, což není ovlivněno pouze rozsahem této práce, ale také potřebou sledovat postupnou islamizaci značné části NGO. Tento trend je velmi zřetelný od devadesátých let minulého století. V současnosti i kdysi ryze laické NGO začaly zdůrazňovat svou islámskou identitu. Existují zjevné rozdíly mezi laickými lokálními tradičními a islámskými charitativními nevládními organizacemi.⁶

Laické NGO, jež vznikaly především v šedesátých letech minulého století na vlně solidarity s tzv. třetím světem, se dopustily několika závažných chyb, které způsobily jejich izolaci od většinové společnosti. Ať již šlo o finanční pomoc, či o metodiku činnosti, příliš se orientovaly na Západ. Podobně jako v šedesátých letech se izolovaly od násirovského politizovaného tiers-mondismu a zdůrazňovaly svou apolitičnost, tak v sedmdesátých letech zase opožděně reagovaly na islamizaci společnosti. I nadále zdůrazňo-

valy témata, jež byla cizí tradicionalistické společnosti (rovnost pohlaví, plánování mateřství, laické vzdělávání). Laické lokální NGO, často vedené maloburžoazií, se transformovaly v uzavřené elitní městské asociace, jež přehlížely problematiku chudoby v arabských zemích. Obyvatelstvo tyto laické lokální NGO podezíralo z úzkých vazeb na „neokolonialisty“ a „imperialisty“, kteří se údajně jejich prostřednictvím vměšovali do záležitostí muslimského světa. Některé z těchto NGO se preventivně islamizovaly, což byl i úděl státního Červeného půlměsíce, který začal v rozporu se svým původním posláním posilovat islámskou identitu, aby si uchoval důvěru vlivných tradicionalistických kruhů.

Islámské NGO si v současném arabském světě udržují značnou dynamiku, i když jsou v menšině. Represe a omezování ze strany národního státu i mezinárodního společenství po 11. 9. 2001, které islamisté označují za spiknutí, zřejmě zásadně nenaruší tento trend.

HLAVNÍ PRINCIPY A INSTITUTE ISLÁMSKÉ DOBROČINNOSTI

Dobročinnost patří k předním islámským hodnotám a ctnostem.⁷ Má být vykonávána aktivně, kolektivně a univerzálně. Gesci nad vybíráním almužny má Bůh. Stimulem pro nezištnou pomoc bližnímu je strach z Boha (*taqwá*) a víra v nadpozemský život (*Harmesen*, 2003, s. 30). Dobročinnost je v islámu tradičně spojována se spravedlností, k níž musí každý muslim směřovat, aby dosáhl rovnováhy, což přeneseně znamená harmonii mezi nebem a zemí. Charita má v islámu náboženské zabarvení, i když samotný charitativní skutek není aktem víry, nýbrž je veden záměrem posílit komunitu prostřednictvím víry. Islám v porovnání s ostatními monoteistickými náboženstvími dospěl nejdále při vymezení povinností dávat almužnu a za tímto účelem vytvořil i zákonné nástroje. Povinnost dávat almužnu je mnohokrát připomenuta v Koránu, což zvyšuje pocit morální odpovědnosti islámských charitativních organizací.⁸ Islám coby nejmladší monoteistické náboženství je konečným završením božských poselství a prorok Muhammad je označován za „pečet“ všech proroků. Islám se obrací nejen k věřícím, nýbrž k celému lidstvu. Tyto principy silně motivují islámské dobročinné NGO v jejich činnosti. Svým zaujetím pak připomínají křesťanské misionáře 18. a 19. století.

Jednota Boha (*tawhíd*) a přeneseně i islámské pospolitosti *ummy* patří k hlavním principům.⁹ Některé islámské charitativní organizace berou za svatou povinnost překonávat všechny hranice, které oddělují muslimy. „Umělé hranice“ se nesmějí stát překážkou, jež bude bránit podpoře ohrožených muslimských bratrů v rámci celé *ummy*. Rychlé rozšíření tzv. nových médií (satelitních televizních kanálů, internetu, mobilních telefonů) v islámském světě napomáhá k vytváření fiktivní globální islámské *ummy* mnohem rychleji než kdykoli v minulosti. Nová média přispívají k posilování islámské identity i k rychlé mobilizaci muslimů v případě politických a přírodních kalamit.

Islám symbolizuje jednotu lidstva s jedinečným původem, protože všechny lidské bytosti jsou děti Adama. Odmítá sociální rozdělení dané původem. Rozhodujícím kritériem pro rozdělení lidí je pouze jejich stupeň zbožnosti, hloubka jejich víry, poznání Boha a také dobré skutky.¹⁰ Korán popisuje muslimskou komunitu jako „nejlepší“, jako takovou, které přísluší „přikazovat vhodné a zakazovat zavrženíhodné“. Nařizuje uchovat jednotu *ummy* a předcházet vnitřnímu rozdělení. Nejdůležitější kolektivní povinností muslimů je bránit tyto univerzální etické principy.

Charita a teritoriální vymezení mise

V islámu existuje rovněž relativní rozdělení vnějšího světa, které pomáhá lépe pochopit i geografický směr možného působení islámských NGO.¹¹ *Dár al-islám* je území, kde je aplikováno islámské právo. V současnosti zahrnuje všechny země od Maroka po Indonésii, kde dominuje islám. Nazývá se mnohdy i *dár al-‘adl*, tedy území, kde byla nastolena spravedlnost, či *dár as-salám* (území míru) jako protiklad *dár al-harb* (území války). Bin Ládín dokonce hovořil o „islámských vodách“, tedy o teritoriálních vodách, obklo-

pujících všechny islámské země. Cílem islamistických skupin a části islámských NGO je docílit jednotu *ummy* na území *dár al-islám*.

Mezi *dár al-islám* a *dár al-harb* (územím, s nímž jsou muslimové ve válečném stavu – například Izrael) existuje i jakási „šedá zóna“ – *dár as-sulh*, což znamená území usmíření či paktu. Zahrnuje neislámské země, s nimiž je mírové soužití možné. Tento termín prosazovala zvláště šáfi'ovská právní škola sunnitského islámu. Príměří s nemuslimským státem je reálné, ale nesmí uvrhnout islámské země do podřízeného postavení. Je nepřipustné v případě útlaču muslimského obyvatelstva na území smluvního státu. *Dár as-sulh* je pracovně vztahován na země, na jejichž území je možné svobodně propagovat islámské poselství za účelem proselytismu či posilování víry u nedůsledných muslimů (*da'wa*). Některé islámské NGO jej chápou jako území mise, do něhož patří Bosna, Súdán, Etiopie, Indie a obecně celá Afrika. Složitě je pak hodnocení členských států EU a USA radikálními islamisty. Tyto celky jsou obvykle řazeny jak do *dár as-sulh*, protože zde žije většinou silná muslimská komunita, tak i do území *dár al-harb*, jelikož obě mocnosti údajně škodí islámským zájmům.¹² Radikální islamisté považují cizince, jež trvale žijí v islámské zemi, za potenciální nepřátele. Vměšování do různých teritorií (*dár*) chápou některé islámské NGO jako chvályhodnou náboženskou povinnost, zaměřenou na ochranu islámu a muslimů. Tato odpovědnost za osud muslimů na celém světě je označována termínem *takáful*.

Musí být zdůrazněno, že tento postoj striktně zastává pouze část islámských NGO, protože v reformních islámských kruzích je tolerován daleko širší výklad. Muslimští autoři se snaží přizpůsobit klasickou geopolitickou koncepci rozdělení světa na „území islámu“ a „území války“ současné politické realitě. Například egyptský teoretik Muhammad Abú Zahra tvrdí, že se současný svět sjednotil na bázi jediné organizace (OSN), a proto členské státy této organizace nemohou být považovány za „území války“, nýbrž za „území príměří“ (Abú Zahra, 1985, s. 57). Syrský učenec Wahba az-Zuhajlí pro změnu říká, že k rozdělení na „území války“ a „území islámu“ došlo v konkrétní situaci, tedy během nepřátelství k muslimům. Jakmile toto nepřátelství pomine, pomine i rozdělení. Konkrétní země se stává „územím války“ pouze tehdy, pokud k válce skutečně dojde. Jakmile válka skončí, toto území se znovu stane „územím príměří“. Rozhodující je tudíž nikoli hledisko příslušnosti k islámu, nýbrž hledisko bezpečnostní. Na základě uznání *Charty OSN* se nemuslimské státy stávají „územím príměří“ (Az-Zuhajlí, 1983, s. 195–196; Az-Zuhajlí, 1989, s. 108–109).

Džihád a charitativní činnost

Nelze také přehlížet, že existuje mnoho doktrín pro výklad *džihádu*. Chybným postojem je redukování jeho významu na vedení svaté války proti židovsko-křesťanskému světu, jak činí někteří západní autoři. *Džihád* totiž znamená i „úsilí na stezce Boží“, zaměřené na sebezdokonalování individuálního muslima ve smyslu spirituálním či morálním. Pro některé náboženské autority je náplní *džihádu* pouze bohublý čin (*mustahabb*, *mandúb*) a připouští se pouze povinnost (*fard*) obranné války v případě napadení islámské *ummy*¹³ (Mendel, 1997, s. 42–48). Existuje všeobecně přijímaný postup, jak mají muslimové čelit hrozbě. Doporučuje se útek před represí po vzoru hidžry Muhammada z Mekky do Mediny. V další etapě má islámská *umma* povinnost ochránit všemi prostředky ohrožené muslimy a postarat se o trpící. Je zřejmé, že teorie vedení *džihádu* připouští vojenskou i humanitární formu reakce na ohrožení muslimské *ummy*. V zájmu obou forem se doporučuje vybírat náboženskou „daň“ mezi muslimy – *zakát*.

Pro některé islámské charitativní aktivisty znamená *džihád* boj za znovunastolení spravedlnosti, nikoli na ochranu islámu, jak je chybně jejich činnost mnohdy interpretována. Etiketa humanitárního intervencionismu v islámu vychází z interpretace *džihádu*. Důležitou roli hraje princip sebeobětování (jde o majetek i o fyzickou oběť) v zájmu naplnění poselství Boha, o což se opírají i veškeré koncepce sebeobětování různých radikálních islamistických skupin a je jimi usměřována činnost islámských nadací.

Mnozí znalci islámského práva (*ulamá'*) zahrnují do koncepce *džihádu* i výstavbu sirotčinců, klinik, škol, artézských studen a dalších humanitárních zařízení pro postižené muslimy. Moderní islámské charitativní NGO dokonce často používají termín „*džihád al-bina'*“ (stavební džihád), jenž se objevuje i v názvech charitativních institucí. Finanční džihád (*džihád bi al-mál*) je přímo spojován s nadacemi a s vybíráním *zakátu*. Vlivný ajatolláh Motahharí označil za nejsvatější formu *džihádu* boj za lidská práva a humanismus. Dokonce doporučil, aby vykonavatelem i příjemcem podobného *džihádu* mohl být i nemuslim (*Abedi – Legenhausen led./, 1986, s. 105*).

Význam povinné almužny *zakátu* pro charitu a islámskou „morální ekonomiku“

Hlavními pilíři křesťanské charity jsou milosrdenství vůči chudobě a charita, zatímco v islámu dominují dva klíčové principy – *zakát* (povinná almužna) a *sadaqa* (dobrovolná almužna-dar), doporučovaná některými *hadíthy* (zprávy či tradice ze života Proroka). *Zakát* je nejvýznamnější součástí muslimské „morální ekonomiky“ či muslimského „sociálního řádu“¹⁴ (*Urvik, 2006, s. 34–35*). Muslimští bratři v Egyptě ve svém aktuálním programu považují za povinnost snižovat velké sociální rozdíly ve společnosti prostřednictvím institucí *zakátu* v rámci integrovaného islámského sociálního systému¹⁵ (*Tamám, 2006, s. 194*). Islamisté v různých částech arabského světa často prosazují zrušení současného nelegitimního daňového systému a jeho nahrazení státem vynucené „morální daně“ – *zakátu*. Existuje rozpor v otázce, kdo bude *zakát* vybírat. Islamisté zpravidla v této oblasti odmítají monopolní roli národního státu, což je dáno taktickými mocenskopolitickými kalkuly, ale existují i výjimky. Ekonom egyptského Muslimského bratrstva A. Kamál se jednoznačně přiklonil ve prospěch kompetence státu v této oblasti, což zdůvodnil větší odpovědností státu za spravedlivé přerozdělování ve prospěch chudých a schopností zajistit důsledný výběr. Rovněž využívání *zakátu* k vedení *džihádu* musí být podle něj doménou státu. Přesto islamističtí teoretici, zvláště v Egyptě, kritizují násirovský či skandinávský daňový systém, opírající se o daňovou dominanci státu ve sféře výběru a distribuce daní, čímž se zásadně liší od evropské levice. Instituce *zakátu* je ze sociálního hlediska chápána jako specifická záchranná sociální síť v případě ekonomického kolapsu či neúspěšného podnikání (*Kamál, 1990, s. 87*). Pomáhá totiž krýt obchodní a podnikatelská rizika. V současnosti se dokonce připouští, aby se *zakátové* peníze používaly k podpoře podnikání¹⁶ (*Benthall – Bellion-Jourdan, 2003, s. 43*). Islamističtí ekonomové s oblibou připomínají, že vybírání *zakátu* stimuluje investice do investičního kapitálu, protože ten není v *zakátovém* systému zdaňován. Arabští a zahraniční experti se zabývají způsoby využití *zakátového* a *waqfového* systému k mobilizaci vnitřních finančních rezerv, potřebných například k financování autonomních občanských společností. Reformy tohoto typu by odbouraly závislost na zahraniční pomoci či na financování z veřejných prostředků.

Zatímco *sadaqa* je chápána jako doporučovaná povinnost muslima, placení *zakátu* je pro muslimy závazné. Povinnost muslima platit *zakát* je zanesena do muslimského práva a je pokládána za třetí pilíř islámu. Placení *zakátu* nenahrazuje běžné placení povinných daní. Jde o povinnost nařízenou Bohem a vykonávanou muslimy v zájmu muslimské společnosti jako celku. Neplacení je v některých zemích trestáno, v jiných je ovšem nepovinné. V Jordánsku byl pod ministerstvem waqfů zřízen Fond *zakátu* (*Sundúq az-zakát*), který vybírá a přerozděluje *zakát* mezi chudé, ale častější je stěžejní kompetence udělena přímo ministerstvu waqfů. V některých dalších zemích jsou za tímto účelem zřizovány *zakátové* komise (*Clark, 2004 a, s. 153*).

Podle klasického práva se *zakát* odvádí každoročně z určeného druhu majetku (v naturálních či v penězích), pokud ten překračuje stanovenou hranici *nisáb*.¹⁷ Arabské slovo *zakát* se překládá doslovně jako čistota. *Zakát* očisťuje majetek zámožných lidí od dílů, jež mu morálně i právně nenáleží. Zbavuje rovněž jeho srdce sobectví a touhy po bohatství. Společnost se placením *zakátu* regeneruje a osvobozuje od třídního boje, podezřívá

vání, špatných pocitů, nedůvěry, korupce, rozkladu a všech podobných zel (*Hammudah, S. l., s. 93–96*).

Islamisté se často zmiňují o nejspravedlivějším Božím „řádu zakátu“ jako o opěrném bodu sociální spravedlnosti, tzv. „islámské spravedlnosti“. Islámské dobročinné nadace zdůrazňují svou povinnost zabránit ekonomickým a sociálním nespravedlnostem v rámci *ummy*. Přední islámský učenec Júsuf al-Qaradáwí řekl, že hlavním principem islámského systému není ani vybírání peněz a naplnění státní pokladny, a dokonce ani pomoc chudému-strádajícímu, ale povýšení člověka nad materiální statky, to jest aby si uvědomil, proč vlastně existuje a nestal se otrokem (*al-Qaradáwí, S. l.*). Západní, zvláště levicově orientovaní ekonomové však zakátový systém kritizují, protože neumožňuje vybrat dostatek finančních prostředků na chod moderního státu. Všeobecně uznávaná míra zdanění (2,5 % z příjmu a z kapitálového zisku či 5–10% zdanění zemědělské produkce) nepřinese dostatek prostředků do státní pokladny. Profesor Júsuf Kamál navrhuje vyšší zdanění zisků, ale daň z příjmu považuje za dostatečnou (*Kamál, 1986, s. 15*). Dalším zdrojem rozporů je staroislámský princip, známý již od 7. století, podle něhož je majetek zdanitelný, pokud je zjevný (*záhir*). Jestliže je skrytý (*bátin*), musí být osvobozen od daňového břemene. Vzhledem k pokrokům v účetnictví se zdá tento princip některým reformistům po právu zastaralý (*Kuran, 2004, s. 21*).

Korán uvádí osm základních kategorií příjemců *zakátu*: chudí muslimové, potřební muslimové, muslimští konvertité, muslimští váleční zajatci, zadlužení muslimové, výběrčí *zakátu*, muslimští učenci a šířitelé islámu a konečně muslimští poutníci (*Azzam, 2003*). Tyto kategorie však dnes ztratily svůj původní význam. Většina současných zaměstnanců muslimských dobročinných NGO je placena ze *zakátu*. Konvertité k islámu dostávají *zakát*, aby u nich byly potlačeny špatné vlastnosti a stali se z nich dobří muslimové. Islámské NGO financují *zakátem* i muslimy žijící v pohraničních oblastech nepřátelského státu, aby předešly jejich odchodu v případě útoku nepřátel. Tím je zdůvodňována pomoc například Palestincům či Hizbulláhu. Pomoc otrokům se v současnosti aplikuje na muslimské válečné zajatce, kteří jsou vystaveni podobnému ponížení jako otrok. Pomoc zadluženým se vztahuje na oběti přírodních katastrof. Pomoc poutníkům orientují NGO na uprchlíky, jež se těší zvláštní úctě, protože nejvěrnějšími stoupenci islámu byli *muhádžirové*, kteří uprchli s prorokem Muhammadem z kurajšovské Mekky (*hidžra*). Islamisté a jejich nadace pomáhali uprchlíkům z Afghánistánu, jež byl okupován ateisty z komunistického Sovětského svazu. Pomoc uprchlíkům v táborech má předejít rozbití rodinných svazků a oslabení muslimské víry v drsném prostředí.

Mimořádnou pozornost věnují islámské NGO vyplácení *zakátu* sirotčincům, což odráží kladný vztah proroka Muhammada k takto postiženým dětem, protože i on prožil dětství jako sirotek. Některé vyplácejí více než 50 % rozpočtu na tyto účely.

Největší pozornost si zaslouží ti, kteří bojují na stezce Boží – *mudžáhidové* –, a to vzhledem k dramatickým událostem 80. a 90. let (boje v Afghánistánu, v Somálsku, v Bosně, v Libanonu, v Iráku a v Palestině). Bojovníci bránící islám mají podle mnohých islámských NGO právo na část *zakátu*, aby mohli nakoupit zbraně, potraviny a oblečení.

Některé studie o činnosti islámských NGO dospěly k závěru, že tyto nevládní organizace se ve své činnosti velmi často zaměřují spíše na sociální problémy střední třídy, nikoli výhradně na nejchudší příjemce. Výjimkou je pomoc obětem různých přírodních katastrof (*Clark, 2004 a, s. 150–151*).

Dobrovolná almužna *sadaqa* je stejně jako *zakát* využívána k financování podobných dobročinných akcí (sirotčince, mešity, vzdělávací instituce, nemocnice). Je obvykle určena na dlouhodobé investice a může být použita i pro strádající nemuslimy. Pro úplnost lze ještě dodat, že existuje další charitativní nástroj, nazývaný *kaffára*, což je poplatek, symbolizující pokání dárce za spáchaný hřích či ještě přesněji za porušení přísahy.

Stojí za zmínku, že šítit platí *chums* (pětinu).¹⁸ Vzhledem k tomu, že skrytý dvanáctý imám fyzicky neexistuje,¹⁹ je vybraný *chums* převáděn jeho zástupcům z řad nejvyššího

kléru (*maržá*), aniž by se ho zmocnil přímo stát²⁰ (*Chomejní, 2004, s. 42–43*). Některé šítské NGO usilují o změnu tohoto systému, aby mohly přímo vybírat peníze od věřících. Způsob vybírání umožňuje příliv vyšších částek do centrální kasy než u decentralizovaného sunnitského systému.

Role waqfů v islámském sociálním systému a charitě

Na rozdíl od ostatních částí rozvojového světa disponuje islámský svět specifickou občanskou tradicí – waqfovým systémem, který se od 19. století začal měnit v kulturní asociace a charity (*The Arab Human Development Report 2002, s. 109*). Jejich činnost byla zaměřena na vzdělávání a na poskytování lékařské péče. Kromě toho je zajímaly různé sociální, náboženské a politické otázky. V 19. století rovněž značná část lokálních waqfů ztratila v důsledku státních centralizačních tendencí svou autonomii. Role a význam waqfů jsou geograficky různé.²¹ Waqfový systém se výrazně podílel na zrodu islámských charit, a proto bude důležité zmínit se o jeho některých rysech a významu.

V klasickém muslimském městě byla většina veřejných institucí (zdravotních, sociálních) vybudována nadacemi soustředěnými do waqfů. Tento systém byl vytvořen za účelem pohlcení sociálního napětí ve společnosti. Měl rovněž odlehčit odpovědnost vládnoucí moci za tuto citlivou sféru. Odkázaný nehmotný majetek waqfu právně patřil Bohu. Byl nezczizitelný, nesměl být předmětem prodeje, vyvlastnění ani hypotéky. Příjmy z tohoto majetku tradičně směřují na financování objektů, jež jsou příjemné Bohu: hospic, kašna, knihovna, sirotčinec, nemocnice, hřbitov či škola, ale v současnosti jsou peníze investovány i do jiných sfér (ekologie, ochrany zvířat a dalších oblastí). Existují také waqfové činná aktiva, která umožňují i zisk (farma, vinice, zahrada, ubytovna, průmyslový podnik), protože na majetky waqfů se tak důsledně neuplatňuje muslimský zákaz úroků, i když podle jednotlivých právních škol existují rozdíly (*Benthall – Bellion-Jourdan, 2003, s. 30–31*).

V současnosti většinu waqfů spravuje například prostřednictvím ministerstva waqfů (v Ománu či v Turecku) národní stát.²² V Egyptě a v Sýrii byly všechny waqfy znárodněny a fungovaly jako státní aktiva. Snaha kontrolovat a omezovat majetky waqfů je patrná téměř ve všech arabských zemích. V některých státech probíhala od šedesátých let nová renesance waqfového systému, což bylo dáno nejen celosvětovým trendem podpory dobročinnosti, ale také politickou motivací. Někdy se objevují paralely s evropskou tradicí majetku patřícímu církvi, avšak v islámském světě neexistoval ekvivalent ke křesťanskému církevnímu majetku a nebylo dovoleno pod hrozbou přísného trestu kombinovat soukromé zájmy s charitativními cíli. Waqfové majetky jsou do jisté míry překážkou centralizace a někdy i nástrojem, jehož využívají vlády, aby unikly kontrole ze strany parlamentu. Waqfy jsou zřizovány v době nestability, protože chrání majetek před konfiskací či znárodňováním, což je příznačné pro soukromé waqfy (*ahlt*).

Waqfy hrají mimořádnou roli při propagaci islámu prostřednictvím NGO, které se jich naučily využívat ve svůj prospěch i v zájmu státního, sociálního islámu. NGO podporují tento typ darů. Stal se zdrojem nevysychajících dlouhodobých zisků, což je občas symbolizováno palmou v poušti, jež stabilně a dlouhodobě přináší plody. Majetky waqfů jsou důležité i proto, že mohou vytvářet bez velkých omezení zisk, využívaný pro dobročinné účely. V Turecku byly od šedesátých let zakládány nové soukromé waqfy, které naplňovaly Atatürkův princip využití islámu k budování národního státu. V devadesátých letech zde došlo k odpoutání waqfových majetků od církevních struktur a k jejich začlenění do bankovního systému bez ohledu na islámské právo. Saúdské nadace se v arabské literatuře často označují za waqfy, ale ve skutečnosti jsou to vládou organizované „NGO“. Nedávno začaly velké saúdské nadace jako například *Haramajn* investovat do waqfových projektů.²³ Islámští politici neustále vyzývají k posílení role waqfů v zájmu sociální spravedlnosti. Jejich větší význam ve vztahu k zahraničí může do jisté míry zajistit soběstačnost muslimů (například v Africe), a tak odbourat finanční závislost NGO. Pomáhají rov-

něž udržovat soudržnost muslimů v Jeruzalémě (Al-Quds) a mívají i politický podtext. Islamisté z Hamásu tvrdí, že Jeruzalém byl ihned po dobytí začleněn do majetku *waqfu*, aby posílili věčnou islámskou identitu a nelegálnost sionistické anexe třetího nejsvatějšího místa islámu po Mekce a Medině (Bureš, 2001, s. 96–97).

Mešita a madrasa

Další významnou muslimskou institucí je mešita (*masdžid*), kam se chodí muslimové pětkrát denně modlit a kde leží i tržiče (*súq*). Toto seskupení tvoří centrální bod společenského městského života muslimů. Kolem je soustředěn klíčový komplex budov (dům soudce, nemocnice, nocehána, *madrasa*, školy náboženských autorit). Všechny instituce jsou financovány z *waqfů*.

Kazatel v mešitě během páteční modlitby tradičně vyzývá k muslimské solidaritě a k charitativním povinnostem vůči chudým. Zde je rovněž přerozdělována pomoc pro strádající muslimy. V mešitě se přátelsky řeší i spory a konflikty. V soukromých mešitách lze být občas svědkem projevů nespokojenosti ze strany imáma i věřících. Mešita symbolizuje legitimní náboženskou opozici vůči světské moci. Tradičně slouží islamistům jako přirozené centrum odporu a sociálně-náboženských aktivit.

Například v afghánsko-pákistánské oblasti tvoří síť mešit hlavní nástroj, s jehož pomocí se islamistické organizace, státní struktury, ozbrojené skupiny a jejich sponzoři vzájemně propojují a připravují společné aktivity. V některých mešitách se provádí nábor teroristů a *mudžáhidů*. Mešity zajišťují i finanční podporu pro *džihád* (Napoleoni, 2003, s. 128–135). Prostřednictvím vlastních mešit a dosazených loajálních imámů šířila Saúdská Arábie v různých zemích wahhábovskou verzi silně konzervativního islámu (Oliveti, 2001, s. 63). Mešity a madrasy jsou v místech konfliktů často spojeny s centry pomoci, kde je rovněž rozdávána islámská vzdělávací literatura (což je typické pro Bosnu).

Naopak státní mešita je využívána vládnoucí mocí jako barometr pro zjišťování nálad lidí nebo jako nástroj jejich kontroly či manipulace. Kromě toho slouží i jako instituce pro přerozdělování pomoci a využívá pro tyto účely státem kontrolované prostředky *waqfů*. Poměr mezi soukromými a státními mešitami se přitom mění podle jednotlivých zemí²⁴ (Alternan – Hunter – Phillips, 2005).

Třetí nejdůležitější institucí je *madrasa* coby centrum vědění, jež je podporováno islámem.²⁵ Je financována rovněž z prostředků *waqfu*, což symbolicky podtrhuje její věčné poslání. Role *madrasy* byla posílena v sedmdesátých letech zásluhou pomoci ze strany USA, Saúdské Arábie a dalších arabských zemí. *Madrasa* se v době studené války stala střediskem náboru *mudžáhidů* v Pákistánu pro odpor proti sovětské intervenci v Afghánistánu a nyní pro odboj v Kašmíru. V mnohých probíhala výuka v duchu konzervativního wahhábismu a mnozí absolventi hráli významnou roli v afghánském hnutí Tálibán. Některé *madrasy* udržovaly i kontakty na al-Káidu. Ve zprávě americké instituce USAID z roku 2003 byly vazby *madrasy* na extremistické islamistické organizace pokládány za vzácné, ale znepokojující (*Strengthening Education...*, 2003). Komise 11. září oznámila, že některé z 10 000 *madrasy* v Pákistánu byly využívány jako inkubátor pro extremismus.²⁶ Pákistánská vláda vyhlásila v letech 2005–2006 program na kontrolu *madrasy*, který zaznamenal pouze dílčí úspěchy. *Madrasy* mají sice povinnost registrace, ale nemusejí odhalovat původ darů. Byly přinuceny postupně propustit všechny zahraniční studenty (Blanchard, 2006). Hlavním problémem je především nedostatečně rozvinuté a nedostatečně financované pákistánské školství. *Madrasy* poskytují bezplatné vzdělání, ubytování a někdy i stravování. Rodiny studenta dokonce mnohdy obdrží i zvláštní stipendium jako kompenzaci za ztrátu dětské pracovní síly. Není proto divu, že je *madrasa* v Pákistánu tak populární. Náboženské *madrasy* jsou rozšířeny rovněž v Bangladéši a v jihovýchodní Asii.

Madrasy obecně poskytují stipendia chudým studentům, jež nejsou vysoká, ale stačí ke skromnému životu. Při některých mešitách vznikaly též náboženské univerzity, jako je slavné káhirské duchovní centrum al-Azhar, jehož někteří absolventi se řadí mezi špičko-

vé náboženské i vědecké intelektuální kapacity. Méně úspěšní absolventi se stávají umělci, obchodníky či představiteli periferních koranických škol (*kuttábů*). *Madrasy* poskytují především náboženské vzdělání a lze ji považovat za hlavní středisko boje proti muslimské negramotnosti. Její role spočívá ve schopnosti dosáhnout maximální integrace a soudržnosti muslimů. Je také centrem pro zachování tradičních hodnot a protiváhou k šířícímu se západnímu sekularizovanému školství, prosazovanému misionáři, kolonialisty a nyní i stoupcem globalizované modernizace. Stát se snaží kontrolovat, respektive ovládat vysoké náboženské školy, jako je al-Azhar a tuniská Zajtúna. Staré *madrasy* jsou v současnosti nahrazovány novými institucemi. Velká část z nich je financována islámskými NGO, které posilují proces islamizace společnosti zezdola, aby zabránily postupné ztrátě identity, jež hrozí v globalizovaném světě.

Významnými centry společenského života jsou mystické súfijské řády, jež mají hluboké tradice hlavně v severní Africe, ale i v Turecku a ve Střední Asii. Súfijské řády disponují kláštery, školami, starobinci, zájezdními hostinci (*karavanseraj*). Mají silnou politickou, ekonomickou, sociální i kulturní roli. Například v Maroku měly súfijské řády privilegium na monopolní poskytování charity již od středověku. Mnohdy tvořily účinný protipól oficiální moci, podobně jako soukromé mešity, a proto stát proti nim používá represe. Činnost súfijských řádů inspirovala současné aktivity islámských NGO. Podpora činnosti mystických súfijských řádů jako otevřené formy intelektuálního výkladu islámu je v současnosti doporučována mnohými americkými experty. Ch. Benard z amerického institutu RAND zase prosazuje umírněnou hanafijskou právní islámskou školu (*madhab*)²⁷ před konzervativní hanbalovskou právní školou, jež dominuje v Saúdské Arábii (*Benard, 2004, s. 13*). Ismá'ílští muslimové, které od roku 1967 reprezentuje nadace *Aga Chan Foundation*, zaměřená na asijské země a na východní Afriku, se rovněž věnují filantropii.

Závěrem lze konstatovat, že Korán a *hadíthy* obsahují návod na strukturovaný sociální systém, o jehož doplnění či vylepšení se úspěšně i neúspěšně snaží též některé současné islámské instituce. Lze očekávat, že hlavní principy, poslání a činnost těchto institucí se budou přizpůsobovat vnějším i vnitřním podmínkám, což se v současnosti již děje.

SOUZNĚNÍ STOUPENCŮ SILOVÉHO I SOCIÁLNÍHO DŽIHÁDU V SOUČASNOSTI

Od dob íránské islámské revoluce usilují různé islamistické, džihádistické skupiny o zdůvodnění používání násilí ve snaze prokázat, že se islámský svět stal obětí spiknutí Západu a jeho regionálních pomahačů. Militantní islamisté se snaží v globálním měřítku násilím zastrašit potenciální nepřátele islámu. Některé islámské humanitární NGO používají k dosažení stejného cíle jinou taktiku. V jejich politickém slovníku lze nalézt výzvy k urychlené záchraně. V národním měřítku zdůrazňují neschopnost státu resocializovat a reislamizovat všechny souvěrce, kteří stojí na periférii procesu západní modernizace. Z globálního hlediska je pak zajímavá, jakým způsobem by bylo možné ozdravit *ummu*, ježímž členům hrozí „deislamizace ze strany západních nevládních organizací“.

Analytické práce zdůrazňují, že teroristické akce islamistů byly často prováděny pod hlavičkou islámských nevládních organizací, jako byla saúdskoarabská *Mezinárodní islámská dobročinná organizace* (IIRO) či *Islámská nadace al-Haramajn* (HIF), (*Handl, 2006, s. 11*). Tři teroristé, kteří spáchali atentát proti americkým velvyslanectvím v Keni a v Tanzanii, pronikli na místo činu s podporou britsko-kanadsko-alžírské islámské charitativní nevládní organizace *Human Concern International*. Avšak obavy z utrpení muslimů a z ohrožení islámu jednoznačně nevysvětlují pohnutky džihádistických i humanitárních organizací v takovém případě. Téměř osmdesátiletá popularita těchto hnutí byla způsobena četnými politickými, ekonomickými i sociálními faktory: neúspěchem nacionalismu a panarabismu; pauperizací obyvatelstva; nedostatkem demokracie a korupcí elit; nezdařenou modernizací.

První islámské NGO byly zakládány od 30. let 20. století islamistickým hnutím *Muslimské bratrstvo* v Egyptě, jež vytvářelo své odbočky i v dalších arabských zemích. Ob-

rovskou líhni radikálního islámu byl v 80. letech 20. století Afghánistán, kde tisíce *mu-džáhidů*, podporovaných USA, Spojeným královstvím, Saúdskou Arábií, Egyptem a Pákistánem, bojovaly v letech 1979–1989 proti „ateistické komunistické expanzi“. Zde se zrodila nová skupina silně indoktrinovaných tzv. „afghánců“ se značně manicheistickým způsobem myšlení. Afghánistán se poprvé stal i operačním terénem pro nadnárodní islámské NGO, jako byly saúdskoarabské organizace *Islámská dobročinná organizace* (IIRO), *Al-Madina al-Munawara Charity Trust* či kuvajtská *Islamic Heritage Society*. Pro islamisty znamenal ozbrojený boj i ošetřování zraněných stejný cíl – vést *džihád*. Mnoho „Arabů-afghánců“ se řadilo mezi humanitární pracovníky a vedlo *džihád* jiným způsobem. Po skončení bojů odešli do různých islámských charitativních nevládních organizací.

Rovněž islámská revoluce v Íránu mobilizovala mnoho chudých šíitů i sunnitů v regionu, protože potvrdila možnost vítězství islamistů. Nový šíitský stát začal financovat politické i sociální aktivity (islámské charity) například v Libanonu a stal se vážným konkurentem wahhábovské Saúdské Arábie. Po izraelské invazi v Libanonu v roce 1982 Hizbullah vytvořil vlastní sociální, charitativní systém, opírající se o dvě významné instituce: *Džihád al-biná'* a *Islamic Health Society*, jež spravovala libanonské kliniky. Jejich vznik byl odůvodněn mezinárodním a arabským nezájmem, který posílil vědomí potřeby soběstačnosti, opírající se o principy islámské solidarity. V pozadí byla rovněž neschopnost libanonského státu poskytovat sociální služby potřebným. Centry mobilizace byly mešity a kulturní šíitská místa (*husajnija*), hlavními zdroji financování pak byly Írán, vybírání *chumsu* a *zakátu*, dary od libanonských šíitských emigrantů především ze západní Afriky, ale dlouhou dobu i zisky z pěstování máku v údolí Bikáa. Přitom rozhodující byla schopnost šíitského kléru mobilizovat nejchudší vrstvu libanonské společnosti – šíity. Dostatek finančních prostředků umožnil založení sítě šíitských NGO (*mubarrát*). Ájatolláh Fadlalláh založil *mubarra Welfare organization*, jež zahrnuje mateřské, základní a střední školy pro handicapované, profesionální výcviková centra a knihovny. Část *chumsu* (*sahm al-imám*) je vynakládána i na financování znalců islámského práva (*ulamá'*) jako náměstků imáma a studentů pro semináře šíitského práva (*hawzát*) pocházejících z chudých rodin či sirotků z ájatolláhova sirotčince (*Böttcher, 2002, s. 54*).

Dalším faktorem byl nepřetržitý růst cen ropy, jež přerostl ve dva ropné šoky, během nichž byla použita ropná zbraň proti zemím podporujícím Izrael. Obrovský příliv petrodolarů umožnil velkorysé financování nevládních subjektů islámské solidarity a posílil vliv ropných států Perského zálivu v čele s wahhábovskou Saúdskou Arábií. Vliv nositelů radikálního sekularizovaného nacionalismu začal proto postupně slábnout.

Liberální reformy spotřebního *infítáhu* v Egyptě a v Alžírsku přispěly v obou zemích k rozvratu státní sociální sítě, což pomohlo islamistům vybudovat vlastní paralelní sociální síť, jež umožnila zvýšit jejich politický vliv. Charitativní činnost islamistů v obou státech byla doprovázena ozbrojeným odbojem proti politickému režimu, sekularismu a západní modernizaci. V Egyptě islamisté především z řad Muslimského bratrstva ovládli profesní odborové svazy. V roce 1997 bylo islámskými NGO kontrolováno 14 % zařízení lékařské péče, jakými jsou například islámské kliniky (*Clark, 2004 a, s. 49–81*). Islámské sociální instituce (ISI) tradičně zaměstnávají vzdělanou, ale neprivilegovanou střední třídu, které stát nezajistil adekvátní uplatnění. Významná část střední třídy (například lékaři na islámských klinikách) zaměstnaná v ISI je apolitická a nesympatizuje s islamistickým hnutím (*Clark, 2004 b, s. 965–966*). Stát se tradičně snaží o kontrolu ISI, které jsou nepřímou součástí sociálního systému státu a pomáhají udržovat jeho politickou stabilitu. Vertikální struktura ISI není příliš rozvinutá a snaha o mobilizaci a kontrolu chudých vrstev společnosti je malá. Specifikou Muslimského bratrstva bylo zakládání finančních společností s podporou Saúdské Arábie, které bezúročně půjčovaly peníze muslimům²⁸ (*Wilson, 1995*). Rovněž alžírská Fronta islámské spásy (FIS) měla svou přidruženou charitativní organizaci – *Organizaci islámské péče* (IWO). Hlavními centry redistribuce pomoci byly soukromé mešity, jejichž sociální pracovníci úspěšně suplovali činnost zbyro-

kratizovaných státních institucí sociální pomoci. Mešity prováděly úklid odpadků, pomáhaly nemajetným studentům, poskytovaly základní zdravotní péči a zabezpečovaly činnost transfuzních stanicí. V Alžírsku existovala i charitativní síť *Isláh wa iršád* umírněných prostátních islamistů z *Mouvement de la société de la paix*, jež byla napojena na Muslimské bratrstvo.

Rovněž palestinský Hamás přebíral z mateřské organizace palestinského Muslimského bratrstva taktiku budování rozsáhlé sociální sítě a stal se konkurentem palestinského Červeného půlměsíce, jež byl pod vlivem palestinské samosprávy. Jeho pomoc byla zaměřena na palestinské uprchlické tábory, na rodiny zabitých v odboji. Zdrojem financování bylo vybírání *zakátu*, pomoc Saúdské Arábie a některých dalších islámských zemí. Pozornost byla zaměřena především na děti a mládež: zřizování domů Koránu a *hadíthů* k výuce islámu, vytvoření Síť islámské mládeže pro organizování volného času, výstavba Domů milosrdenství pro děti padlých (*šahídů*) a několika mateřských školek (*Jensen*, 1998, s. 200–205; *Hroub*, 1999, s. 240–241). Propracována byla síť různých charít, které existují téměř v každém palestinském městě. Role a vliv islamistů prudce rostly v období, kdy byly orgány palestinské samosprávy oslabeny, izolovány od zahraniční pomoci a začala se rozpadat oficiální sociální síť. Stalo se tak po válce v Perském zálivu, kdy členské státy Rady pro spolupráci zemí Zálivu (*Gulf Cooperation Council – GCC*) odmítly financovat Organizaci pro osvobození Palestiny, jež podpořila Saddáma Husajna. Nová konjunktura islamistů začala i po nástupu vlády Ariela Šarona, kdy izraelská armáda rozbila infrastrukturu samosprávy, jež nebyla schopna poskytovat služby v plném rozsahu.

Podpora islamistických NGO a islamistů závisela na schopnosti státu dostatečně zajistit sociální služby. Všude tam, kde se islamisté soustřeďovali pouze na ozbrojený boj a ignorovali sociální potřeby muslimského obyvatelstva, byla podpora islamistického hnutí malá. Důkazem je například omezená podpora *Palestinského islámského džihádu*, egyptské skupiny *Gamác at al-islámíja* či alžírské *Ozbrojené islámské skupiny* (GIA), jež opomíjely sociální problematiku a soustředily se pouze na demonstrační násilné akce.

Rozhodující roli hrají panislámské organizace, u jejichž zrodu stála Saúdská Arábie, především *Organizace islámské konference* (OIK) a *Světová muslimská liga* (MWL), jež financuje islamistické wahhábovské hnutí a jež předložila i svou vlastní verzi islámských lidských práv, odmítající individuální přístupy k tomuto fenoménu. Největší nadnárodní islámskou NGO je již zmíněná organizace IIRO, založená Saúdy v roce 1978. Cílem vytvoření OIK byla izolace radikálních nacionalistů-násiristů a nevládních islamistů. Její členské státy pomáhají muslimům v různých zemích překonat ekonomické i sociální problémy. Mají k tomu patřičné nástroje: Islámský měnový fond, Islámskou rozvojovou banku, Saúdský fond rozvoje, Mezinárodní islámský soudní dvůr. Pomoc je zaměřena pouze na některé projekty, k nimž patří výstavba mešit a hanbalovských koranických školek. Mnohdy je podmínována striktním dodržováním islámských tradic, příkazů a doporučení. Pouze ve vztahu k izraelské okupaci palestinských území a vůči Bosně zachovala OIK zdání fiktivní jednoty postojů a přístupů. Část velkých nadací afghánsko-pákistánského, kuvajtského a saúdskoarabského původu, které v minulosti financovaly boj *mudžáhidů* v Afghánistánu proti sovětské ateistické moci, vědomě i nevědomě podporovala teroristickou síť al-Káida²⁹ (*Greenberg – Wechsler – Wolosky*, 2002, s. 7–8).

V roce 1991 súdánská *Islámská národní fronta* v čele s H. Turábím vytvořila tzv. panislámskou organizaci *Arabskou a islámskou lidovou konferenci*, jež se deklarovala jako střechová organizace pro nemajetné a neprivilegované muslimy, která bude podporovat všechny bojující islámské organizace, často přehlížené OIK. V devadesátých letech proběhl téměř ve všech islámských zemích boj mezi státním islámem a islámskými NGO. Stát se v zájmu uchování moci snažil upevnit kontrolu náboženských institucí. Přitom se opíral o veřejné mešity, o ministerstvo waqfů i o autenticitu své vládnoucí ideologie, využívané proti opozičním hnutím. Zaštiťoval se Bohem i znalci islámského práva (*ulamá'*),

jež ve většině případů odmítají spolupráci s islámskými NGO (*Zeghal, 1996*). Autoritativní stát využíval islámský tradicionalismus proti levicově-nacionalistické opozici po dvě desetiletí od dosažení nezávislosti, ale po nástupu radikálních islamistických hnutí od 70. let 20. století začal sám dobrovolně islamizovat společnost seshora, aby tak předešel útokům islamistů.

V arabských zemích Perského zálivu jsou zakázány politické strany, a proto humanitární asociace často představují jediné fórum pro diskuzi o sociální a méně otevřeně i o politické problematice. Mnohdy se subjekt NGO sám tajně změnil v politickou stranu. Státu činilo potíže uzavřít či zakázat příslušnou náboženskou asociaci, protože se takové opatření zpravidla setkalo s odporem obyvatelstva. Islamistické strany využívají proto NGO, aby v jejím rámci kamuflovaly politickou činnost. Například v Egyptě má charitativní organizace mnohem menší problémy s registrací. Existují i pokusy státu využívat či – lépe řečeno – zneužívat islámské NGO a někdy přicházejí i tvrdé cílené repreze ze strany státu. Egyptská vláda po útoku proti egyptské ambasádě v Islámábádu v letech 1992–1993 rozhodla o vyhoštění velkého množství egyptských zástupců nadnárodních islamistických NGO.³⁰ Sekulární baasistický režim v Sýrii z mocenských důvodů začal podporovat neohanbalitské a súfijské NGO *Ahbaš*, s jejichž pomocí postupně ovládl a kontroloval sunnitské mešity i utečenecké tábory v Libanonu.

V některých islámských zemích (v Súdánu, v Egyptě, v maghribských zemích), stejně jako v západní Africe došlo v posledních dvaceti letech ke střetu mezi súfijskými řádami a islamisty (a jejich NGO) o ovládnutí sociálněpolitické a ekonomické sféry. Muslimské státy většinou pocítují větší nebezpečí ze strany islamistů a jim podřízených NGO než z mystických súfijských řádů. Alžírská levicová vláda FLN v prvních letech po dosažení nezávislosti zlikvidovala „reakční súfijské řády“, ale v současnosti si alžírský prezident Bouteflika uvědomil neškodnost mystického vesnického islámu v porovnání s islamisty z FIS – GIA, a proto nedávno vyzval k opětovnému posílení vlivu těchto řádů. Súfijské *záwije* (severoafriický název pro domy řádu) se měly stát hradbou proti šíření radikálního salafíjského islámu. Představitelé šíitského islámu zpravidla nahlíží na súfijské řády s velkou nedůvěrou. Přesto šíitský Hizballáh dlouhou dobu financoval charitativní činnost palestinské súfijské organizace *Šajch Ibrahím Ghunajm* v Libanonu, jež založila charitativní organizaci *al-Muršid*³¹ (*Bötcher, 2002, s. 55*). Financování charitativních aktivit v islámu je ostatně zajímavým a komplexním tématem, jemuž se bude věnovat i následující kapitola této konzultace.

FINANCOVÁNÍ AKTIVIT

„Nová ekonomika teroru“, ročně financovaná 1,5 bilionem amerických dolarů, tvoří podle odhadů 5 % světové ekonomiky (*Napoleoni, 2003, s. 200*). Jde o čisté i špinavé peníze. Například teroristický útok z 11. září byl financován legálními finančními prostředky. Příjmy z obchodu, výběr peněz finančními charitami, individuální dary muslimů, jimiž jsou financováni teroristé, nelze považovat za špinavé peníze. Al-Káida využívala ke svému financování nejvíce *zakátu*, protože jeho výběr a transfer v Saúdské Arábii nepodléhal přísným restrikcím.

Běžným prostředkem, jak oklamat místní úřady, bylo maximální zastírání převodu financí z renomované dárcovské banky do cílové země. Dělo se tak pomocí vytváření flexibilních směnár a žirových centrál, specializovaných na příjem a převod finančních prostředků. Vytvořila se těžko sledovatelná struktura finančních institucí, které střídavě vznikají, přerušují svou činnost či v případě nebezpečí jsou rozpuštěny (*Broyer, 2004, s. 55*).

Lze rozlišit čtyři druhy islámského financování:

- financování institucemi, jejichž zřizovatelem je stát či panislámské instituce (OIK či Světová islámská liga);
- tajné financování prostřednictvím globální „islamistické internacionály“, jež nelze dost dobře odhalit;

- financování charitativního marketingu islámských NGO prostřednictvím muslimské veřejnosti;
- financování islámskými bankami.

Stát, který aktivně podporuje islám, se obvykle stává tichým společníkem nadnárodních NGO. Země Perského zálivu, hlavně Saúdská Arábie, Írán či Súdán, byly zvláště štědré vůči charitativním organizacím, které byly pod jejich vlivem.

Organizace islámské konference financovala především státní projekty, zatímco *Muslim World League* (MWL) poskytovala ze svých fondů podporu zahraničním i domácím NGO. Obě organizace měly úzké vazby na Saúdskou Arábii a byly značně závislé na toku petrodolarů. MWL rovněž financovala prostřednictvím další instituce *Haját al-igháta al-islámíja al-‘álamíja* rozsáhlou síť sirotčinců v 55 zemích (*Oliveti, 2001, s. 63–64*). Sociálně orientovaná dobročinnost má i vedlejší dopady, k nimž patří vytvoření silně indoktrinované skupiny salafijských, wahhábistických radikálů. Zároveň však Saúdská Arábie na rozdíl od Muslimského bratrstva nefinancuje islámské kliniky, islámské banky a nepodporuje fondy islámské agentury pro pomoc v nouzi. V této souvislosti je nutné uvést, že mezi Muslimským bratrstvem a Saúdskou Arábií nejsou v současnosti dobré vztahy, což se negativně projevuje rovněž v charitativní činnosti.³²

Existují i další islámské organizace, které ze svých fondů financují humanitární akce: *Islámská rada Severní Ameriky* (*Islamic Council of North America*), *Světové shromáždění muslimské mládeže* (*World Assembly of Muslim Youth – WAMY*), *Islámská vzdělávací, kulturní a vědecká organizace* (*Islamic Education, Science and Cultural Organisation – ISESCO*), často nazývaná jako islámské UNESCO, nebo saúdkoarabská *Světová islámská banka* (*World Islamic Bank*), pokládaná za největší islámskou banku na světě (významně podporuje Palestinskou samosprávu).

Zajímavý byl způsob pronikání Íránu do Albánie prostřednictvím islámských bank, jimž bylo doporučeno guvernérem Íránské centrální banky investovat do chudé země, jejíž obyvatelé byli ožebračeni pyramidovými obchody. Banky měly svými investicemi vybudovat podpůrný systém (banky, finanční instituce, charity, humanitární organizace a základní ekonomickou infrastrukturu). Strategickým cílem prý bylo vytvořit militantní islámskou síť, jakousi kosovsko-makedonskou muslimskou osu na prahu Evropy (*Petkovic, 1998*). Íránské bankovní instituce se brzy staly hlavním zdrojem tvrdé měny v zemi a usnadňovaly obchod s íránskými firmami. Lokální bankovní systém byl restrukturalizován, aby byl schopen propojení s islámskými bankami. Íránská přítomnost v albánském finančním systému se stala realitou (*Hope and Danger for Ethnic Albanians, 1997*).

Kulturní islámské instituce, asociace muslimských studentů či náboženské školy vybírají peníze do zvláštních fondů. Tyto prostředky jsou užity k financování politických hnutí a zčásti jsou převáděny i jim blízkým NGO. Jednou významnou nevládní organizací je například *al-Aqsá a al-Quds*, jež slouží jako pokladna pro výdaje na sociální účely. Byla zřízena v Ammánu (2000) u příležitosti vypuknutí druhé *intifády*. Je financována muslimskými zeměmi za účelem zachování arabsko-islámské identity Jeruzaléma a jako pomoc pro rodiny zabíjených v boji proti sionistům (*Amani /ed./, 2000*). Velká část prostředků se ocitla na účtech radikální islamistické organizace Hamás.

Podíl institucionalizovaného financování v rozpočtech NGO se liší. *International Islamic Relief Organisation* (IIRO) je saúdkoarabskou NGO, jež má blízko ke Světové muslimské lize. Institucionalizovanými fondy jsou financovány i *Qatar Charitable Society*, *Zayed Charitable Society* (Abú Dhabí), *Imam Khomejni Relief Committee a ad-Da‘awa al-islámíja* (Súdán). Z jiných zdrojů jsou financovány *Islamic Welfare Organisation* (Egypt), *Irshad wa Islah Charitable Organisation* (Libanon), *Chotam al-anbiya* (Afghánistán). Některé NGO se sídlem na Západě byly v roce 2002 zrušeny, protože byly podezřívány ze zločinného spolčení s al-Káidou: *Islamic Relief a Muslim Aid* (Spojené království), *Benevolence International Foundation* (USA) a další.

Policejní složky, výzvědné agentury a diplomatické kruhy odhalily, že se podstatná část financí těchto NGO přelévala do některých fiktivních společností, propojených v rámci řetězce *offshore* finančních institucí, panamských bank a anonymních kont, jejichž číslo bylo vytvořeno pouze na několik hodin. Řetěz některých nadnárodních NGO byl ve skutečnosti napojen na některé islamistické a teroristické skupiny (al-Káida, Hamás, al-Gamá'a al-islámíja). „Islamistická internacionála“ dlouhodobě využívala takové neprůhledné formy financování, aby zabránila rozkrytí nadnárodních struktur a eventuální intervenci. Mezinárodní islamistický finanční systém se plně přizpůsobil ultraliberálním směrům ve prospěch vytváření akčních nadnárodních politických i sociálních struktur. NGO obvykle nejsou konečným příjemcem finančních prostředků, ale pouze zprostředkovávají či kryjí kontakty mezi islámskými finančníky a islámskými aktivisty v terénu. Západním výzvědným službám činilo potíže identifikovat, lokalizovat a zablokovat finanční konta pro teroristické skupiny, protože přítomnost NGO v řetězci mátlá stopy. Navíc většinou neexistovaly prakticky žádné vazby mezi teroristy a štedrým mecenášem, jenž je financoval. Tento systém je odborníky nazýván „praním špinavých peněz naruby“. Čisté peníze islámských finančníků byly obvykle rozděleny na dvě části; jedna z nich byla převedena na konto humanitárních NGO a druhá přímo islamistickým aktivistům. Centrální arabské banky nebyly schopny zabránit, aby některý klient arabské či islámské banky nepřevodil část financí na konta té či oné charitativní organizace, respektive toho či onoho rozvojového programu, jenž může skončit v rukou islamistických radikálů (*Money Laundering and Financial Crimes...*, 2003).

Celkem 350 milionů amerických dolarů bylo nasměrováno do Bosny prostřednictvím nadnárodní súdánské NGO, nazvané *Third World Relief Agency* (z toho jen 231 milionů připadlo na rok 1993). Zeměmi původu byly Írán, Súdán, Pákistán, Brunej a Malajsie (*Bougharet – Clayer, 2001, s. 429–472*). Část peněz nebyla určena na projekty humanitárního zaměření. Americko-saúdská NGO *Benevolence International Foundation* darovala téměř 700 000 amerických dolarů čečenským teroristům, kteří byli cvičeni bin Ládinem. Několik dalších amerických a saúdských NGO podporovalo kašmírské a čečenské separatisty i radikály z Hamásu. Během šesti měsíců po atentátech z 11. 9. 2001 byly zablokovány účty těchto i dalších podezřelých NGO, z nichž nikoli zanedbatelná částka připadla na islámské nevládní organizace.

Cesty, jimiž se dostávaly peníze na účty NGO, nebyly vždy tak křivolaké, jak se soudí. Některé NGO měly na tyto zdroje přímé a pravidelné napojení, protože byly nedílnou částí těchto hnutí. Fungovaly jako spojovací články, byť v některých případech neznaly způsoby financování. Značně rozvětvená súdánská NGO *ad-Da'wa al-islámíja*, jež je součástí súdánského islamistického hnutí stejného jména blízkého Muslimskému bratrstvu, i *Islámská asociace pro Palestinu* (napojená na Hamás) jsou z velké části financovány ekonomickou a průmyslovou sítí podniků, kterou vlastní stejná hnutí. Trojlístek institucí a podniků pomáhal investovat a realizovat charitativní činnost palestinského Hamásu. K nim patřila palestinská nadace *The Holy Land Foundation for Relief and Development* (HLF), která vybrala v Palestině a v zahraničí v letech 1994–2000 přibližně 42 milionů amerických dolarů přiznaných finančních prostředků (*Napoleoni, 2003, s. 72*). Druhou institucí byla veřejná investiční společnost *Bajt al-mál* se sídlem ve Východním Jeruzalémě, jež se zaměřovala na výstavbu a vlastnila podíly ve třetí významné instituci – *Al-Aqsa International Bank*, kontrolované Hamásem. Některé egyptské NGO (*Společnost šar'ý, Islamic Medical Society*) náleží Muslimskému bratrstvu, které ovládlo některá průmyslová odvětví či činnosti (obuvnictví, barvírny) a dominuje ve sféře maloobchodu. Muslimští bratři kontrolují správní rady institucí, založených západními zeměmi (například nemocnice). Islámské nevládní organizace kontrolované bratry jsou často vystaveny represím ze strany státu (*Nesira, 2003, s. 19–22*). Slušnou síť NGO vybudoval také libanonský Hizbuláh, jehož hlavním donorem byl Írán, přesněji řečeno, malí obchodníci a bazar, o něž se šířský islámský systém opírá. Zvláštností v Libanonu je síť zhruba dvaceti zdravotnic-

kých agentur, jež vedle zdravotní péče prováděly i politicko-ideologickou výchovu a nábor dobrovolníků. Tyto agentury zajišťovaly také následný transport dobrovolníků do výcvikových táborů (*Rabasa et al., 2004*).

Většina islámských NGO nemůže při financování svých projektů spoléhat na vlastní zdroje. Navíc byla nucena bleskově reagovat na hrozbu možné humanitární katastrofy. Institucionální fondy se obvykle dají uvolnit jen velmi složitě, což je pro islamistická hnutí samozřejmě překážkou. Ani sympatizanti z řad obchodníků a průmyslníků nereagují na nenadále specifické požadavky (epidemie cholery, oběti zemětřesení a podobně) promptně. NGO hledají proto východisko v soběstačnosti. Některé z nich vyvíjejí činnost v medicínské a pedagogické oblasti (Egypt, Súdán a Libanon). Provozují soukromé kliniky, v nichž zámožní občané financují vyššími poplatky bezplatnou léčbu pro chudé. Některé využívají humanitární marketing (*sadaqa, waqf, zakát*), aby naplnily pokladnu pro nenadále situace. Islámské NGO nejvíce využívají přímé schůzky s potenciálními bohatými dárci, kteří často financují celý projekt. Využívání tradičních kasiček umístěných v mešitách před páteční modlitbou se ukazuje jako málo spolehlivé, protože záleží na tom, kdo bude řídit páteční modlitbu, to jest zda dotyčný sympatizuje s příslušným islamistickým hnutím. V mnoha zemích byl tento způsob po 11. září ze strany státu omezen. Někdy se NGO uchylují k moderním metodám, jako je nákup podílů z *waqfu*.

Existují však i zločinecké praktiky, využívané radikálními islamistickými strukturami k získání peněz na nákup zbraní a na vedení odboje proti nepřátelům islámu. Čečenští *mudžáhidové*, podporováni pákistánskými lídry, se například zaměřili na navázání úzkých vztahů s Kosovskou osvobozenou armádou, jež jim umožnila přímé napojení na obchod s převážně afghánským heroinem při ústí balkánské drogové cesty v Evropě. Albánská mafie pomáhala zajistit tranzit drog do Evropy. Embargo proti Srbsku pouze zvýšilo její zisky. Západ zpočátku obchod s drogami toleroval, protože zisky byly investovány do nákupu zbraní a do vedení protisrbského hnutí odporu (*Rabasa et al., 2004, s. 94–95*).

V tomto bodě je třeba uvést jisté přednosti islámských NGO, poskytujících humanitární služby:

- systemizace, zvyšování a zajištění stabilního přílivu islámských darů;
- schopnost prosadit se v konkurenci tradičních islámských asociací, které spoléhají pouze na náhodnou štědrost dárců;
- využívání a dosažitelnost nezbytných nástrojů pro rozvoj islámské solidarity, rozšířené za hranice národních států, a důsledné prosazování vlastní účinné filozofie;
- omezení přímého vztahu mezi dárcem a příjemcem, neboť je využíváno prostředníků, což jakoby postavilo NGO mimo hru.

Marketingové techniky islámských NGO se liší případ od případu. Některé země mají zkušenosti s pořádáním tradičních trhů, přičemž darovací boxy jsou dostupné v jednotlivých stáncích (například v SAE). Časté jsou televizní telephony, které jsou prostřednictvím satelitní televize nabízeny v různých islámských zemích. Muslimové v USA, v Kanadě a ve Spojeném království využívají pro výběr peněz internet, přičemž otevření stránky znamená potvrzení platby. V arabských zemích je velmi časté rozmísťování kasiček na strategických místech (v obchodních domech, ve veřejných službách, na poštách, na klinikách, v hotelech, v letadlech, na letištích). Dalším trikem je vkládání příloh s humanitární tematikou do odebíraných časopisů. Běžné je rozesílat u příležitosti muslimských svátků v různých jazycích dárcovské obálky, k nimž jsou přiloženy drastické fotografie, které mají dárci „zlomit“. Islámští ideologové mají podrobně sociologicky rozpracovány potenciální příjemce podle věku, pohlaví, profese a vzdělání. Obvyklými dárci jsou ženatí čtyřicátníci, mající rodinu a silně věřící. Nejvíce rezistentní vůči charitě jsou naopak mladí svobodní muži, jež vlně dodržují muslimské rituály (*Ghandour, 2002, s. 158–159*). V západních zemích bývají muslimští dárci *zakátu* daňově zvýhodňováni, což někteří islámští puristé striktně odmítají jako nepřijatelné.

Většina NGO má velmi limitované finanční prostředky. Mezi finančně silné je možné zahrnout saúdskoarabskou IIRO; súdánskou organizaci *ad-Da'wa al-islámíja, Islamic Relief* (Spojené království), isma'ílitskou NGO *Agha Khan Foundation* (Spojené království a Švýcarsko) a *Social Welfare Institutions* (Libanon). Existuje však zhruba stovka NGO, disponujících rozpočtem menším než tři miliony eur ročně. Vlastní ekonomickou síť mají *ad-Da'wa al-islámíja* a íránské NGO. Ostatní získávají prostředky víceméně náhodně. Velké humanitární krize, jako byla kosovská, bosenská, Afghánistán či Palestina, znamenají značné navýšení finančních prostředků. Přesto se většina NGO soustřeďuje na stejný region a na stejné obyvatelstvo. Motivace pro rozšíření působnosti islámských NGO mimo vlastní region je silná v důsledku dvou faktorů. Za prvé je to obranná válka muslimů proti cizí agresi či útlaku a za druhé v tom případě, pokud je chudá část muslimského obyvatelstva potlačována nemuslimskou vládou. Většina NGO se soustředila v Bosně, v Palestině, v Kosovu, v Mali, méně pak už v Iráku (do pádu Saddáma Husajna), což bylo dáno malým zájmem států GCC po iráckém vpádu do Kuvajtu³³ (*Lewitt, 2004*). Velká koncentrace islámských NGO v podobně vymezených oblastech působení přispěla ve zvýšené míře k větší konkurenci a k odmítavému postoji vůči západním NGO v daných oblastech. Stát často velmi podporuje jejich působení v některých oblastech, což pomáhá dočasně naplnit jejich pokladnu. Rozpočty NGO jsou v návaznosti na měnící se zájem státu velmi proměnlivé. Například po masakru ve Srebrenici se dvojnásobně zvýšil rozpočet Červeného pŕlměsíce v zemích GCC a podobně dramatická situace nastala v případě rozpočtu IIRO a *Qatar Charitable Society*.

SPOLEČNÉ RYSY MYŠLENÍ ISLÁMSKÝCH NGO

Jak mimo jiné plyne z výše uvedeného, je nepochybné, že řada islámských NGO byla na národní i nadnárodní úrovni v té či oné míře ovlivněna různými islamistickými proudy. Mnohé z nich navenek rozhodně popírají jakoukoli spojitost s islamistickými hnutími, ale značná část jich neochotně a dvojznačně přiznává nějaké vazby³⁴ (*Harmsen, 2003, s. 30–32*). Nedá se říci, že si každá NGO zachovala specifické nezaměnitelné rysy. Například ve vedení nadace *Zayed Charitable and Humanitarian Foundation* z Abú Dhabí lze nalézt celou řadu islamistických proudů (patří k nim muslimští bratři, stoupenci *Džama'at at-tablígħ* či salafijští konzervativní wahhábovci). Přítomni jsou rovněž představitelé NGO, které se hlásí ke stoupencům nového proudu *Ahlu al-chajr* (Lidé dobra). Všechny NGO spojují jisté rysy myšlení, u nichž je vhodné se na chvíli zastavit.

Prvním společným rysem je značné náboženské zanícení. Islám je jediným zdrojem identity. Je pilířem pro politické organizování a pro sociální systém společnosti. V souladu s principy islámu je možné posuzovat charakter vlády i způsob moci. Typické jsou totalitní a dogmatické způsoby myšlení a absence smyslu pro kritiku či jiné pohledy, protože zákon Boha nepřipouští zpochybňování daného.

Dalším výrazným rysem je silné solidární cítění. Islámská hnutí a NGO se vyznačují zjednodušujícími holistickými pohledy na islámský svět, jež popírají rozpory mezi doktrínami i mezi muslimy. Přehlížejí nacionalistickou, kmenovou, klanovou či etnickou nejednotu muslimů a odmítají i existenci odlišných solidárních struktur, které by odrážely tuto skutečnost. Tímto způsobem myšlení lze vysvětlit preference nadnárodních aktivit, ať již mají ráz politický (*Lidová demokratická a islámská konference* v Súdánu), vojensko-humanitární (Afghánistán), či ryze humanitární. Každý islámský humanitární pracovník musí pociťovat silnou solidaritu a starostlivost o trpící muslimské bratry kdekoli na světě (tzv. *princip takáful*). Tento pocit solidarity a společné identity zvyšuje současná informační revoluce. Vůbec nevádí, že je vyjadřována na webových stránkách společným jazykem muslimů, jímž není paradoxně arabština, nýbrž velmi často angličtina. Díky internetu se mohou muslimové kdekoli na světě dovědět o utrpení muslimů například v Bosně. Černí muslimové v USA pomáhali čečenskému protiruskému odboji, ačkoli je dělilo od místa konfliktu několik tisíc kilometrů. Islamisté a část NGO ignorují hranice mezi mus-

limskými státy, jež byly načrtnuty koloniálními velmocemi ve 20. století. Mapy používající islámskými charitami často vyznačují velmi slabě politické hranice, ale výrazně zelenou barvou je zakreslováno muslimské osídlení v rámci celosvětové *ummy* se šipkami směru možného proselytismu. Princip solidarity je zakotven i v myšlenkách, obhajujících kontinuitu historického a geografického vývoje muslimského společenství. Ostrůvky muslimské populace v kulturně cizím prostředí, jemuž permanentně hrozí ztráta identity, jsou v centru pozornosti politiky stavění mostů. Vměšování je ospravedlňováno potřebou pomoci strádajícímu muslimskému obyvatelstvu. Stoupenci jednotné *ummy* byli posíleni například americkým odvettým zásahem proti Súdánu a Afghánistánu (1998), tedy proti dvěma muslimským zemím, které dělí rovněž vzdálenost několika tisíc kilometrů. Mocným stimulem byla americko-britská intervence v Iráku (2003) a v Afghánistánu (*Nesira*, 2003).

Třetím významným znakem je to, že islamisté velebí potřebu zavedení puritanismu v zájmu integrace rodinné buňky islámské společnosti. Pravicový i levicový západní extrémní laicismus je podle nich odpovědný za rozbití rodinných pout a za narušení soudržnosti komunity. Výnikem je egoismus a individualismus západní společnosti, jež oslabily hodnoty islámské komunity – soucitu a solidarity. Proto islámské NGO preferují pomoc rodinám, které mají přednost před svobodnými muslimy. V centru pozornosti jsou pak obzvláště vdovy, a to za účelem posílení rodinné soudržnosti. Islámské NGO často mají na způsob sdružení Muslimských sester, jež zřídila islamistická organizace Muslimské bratrstvo, odděleny mužské a ženské sekce. V praxi je nicméně pomoc rozdělována již bez diskriminace a segregace, to jest ženám i mužům souběžně.

Čtvrtým důležitým znakem je povinnost každého muslima vést každodenní kolektivní i individuální *džihád* za účelem obrany ohrožené islámské „vlasti“ a být nápomocen při budování ideální komunity. *Džihád* může – jak již bylo řečeno – mít podobu i humanitární pomoci (*Halevi*, 2005). Ochrana muslimského obyvatelstva před dopady války, přírodních katastrof či chudobou je jednou z forem vedení *džihádu*. Humanitární činnost slouží v terénu k islamizaci misijní oblasti či k posílení islámské víry na území osídleném muslimy. S využitím mnohdy nemalého ekonomického potenciálu jsou některé muslimské NGO schopny zabránit či neutralizovat negativní dopady cizích (zvláště západních) kultur a ochránit muslimy před jejich neblahým působením. Islamisté velebí oběť ve prospěch islámské víry, jež může být dvojího druhu. Mučedník může vést pasivní odpor, během něhož trpí a umírá v důsledku své věrnosti víře. Další formou je aktivní odpor, během něhož mučedník v ozbrojeném boji obětuje svůj život za islám. Pasivní mučedníci (členové NGO) mohou aktivně či symbolicky pomáhat na mezinárodní i národní úrovni. Mučedníky se stanou tedy i civilní, humanitární pracovníci, kteří zahynou v místě konfliktů. Jsou jimi například muslimští ošetřovatelé a lékaři, kteří se v Bosně starali o raněné bosenské muslimy.

Pátým rysem je to, že islamistická hnutí i islámské NGO sdílejí stejný zjednodušený pohled na svět, jenž v sobě skrývá rysy černo-bílého manicheismu. Islamistická ideologie odráží strach muslimů ze ztráty kulturní identity v období globalizace (*awlama*) v důsledku aktivit především „amerických imperialistů“. Proto je obecně prosazována strategie soudržnosti islámské *ummy*, jež je svým charakterem nadnárodní. Militantní islamisté přisuzují globalizaci islámský původ, protože islám je univerzalistickým náboženstvím, jež usiluje o globální bratrství. Islamistická vize světa má manicheistický, binární charakter, protože posuzuje a vymezuje různé jevy zjednodušenými kategoriemi dobra a zla. Dobro bylo završeno v 7. století vznikem muslimské občiny za vlády proroka Muhammada a prvních čtyř chalífů, vedených správnou cestou (*al-chulafá' ar-rášidún*). K symbolům zla patří světové židovstvo (Izrael), křesťactví (Západ a křesťané obecně) a imperialismus (symbolizovaný USA), dále pak logicky laicismus a ateismus (komunismus a SSSR do svého rozpadu). Nejde o hluboce propracované myšlení, vycházející z historických skutečností, ale spíše je ovlivněno symboly, negativními stereotypy. Politolog F. Halliday zvolil termín „*feinbild*“ (*Halliday*, 1996), v jehož rámci je chápání nepřítelů redukováno bipolaritou různých koncepcí: Orient proti Okcidentu, čistota proti korupci, věřící proti

nevěřícím a odpadlíkům a podobně. Myšlení musí být jednoduché a srozumitelné. Role v konfliktech musí být jasně, nedvojznačně vymezena: ruský obr či medvěd proti malému čečenskému Palečkovi, teroristický Izrael proti okradeným a bezbranným Palestincům na okupovaných územích, ortodoxní náboženské čistky proti mírové muslimské menšině v Bosně, indický imperialismus proti kašmírské menšině muslimů, vytržené z *ummy* proti jejich vůli jen proto, že preferovala připojení k muslimským bratrům v Pákistánu.

Islamističtí intelektuálové jsou při pokusu o vysvětlení občanské války v muslimských zemích, tedy v rámci jednotné *ummy*, jež nemohou připsat USA, židovstvu, ruskému či indickému imperialismu, zcela bezradní. K takto komplikovaným konfliktům patřila alžírská či libanonská občanská válka, jordánské Černé září či boj somálských kmenů a frakcí. Rovněž válka v Perském zálivu v roce 1991 v důsledku agrese Saddáмова Iráku rozdělila muslimskou *ummu*. Tyto události jsou obvykle vysvětlovány jako trest Boží muslimům za to, že se nechali svést ze své stezky.

Logika permanentního spiknutí proti islámu pomohla vytvořit nedůvěru i vůči západním NGO, působícím v islámském světě. Jejich činnost není podle islamistů motivována obecným humanismem, nýbrž zájmem zneužít tragického údělu muslimů v oblasti konfliktů k postupné deislamizaci společnosti. Západní charitativní společnosti spíše pomáhají tříštit iráckou i afghánskou společnost na etnické a konfesní skupiny, čímž potlačují jejich společnou muslimskou identitu, o jejíž posílení naopak usilují islámské NGO. Jsme tak svědky konfliktu mezi religiózním a sekulárním charitativním univerzalismem.

Šestáým rysem islamistického myšlení je to, že islámské NGO mnohdy během svých misí spojují islamizaci s arabizací. Tento postoj je do značné míry způsoben tím, že největšími sponzory islámských NGO jsou bohaté ropné země Perského zálivu, které se obávají nearabských, asijských muslimů. Chudé, přelidněné, nábožensky horlivé a sociálně žádostivé obyvatelstvo Pákistánu, Afghánistánu a Íránu znamená permanentní hrozbu pro malé, populačně chudé, ale nesmírně bohaté emiráty. Proto islámské NGO realizují kompletní vzdělávací programy a výuku Koránu především v arabštině. Hegemonii Arabů v rámci islámské *ummy* čelí spíše Íránci než obyvatelstvo Afghánistánu.

Konečně, sedmým rysem je tradiční odpor islamistů a NGO vůči súfijským řádům. Nejvíce jim vadí jejich personifikace kultu (marabutismus), protože je v rozporu s hlavním principem islámu – jednotou Boží (*tawhíd*) a s absolutní suverenitou Boha (*hákímíjat Al-láh*). Bůh musí být vždy absolutním držitelem moci, tato moc nenáleží světskému vůdci. Islamisté a zvláště islámské NGO proto při medializaci svých vůdců preferují diskretnost, jména vůdců spíše tají či alespoň nezdůrazňují a nepopularizují, a proto je mnohdy velmi složité vypátrat odpovědné činitele příslušných NGO. Tento přístup je zcela odlišný od praktik chování oficiálních představitelů muslimských států či státních charit, které se naopak medializaci nebrání.

Negativní pohled na islamisty v domácím i zahraničním tisku je způsoben jejich preferencemi násilí. Hlavní příčinou jejich chování je i deficit demokracie v islámských zemích. Kořeny odporu a nesouhlasu jsou různé, ale obvyklé kanály pro uvolnění nespokojenosti jsou pro ně nedostupné. Cenzura, infiltrace odborů a společenských organizací tajnými službami, anulované výsledky voleb, neexistence spravedlnosti pro opoziční islamisty, mučení a rozpouštění stran patří k běžné praxi mnohých islámských států, jež odmítají dialog s opozicí. Vystavení ostrakismu, stojí islamisté před dvěma možnostmi politického vyjádření – násilné metody či humanitární aktivity, mezi násilím a dobročinnými aktivitami, přičemž mezi těmito alternativami zeje široká propast.

Mudžáhidové, kteří bojují za obranu islámu, patří k jedné z osmi kategorií subjektů, jež mají právo na *zakát*. Chápání *džihádu* je však natolik odlišné, že mezi humanitární aktivity může zahrnout například i ekonomický bojkot či sankce proti nepříteli, jaké v roce 2000 vyhlásil například egyptský muftí proti Izraeli. Následně autority sunnitské univerzity al-Azhar podpořily bojkot všech zahraničních produktů, jejichž výrobci podporují Izrael (*Bucciantí, 2000*). Je otázkou, jaké limity má obrana islámu *džihádem*. Islámské

NGO, aby předešly nedorozumění se západní společností, jež mylně vykládá obsah slova *džihád* jako náboženskou válku, v praxi tento termín nepoužívají. Většina muslimských znalců tvrdí, že i charitativní činnost má charakter *džihádu*, protože islámská NGO ochraňuje muslimy a usiluje o reislamizaci, čímž vlastně islám brání. Pomáhat muslimským bratrům je obrannou válkou v zájmu dosažení spravedlnosti, což je centrální princip muslimské víry. Je-li spáchána nespravedlnost vůči Palestincům, je povinností ostatních muslimů poskytnout pomoc strádajícím bratrům, byť nejsou sami bezprostředně ohroženi. Egyptské Muslimské bratrstvo a konzervativní wahhábovské hnutí se sjednotily ve společném boji proti sovětské invazi do Afghánistánu, který měl charakter jak ozbrojeného hnutí odporu, tak i humanitárních aktivit. Bin Ládín označil Američany za největší teroristy a potvrdil, že stejně jako oni, ani al-Káida nebude respektovat rozdíly mezi těmi, kteří přijdou se zbraní či v civilu. Sám vedl a pomáhal organizovat ozbrojený *džihád* proti sovětským vojskům a později i proti Američanům, ale současně se věnoval i humanitární, budovatelské aktivitě (*džihád al-biná'*) v Afghánistánu a v Súdánu.³⁵ Kromě toho prostřednictvím bin Ládinovy nadace založil humanitární síť, nazvanou Dům mučedníků v Afghánistánu, a financoval islámské nevládní organizace v různých zemích. Stejná instituce sloužila k přípravě arabských bojovníků na *džihád* proti komunistickým okupantům. Jedna z jeho NGO, nazvaná *Maktab al-chadamát* (Dům služeb), prováděla nábor *mudžáhidů* a současně sloužila jako základna pro humanitární pomoc Afgháncům, neboť financovala sirotčince, školy, centra pro pomoc vdovám a distribuční centrum učebnic. Úsilí NGO směřovalo především k reislamizaci Afghánistánu (výstavba mešit, nákup knih s náboženskou tematikou). Humanitární podporou chtěl financovat novou generaci, jež bude pokračovat v jeho díle. Bin Ládinova „Univerzita džihádu“ byla v podstatě jedním velkým výcvikovým táborem.

Je známo, že bin Ládín neváhal v únoru 1998 sjednat dohodu s Íránci o humanitární i vojenské podpoře muslimů v Bosně a v Kosovu. Pro bin Láidina byla rozhodující povinnost muslimů bránit *dár al-islám*, za což budou Bohem v soudný den stonásobně odměněni. Podle něj se jeden den účasti *mudžáhida* v Afghánistánu rovná tisíci dní kázání v obyčejné mešitě.

Teroristické útoky z 11. 9. 2001 způsobily zmatek v řadách stoupenců militantního islámu po celém světě. Většina z nich byla poté přinucena distancovat se od této akce minimálně proto, že byla provedena v rozporu s islámskou etikou války³⁶ (Tibi, 2002, s. 175–194).

Vzhledem k symbióze politického a humanitárního islámu byly následné represe namířeny i proti finančním a humanitárním islamistickým institucím. Došlo k rozporům mezi islámskými NGO a stoupenci politického islámu, kteří svým iracionálním radikalismem poškozovali dlouhodobou evoluční činnost humanitárních NGO. Snahou stoupenců politického islámu bylo skrýt se opět za legální humanitární činnost a zajistit si příliv finančních prostředků, aby mohla pokračovat činnost radikálů ve změněných podmínkách. Írán, Sýrie a Libye po 11. září usilují o překonání mezinárodní izolace a odmítají radikální islamisty finančně podporovat. Tlaku jsou vystaveny i země Perského zálivu a Pákistán. Kasy radikálů začínají vysychat a jedinou nadějí je organizování humanitárních sbírek. Vpád Američanů do Iráku zřejmě nastartoval novou etapu legitimizace činnosti militantních islamistů před muslimskou veřejností, i když v nepříznivých mezinárodních podmínkách. Umírněné i radikální proudy společně odmítají přítomnost americké a britské armády v Iráku. Obrana muslimů před „vnější nemuslimskou intervencí“ je populárnější než vyvolávání občanských válek (*fitna*) v muslimských zemích.

* * *

Role a význam islámských NGO v arabském světě budou v budoucnosti stoupat. Bude se tak dít především v souvislosti s pokračující dynamikou islamizace společnosti, jež probíhá od poloviny sedmdesátých let, a jako odraz neschopností regenerace panarabského

sekulárního hnutí. Islamizace a vytváření obrazu „fiktivní globální islámské komunity bez hranic“ jsou urychlovány tzv. novými médii v období informační revoluce. Proces je ovlivňován kvalitou politicko-ekonomických reforem v období gradující globalizace a dobře usměrněnou modernizací. Hodně závisí i na míře či formě západního intervencionismu. Historie na příkladu Egypta a Alžírsko dokázala, že reformy spotřebního *infitáhu* (liberalizace) v osmdesátých letech a odbourávání tradiční dotační politiky státu pod tlakem mezinárodních finančních institucí vedly k posilování islamistických hnutí. Vytvářely se sítě islámských NGO, které suplovaly v sociální oblasti neschopný stát. Rovněž současné kolo liberalizace, probíhající pod hlavičkou Světové obchodní organizace (WTO), vedlo ve většině arabských zemí k narůstání sociálních rozdílů, jež jsou pro tradicionalisticky a nábožensky cítící nepřijatelné. Negativně je vnímána i korupce. Stát místo toho, aby zvýšil svou konkurenceschopnost v oblasti sociálních služeb, začal zakazovat nebo omezovat islámské NGO či soukromé mešity pod záminkou boje proti terorismu nebo extremismu, což vedlo k novému napětí ve společnosti (Alžírsko, Egypt, Palestina). Zároveň však nelze jednoznačně tvrdit, že snížením chudoby poklesne i význam a role islámských NGO. Existují studie, které na základě podrobného sociologického průzkumu příjemců pomoci spolehlivě prokázaly, že se islámské charitativní NGO nejvíce obracejí k arabské střední třídě (Clark, 2004 a, s. 146–161). Velký vliv na posilování role islámských NGO má též evoluční proces demokratizace, politické otevírání regionu a oslabování role národního státu v procesu globalizace.

Evropská unie se v rámci eurostředomořského partnerství snaží najít vlivné segmenty občanské společnosti, ale mnohdy je nenachází v sekulárních NGO, které jsou pod dohledem autoritativního státu. Podpora slabého liberálního hnutí nepřinesla významnější úspěch vzhledem k jejich image v tradicionalistické společnosti. Jsou totiž v arabském světě vnímány jako Západem kooptované a financované struktury, prosazující vůli svého nemuslimského mecenáše. Část islámských NGO si naopak zachovala svou autonomii a bude lákavé je získat pro spolupráci. Významnou roli bude v této souvislosti hrát ve strategii EU nově vytvořená *Nadace Anny Lindhové pro dialog kultur*, působící v rámci barcelonského eurostředomořského partnerství od roku 2004. Tato snaha byla pouze částečně úspěšná, protože se stále velká část islámských NGO odvrací od nevládních partnerů ze Západu i od arabských, státem ovládaných „nevládních“ struktur, jako je například Islámský červený půlměsíc. Přesto lze pozorovat, že některé islámské NGO balancují mezi připraveností respektovat mezinárodně uznávané sekulární principy humanitární pomoci a snahou pokračovat v prosazování náboženského solidárního systému. Část z nich začíná v praxi rozvíjet doktrínu kulturní blízkosti či komunitární přístup k pomoci na pozadí Západem prosazované globální multikulturality, jež se dá charakterizovat jako schopnost vnímat a tolerovat kulturní odlišnosti. Soucit se sirotky či srůstání rodinných a společenských zájmů ve waqfovém systému jsou pouhými malými pozitivními segmenty nesekulární společnosti, jež uznává absolutní suverenitu Boha jako monopolního vlastníka veškerého bohatství. Muslimské nadace většinou i nadále odmítají pomáhat třeba jinověrcům či konvertitům, což je dáno jejich náboženským charakterem. Problémem je též politizace charitativní činnosti, kterou neprosazují pouze některé islámské NGO, ale podle některých expertů i americká administrativa George W. Bushe, jejíž zaměření bude mít vliv na polarizaci a celkové oslabování vlivu regionálních NGO (Stoddard, 2002, s. 4). Dalším rysem je předimenzovanost charitativních NGO, které zaměstnávají obrovské množství jinak využitelné pracovní síly. Velké jsou i finanční náklady na udržení jejich chodu, což se může mnohým zdát jako jedna z překážek k nastartování ekonomického růstu a rozvoje v arabském světě.

Po 11. 9. 2001 byla ve světě přijata četná restriktivní a kontrolní opatření, která se s odstupem času ukázala pouze částečně účinná, protože některé islámské NGO se je naučily důmyslně obcházet. Snaží se znovu legitimizovat hnutí a zcela se rozejít s minulými aktivitami. Začaly svou činnost orientovat na méně atraktivní místa a země. Přímá podpora

a poskytování logistické základny teroristickým organizacím byly zastaveny a podezřelé peníze důsledně vyprány. Část z nich změnila během posledních šesti let svůj název, aby unikla pozornosti. Nezřizují si účty na instituci a podle potřeby transferují peníze do rizikových oblastí méně nápadným způsobem, například pomocí osobních kurýrů. Rovněž základy na zřizování vedlejších účtů, platby v hotovosti či výběr darů na veřejných místech je možné obcházet. Dárci převádějí charitativní obnosy přímo na filiálky saúdskoarabských nadací v zahraničí, nikoli tedy do centra nadace v království, jak tomu bylo dříve. Ani zřizování řady nových kontrolních institucí (finanční zpravodajská služba, centrální kontrolní komise) nebude všelékem (Cordesman, 2006, s. 33–37). Odhalení tak dobře utajených struktur bude vyžadovat mimořádnou úroveň mezinárodní spolupráce a vysoké finanční náklady. Je proto jednodušší se především vyhnout krizovým situacím, které mobilizují islámskou veřejnost i NGO k protestu a k odporu. Značná heterogenost islámských NGO bude vyžadovat dokonalé, podrobné informace o každé z nich. Důležitá bude schopnost důsledně diferencovat mezi nimi, naučit se s nimi jednat a také spolupracovat.

¹ Islámské nevládní organizace je termín běžně používaný arabskými autory, nicméně pracují s ním i někteří západní badatelé (například Benthall – Bellion-Jourdan, 2003). Kromě toho jsou však využívány i jiné termíny jako například islámské soukromé dobrovolné organizace (IPVO) nebo islámské sociální organizace (ISI), přičemž posledně uvedený termín použila Janine Clarková v monografii *Islam, Charity, and Activism* (Clark, 2004 a).

² Stejně názory zastával například americký politolog Samuel P. Huntington.

³ Apolitickým islámským nadacím, orientovaným na střední třídu v Egyptě, v Jordánsku a v Jemenu, byla věnována vynikající monografie Janine Clarkové s názvem *Islam, Charity, and Activism* (Clark, 2004 a).

⁴ „Ti, kdož vydávají jmění své na stezce Boží, jsou podobní zrnu, z něhož vyrůstá sedm klasů, z nichž každý má sto zrn. A Bůh mnohonásobně odplácí tomu, komu chce...“ (Korán, súra 2, verš 262.)

⁵ Pod pojem islamisté (islámijún) je obecně chápán muslimský stoupenec politicky angažovaného islámu. Někdy je islamismus nepřesně směřován s fundamentalismem, či dokonce s tradicionalismem. Muslimové používají termín salafíja (tradicionalismus s odkazem na předky) s přívlastkem wahhábjja (wahhábovci), nahd-wíja (reformisté z období arabského obrození) či sijásíja (například Muslimské bratrstvo), (viz například Ben Rochd, 2000). Termín islámský fundamentalismus je interpretován různě. Nejčastěji znamená striktní návrat ke Koránu a k sunně. Islamisté snahy fundamentalistů výrazně politizují (podrobněji viz Kropáček, 1993, s. 20–33). Studie RAND označuje fundamentalistu za nositele agresivního, expanzivního nadnárodního islámu, který využívá i násilí. Pro stoupence al-Káidy používá termín radikální fundamentalisté. Pro fundamentalisty, přidržující se striktně Písma svatého, byl vymyšlen anglický termín „scriptural fundamentalists“. Do této kategorie řadí wahhábovce (Benard, 2003). Ve francouzské odborné literatuře se používá pro islámské radikály označení integrista, což je termín, který má hanlivé zabarvení a v arabštině pro něj neexistuje ekvivalent. Dalším hojně užívaným termínem je tradicionalista s možným přívlastkem reformní či konzervativní, jenž nemá zpravidla vazby na islámská hnutí a jeho základnou je venkov. Vystupuje mnohdy proti technickému i kulturnímu modernismu a respektuje autoritu náboženských duchovních (ulamá'). Používán je rovněž termín islámský modernista, snažící se o sblížení islámu s globálním modernismem. Tato studie používá termín islamista v tradičním smyslu či radikální, militantní islamista (mudžáhid), který k prosazení politických cílů využil ozbrojený boj. Teroristou (bez přívlastků) je pak chápán militantní islamista, jenž používá teroristické formy boje, zaměřené i na civilní cíle.

⁶ Některé typické rysy islámských NGO: islámský název nadace; preference arabštiny; oddělení ženských a mužských kanceláří; mužský kontaktní personál v tradičním oblečení s plnovousem; neexistence dobrovolníků; schopnost lépe překonávat finanční problémy; používání lunárního kalendáře; na stěnách obrázky Kaaby a Mekky; uvítání koranickou basmalou (tedy prvním veršem 1. sóry Fátíha) a další. Rozdíly jsou pochopitelně především v činnosti, cílech a celkovém ideologickém chápání charity, o čemž bude ve statí ještě zmínka. Islámské nadace mají mnoho různých podob a nelze při jejich popisu příliš generalizovat.

⁷ Korán charakterizuje dobrodince, jenž přes lásku k němu krmí chudá, sirotka i zajatce (Korán, súra 76, verš 8).

⁸ Velmi podrobně je problematika charity a zakátu probírána též v 24. a 25. knize sbírky hadíthů M. B. Isma'íla al-Buchárího, která je pokládána za správnou (sahíh), tedy mající dostatečný řetěz tradentů.

⁹ V Koránu stojí: „Hle, tato obec je obcí jedinou a já Pánem jsem vaším, uctívejte Mne tedy!“ (Súra 21, verš 92.)

¹⁰ „Lidé, věru jsme vás stvořili z muže a ženy a učinili jsme z vás národy, kmeny, abyste se vzájemně poznali. Avšak nejvznešenější z vás před Bohem je ten, kdo je nejbohobojnější...“ (Korán, súra 49, verš 13.)

¹¹ Rozdělení světa na dár al-harb a dár as-salám se nevyskytuje v Koránu ani v hadíthech. Zmínky o jejich existenci najdeme jen v kompendiích či v učebnicích fiqhu (vědní obor zabývající se islámským právem) různých islámských právních škol. Tuto argumentaci využívají či – lépe řečeno – zneužívají islamisté a na ně napačené NGO (podrobněji viz například Hübsch, 2002, s. 106–108).

KONZULTACE: ISLÁMSKÁ CHARITA

- ¹² Evropa je podle různých interpretací evropských muslimů vymezována v rámci tohoto schématu nejednoznačně jako: dár al-[‘]ahd (území dohody), dár al-hidžra (území migrace), dár ad-da[‘]wa (území misie), dár aš-šaháda (území víry) a pro mnohé dokonce dár al-islám (území islámu), protože muslimové zde mohou svobodně praktikovat svou víru (podrobněji viz Allievi, 2006, s. 24).
- ¹³ Zastáncem podobné teze byl přední fakíh Sufján as-Saurí.
- ¹⁴ Dalšími atributy je zákaz úroku (ribá), veřejný zájem, zákaz tisknutí inflačních nekrytých peněz státem, zákaz monopolního postavení na trhu (ihtikár) a další.
- ¹⁵ Nemuslimové, příslušníci chráněných náboženství (křesťanství a judaismus), mají právo zakládat vlastní nadace v islámských zemích k podpoře kultu.
- ¹⁶ Tento názor zastává například egyptský islamista a muslimský učenec J. al-Qaradáwí.
- ¹⁷ V roce 2001 byla určena hranice nisáb 85 gramů zlata či přibližně 1000 eur. Od této výše hotovosti platil každý muslim zakát minimálně ve výši 2,5 % z čistého finančního přebytku, nikoli z hodnoty majetku, přičemž minimální platba činila 25 eur za rok (podrobněji o zakátu viz Kropáček, 1993, s. 104–107).
- ¹⁸ Šíté se odvolávají na súru z Koránu: „A vězte, že zmocníte-li se jakékoli kořisti, náleží z ní jedna pětina Bohu a poslu, příbuzným, sirotkům, nuzným a po cestě Boží jdoucím...“ (Súra 8, verš 41.)
- ¹⁹ Šíitský směr dvanácti imámů (ithná[‘]ašarjja) je oficiálním náboženstvím v Íránu. Jeho stoupenci označují skrytého 12. imáma Muhammada, jenž není historicky jednoznačně doložen, za očekávaného mahdího.
- ²⁰ Existuje rozpor, zdali polovinu chumsu (imámův podíl) je třeba tezaurovat do příchodu skrytého imáma, nebo ho průběžně přerozdělovat na veřejné služby, činnost duchovenstva a státní správu.
- ²¹ Na počátku 19. století polovina až jedna třetina pozemků v osmanské říši patřila waqfům, ale v subsaharské muslimské Africe nehrály téměř žádnou roli.
- ²² Veřejné waqfy se v arabštině nazývají různě: waqf [‘]amí, chajrí, šar[‘]í či hubs kubrá. Soukromé waqfy se nazývají: waqf ahlí, chass, awlád či hubs sughrá.
- ²³ První projekt byl pojmenován podle muftího v devadesátých letech [‘]Abd al-Azíze Abdulláha bin Báže. Další waqfová instituce byla prostřednictvím Muslim Aid and Islamic Relief v devadesátých letech v Londýně integrována do západního systému fondového financování. Nabízí totiž waqfové obligace. Její dárce si mohou vybrat financování do různých waqfových fondů, zaměřených na různé dobročinné účely (sirotci, vzdělávání, vodní projekty a další).
- ²⁴ Například v Egyptě je z 80 000 mešit více než 60 000 státních.
- ²⁵ Je nezbytné vnímat významové rozdíly mezi jednotlivými islámskými zeměmi. V Egyptě a v Libanonu termín madrasa zahrnuje většinu škol (soukromé, státní, sekulární, islámské). V Pákistánu a v Bangladéši se madrasou rozumí pouze islámské školy. Západní odborníci velmi často termín madrasa používají pro základní, střední i vysoké školy s výhradně náboženskými osnovami.
- ²⁶ Dokument byl vydán pod názvem National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States, Final Report.
- ²⁷ Hanafijský madhab klade větší důraz na využití vlastního úsudku při výkladu práva. Jako nástrojů využívá analogii (qijás) i volbu vhodnější alternativy (istihsán). Hlásí se k němu sunnité v Iráku, v Sýrii, v Turecku, na Balkáně a ve Střední Asii. Naopak hanbalovská škola odmítá qijás a právo na vlastní úsudek. Důraz je kladen na názory prorokových druhů. Hanbalovský madhab je ideově spojen s konzervativním wahhábitským hnutím v Saúdské Arábii. Rovněž charitativní aktivity jsou usměrňovány odlišně podle madhabů (podrobněji o této problematice viz Kropáček, 1993, s. 120–121).
- ²⁸ 33 největších islámských „kampeliček“ zřídilo počátkem devadesátých let 435 000 účtů s depozity kolem 1,47 miliardy amerických dolarů. Největší z nich se jmenovaly As-Sa[‘]d a Ar-Rayyan Company. KSA umožňovala převody mezd egyptských gastarbajtrů (remitendy) pracujících v Perském zálivu na tyto islámské společnosti, které se s poklesem cen ropy ve druhé polovině osmdesátých let dostaly do nesnázi. Fungovaly totiž jako finanční pyramida, neboť vysoké úroky vyplácené muslimským investorům byly kryty z aktiv nových vkladatelů. Počátkem devadesátých let většina z nich zkrachovala a Centrální egyptská banka odmítla nést garance za vklady střadatelů, jež přišli o všechny vložené peníze. „Islámské peníze“ byly poté kontrolovány státem prostřednictvím saúdské banky Faisal Islamic Bank of Egypt (podrobněji viz Wilson, 1995).
- ²⁹ K hlavním nadacím, jež identifikovaly zpravodajské služby USA, patřily: Afghan Support Committee (Afgánistán), Ar-Rašíd Trust a Wafa Humanitarian Organization (Pákistán), Revival of Islamic Society (Kuvajt), al-Haramajn (Saúdská Arábie) a Holy Land Foundation for Relief and Development (registrována v USA), (podrobněji viz Greenberg – Wechsler – Wolosky, 2002, s. 7–8).
- ³⁰ Jedinou aktivitou v tomto směru bylo založení International Islamic Committee for Da[‘]wa and Relief společně se Saúdskou Arábií.
- ³¹ Později však zasáhl další sponzor – wahhábovská Saúdská Arábie. Súfijská nadace musela projít restrukturalizací a svou činnost přizpůsobit wahhábovské konzervativní ideologii (podrobněji viz Bötcher, 2002, s. 55).
- ³² Důvodem neshod byla válka spojenců proti Iráku v roce 1991, kterou Muslimské bratrstvo odmítlo.
- ³³ Po spojenecké invazi do Iráku v roce 2003 vzrostl zájem saúdskoarabských radikálů o irácký humanitární trh. Peníze jsou údajně transferovány přes Sýrii s využitím charit a mají sloužit iráckému hnutí odporu. Na jihu Iráku se angažují různé šíitské charity prostřednictvím Íránského červeného půlměsíce (podrobněji viz Lewitt, 2004).
- ³⁴ Výzkumy v Egyptě prokázaly, že mnoho organizací odmítá kontakty s islamisty (Muslimská mládež, Organizace šaríy, súfijské řády) a snaží se být apolitických (podrobněji viz Nesira, 2003). Podobně se ke spolupráci s islamisty z Islamic Action Front (jordánské Muslimské bratrstvo – IAF) staví většina jordánských NGO,

- přestože s bratry skrytě sympatizují. V Jordánsku byla schválena legislativa, zakazující využívání asociací pro soukromé zájmy či pro potřeby hnutí (podrobněji viz Harmsen, 2003, s. 30–32).
- ³⁵ Šlo o investice do zemědělství, o výstavbu infrastruktury, o budování letiště, o přehrady i o zřízení islámské banky.
- ³⁶ Většinou se islámská etika války odvozuje z koranických veršů a z hadíthů. Je blízká k normám a principům předislámské kmenové společnosti, zahrnutých pod pojem šaháma (neohroženost), zakazující zabít ženy, děti a starce. Cílem války bylo donutit nepřátele ke konverzi k islámu, a proto islámská etika války zakazuje i ničení materiálních statků, majetku, tedy metodu spálené země (podrobněji k této problematice viz Tibi, 2002, s. 175–194).

Literatura

- Abedi, Mehdi – Legenhausen, Gary (ed., 1986): *Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam*. Houston: Institute for Research and Islamic Studies, 1986.
- Abú Zahra, M. (1985): *Al-‘iláqát ad-duwalíja fi-l-islám*. Qáhira, 1985.
- Allievi, Stefano (2006): *Islam in the Public Space: Social Network, Media and Neo-Communities*. In: Allievi, Stefano – Nielsen, Jørgen (eds.): *Muslim Network and Transnational Communities in and Across Europe*. Leiden – Boston: Brill, 2006.
- Al-Qaradáwí, Júsuf (S. 1.): *Fiqh az-zakát*. Příručka (bez data vydání a vydavatele).
- Alternan, Jon B. – Hunter, Shireen – Phillips, Ann L. (2005): *Idea and Practice of Philanthropy in the Muslim World*, USAID, The Muslim World Series: Zakat, Bureau for Policy and Program Coordination. PPC Issue Number Paper, No. 5, September 2005.
- Amani, Harouna (ed., 2000): *Bulletin d’informations hebdomadaire*, 30. 10. 2000, www.islamicnews.org/french/archives
- Azzam, Magda (2003): *Taking Alms of their Wealth*. *Zakah al-mal*, 27. 10. 2003, www.islamonline.net/english/introducingislam/Worship/Zakah
- Az-Zuhajlí, Wahba (1989): *Al-‘iláqát ad-duwalíja fi al-islám muqáranatan bi al-qánún ad-duwalí al-hadíth*. Bajrút, 1989.
- Az-Zuhajlí, Wahba (1983): *Áthár al-harb fi al-fiqh al-islámí*. Dimašq, 1983.
- Beltran, Camelo Pérez (2005): *Société civile et transition démocratique au Maroc*. Afkar/Idees, Hiver, 2005.
- Ben Rochd, Rachid (2000): *Islam entrée islamisme et anti-islamisme*. Rabat: Dechra, 2000.
- Benthall, Jonathan – Bellion-Jourdan, Jérôme (2003): *The Charitable Crescent*. New York: I. B. Tauris, 2000.
- Benard, Cheryl (2003): *Civil Democratic Islam*. RAND Corporation, 2003.
- Benard, Cheryl (2004): *Five Pillars of Democracy. How Can West Promote an Islamic Reformation*. RAND Review, Spring 2004, www.rand.org/publications/randreviews/issues/spring2004/pillars.html
- Blanchard, Christopher M. (2006): *Islamic Religious Schools Madrasas-Background*. CRS Report for Congress, Order Code RS 21654, January 10, 2006, www.maxwell.af.mil/au/awc/awcgate/crs/rs21654
- Böttcher, Anabelle (2002): *Sunni a Shi’a Networking in the Middle East*. *Mediterranean Politics*, Special Issue on Shapping the Current Islamic Reformation, Vol. 7 (Autumn 2002), No. 3.
- Bougharet, Xaver – Clayer, Nathalie (2001): *Le Nouvel Islam balkanique: les musulmans, acteurs du post-communisme 1990–2000*. Paris: Maisonneuve & Larousse, 2001.
- Broyer, Philippe (2004): *Le Financement de l’hyperterrorisme*. *Géoéconomie*, No. 31 (Automne 2004).
- Bucciatti, Alexandre (2000): *Des Appels au boycottage des produits américains et israéliens commencent à circuler en Egypte*. *Le Monde*, 3 décembre 2000.
- Bureš, Jaroslav (2001): *Palestinská islamistická hnutí*. In: *Islamistická hnutí: vytváření politických struktur pro větší účast na rozhodovacích procedurách země – Hizballáh, Hamás, Islámský džihád, Gamá’a islámíja, FIS/GIA*. Grant MZV ČR, 2001.
- Clark, Janine (2004 a): *Islam, Charity, and Activism. Middle Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, 2004.
- Clark, Janine (2004 b): *Social Movement Theory and Patron-Clientelism*. *Comparative Political Studies*, Vol. 37 (October 2004), No. 8, s. 941–968.
- Cordesman, Antony H. (2006): *Saudi Arabia: Friend or Foe in the War on Terror?* *Middle East Policy*, Vol. XIII (Spring 2006), No. 1.
- Feldman, Noah (2003): *After Jihad. America and the Struggle for Islamic Democracy*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2003.
- Ghandour, Abdel-Rahman (2002): *Jihad Humanitaire. Enquête sur les ONG islamiques*. Paris: Flammarion, 2002.
- Gombár, Eduard (2001): *Dramatický půlměsíc*. Praha: Karolinum, 2001.
- Greenberg, Maurice R. – Wechsler, William F. – Wolosky, Lee S. (2002): *Terrorism Financing. Report of Independent Task Force Sponsored by the Council on Foreign Relations*. New York: Council on Foreign Relations Press, 2002.
- Halevi, Jonathan D. (2005): *What Drives Saudi Arabia to Persist in Terrorist Financing?* *Al-Jihad bi al-mal – Financial Jihad Against the Infidels*. Jerusalem Center for Public Affairs, Jerusalem Viewpoints, 1 June 2005, www.jcpa.org/gl/vp531.htm
- Halliday, Fred (1996): *Islam and the Myth of Confrontation*. New York: St Martin’s Press, 1996.

KONZULTACE: ISLÁMSKÁ CHARITA

- Hammudah, Abdalati (S. I.): Zaostřeno na islám. Třebíč: Ústředí muslimských náboženských obcí v Československu – El Ittihad el islámí, bez data vydání.
- Handl, Stefan (2006): Financial Investigation and Fight against Terrorism. Prague: Charles University in Prague – European Information Centre – Information Centre for the Issue of the Fight Against Terrorism, 2006.
- Harmsen, Egbert (2003): Islamic Voluntary Welfare Activism in Jordan. Leiden: ISIM Newsletter 13, December 2003.
- Hope and Danger for Ethnic Albanians (1997). Economist, 29 March 1997.
- Hroub, Khaled (1999): Hamas. Political Thought and Practice. Washington, DC: Institute for Palestine Studies, 1999.
- Hübsch, Hadayatullah (2002): Fanaticti bojovníci ve jménu Alláha. Praha: Naše vojsko, 2002.
- Chomejní, imám (2004): Velájat-e faqih. Tehrán: Institut pro uspořádání a vydávání děl imáma Chomejního, 2004.
- Idea and Practise of Philantropy in the Muslim World, USAID (2005). Serie: Zakat, September 2005.
- Jensen, Irvin (1998): Michal: Islamism and Civil Society in the Gaza Strip, Islamic Fundamentalism. In: Mousalli, Ahmad S. (ed.): Myth and Realities. Reading, Ithaca Press – Garnet Publishing Limiting, 1998.
- Kamál, Júsuř (1986): Al-Islám wa al-madháhib al-iqtisádíja al-mu‘ásira. Mansúra: Dár al-wafá‘, 1986.
- Kamál, Júsuř (1990): Fiqh al-iqtisád al-‘ámm. Al-Qáhira: Stábruš li at-tibá‘a wa an-nasr, 1990.
- Kepel, Giles (1987): Les Banlieues de l’Islam: Naissance d’une religion en France. Paris: Seuil, 1987.
- Kropáček, Luboš (1993): Duchovní cesty islámu. Praha: Vyšehrad, 1993.
- Kuran, Timur (2004): Islam & Mammon. Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2004.
- Lewitt, Matthew (2004): Charitable Organization and Terrorism Financing: A War on Terror Status-Check. Paper presented at the workshop „The Dimension of Terrorist Financing“, University of Pittsburgh, March 19, 2004, www.washingtoninstitute.org/templateC07.php?CID=104
- Mandaville, Peter (2004): Transantional Muslim Politics. London – New York: Routledge, 2004.
- Mendel, Miloš (1997): Džihád. Islámské koncepce šíření víry. Praha: Atlantis, 1997.
- Money Laundering and Financial Crimes, International Narcotics Control Strategy Report (INCSR) – 2002, released by the Bureau for International Narcotics and Law Enforcement Affairs, March 2003, XII/1–310, www.state.gov/documents/organizations/18171.pdf
- Napoleoni, Loretta (2003): Modern Jihad. Tracing the Dolars Behind the Terror Networks. London – Sterling – Virginia: Pluto Press, 2003.
- Nesira, Hani (2003): Humanitarian and Charitable NGO’s in Egypt. Paris Conference for Humanitarian NGOs, 9.–10. 1. 2003, www.ibh.fr/English%20index/englis-hages/hanic.htm
- Oliveti, Vincenzo (2001): Terror’s Source. The Ideology of Wahhabi-Salafism and its Consequences. Birmingham: Amadeusbooks, 2001.
- Petkovic, Milan V. (1998): Albanian Terrorists, 1998, http://members.tripod.com/Balkania/resources/terrorism/petkovic-albanian_terrorist.htm
- Piscatory, James (2000): Islam, Islamists, and the Electoral Principle in the Middle East. Leiden: ISIM, 2000.
- Rabasa, Angel N. – Benard, Cheryl – Chalk, Peter – Fair, Christiane C. – Karasik, Theodore – Lal, Rollie – Lesser, Ian – Thales, David (citováno jako Rabasa et al., 2004): The Muslim World after 9/11. Santa Monica – Pittsburgh: Rand Project Air Forces, Rand Corporation, 2004, http://www.rand.org/pubs/monographs/2004/RAND_MG246.pdf
- Stoddard, Abby (2002): Trends in US Humanitarian Policy. London: Overseas Development Institute, 2002.
- Strengthening Education in the Muslim World, USAID (2003). Issue Paper, No. 2 (June 2003).
- Tamám, Hisám (2006): Tahawwulát al-ichwán al-muslimín. Al-Qáhira: Maktabat Madbúli, 2006.
- The Arab Human Development Report 2002. Creating Opportunities for Future Generations (2002). New York: UNDP, 2002.
- Tibi, Bassam (2002): War and Peace in Islam. In: Hashmi, Sohail H. (ed.): Islamic Political Ethics. Princenton – New Jersey: Princenton University Press, 2002, s. 175–194.
- Utvik, Bjórn Olaf (2006): The Pious Road to Development. Islamic Economics in Egypt. London: Hurst & Company, 2006.
- Wilson, Rodney (1995): Arab Government Response to Islamic Finance: the Cases of Egypt and Saudi Arabia. London: Routledge, 1995.
- Youngs, Richard (2004): European Democracy Promotion in the Middle East. International Politik and Gesellschaft, No. 4 (2004).
- Zeghal, Malika (1996): Gardiens de l’islam. Les oulémas d’al-Azhar dans l’Egypt contemporaine. Paris: Preses de Science, La Collection académique, 1996.

Poznámka

Autor děkuje všem oponentům za velmi užitečné a podnětné připomínky, které využil pro obsahové i formální zkvalitnění textu. Připomíná, že článek byl formulován jako obecný úvod do dané problematiky. Rád by se v budoucnosti k této problematice vracel ve formě článků či studií, jež budou mnohem podrobněji a diferencovaněji studovat činnost islámských nevládních organizací.