

**SALAF, SALAFÍJA,  
SALAFIZMUS:  
VNITŘNÍ A VNĚJŠÍ  
PERSPEKTIVY**

**ALÍ VĚTROVEC**

2017

[www.e-islam.cz](http://www.e-islam.cz)

## 1. ÚVOD

Směr, který islamologická literatura označuje jako salafismus, je jedním z nejrozšířenějších a nejprudčeji se rozvíjejících směrů islámsko-sunnitského myšlení dnes, dílem díky své provázanosti se štědře dotovanými předními islámskými vzdělávacími institucemi v Saúdské Arábii, dílem díky svému poměrně racionálnímu, ale zároveň i přímočarému a srozumitelnému, byť v některých případech poněkud zplošťujícímu uchopení islámu a provázanosti s textuálními prameny - Koránem a Sunnou, ze kterých bezprostředně čerpá a také dílem díky své, byť to na první pohled není patrné, rozumové argumentaci odmítající některé extatické a obtížněji racionalizovatelné koncepty toho, co literatura popisuje jako „lidový islám.“ Současně s jeho šířením se objevuje někdy opodstatněná a jindy méně opodstatněná kritika tohoto směru jako rigidního, agresivně exkluzivistického a sklonného násilí. Podobně jako na islám jako takový, úžeji také na salafismus bývá velmi často nahlíženo tvrdě redukcionistickou optikou jako monolit, přičemž se zapomíná na velkou vnitřní rozrůzněnost směru samého a vnitřní debaty uvnitř samotného jeho subdiskursu.

Debaty o salafizmu nejsou dávno vlastní jen akademickým kruhům, díky označování četných militantních hnutí právem či neprávem za salafistická se tento proud islámu ocitá v zájmu také médií, bezpečnostních složek a expertů na terorismus, kteří označení salafismus přejímají, aniž by kriticky zhodnocovali různé jeho stávající definice, což v praxi působí nemálo problémů. Navíc existence nebezpečných radikálních či extremistických hnutí nebo skupin otevřeně nenávistných, militantních (ba přímo teroristických), označujících se anebo označovaných za salafistické je nepopiratelnou skutečností. Definice toho, co přesně spadá pod salafismus neexistuje a problematičnost užívání této sémantické kategorie se projevila dokonce i v samotné ČR v souvislosti s policejním zásahem v pražských modlitebnách místní muslimské obce kvůli vydání sporné knihy *Základy tauhídu* Bilala Philipse, anglicky píšícího kazatele se salafistickým pozadím. Předmětem sporu je, zda lze salafismus, vnímaný českou justicí za a priori nenávistný, označit za ideologii či hnutí ve smyslu takových, kterých propagace je trestním zákoníkem zakázána. V neposlední řadě se chápou tohoto pojmu účelově i kruhy skepticky nahlížející na samotnou možnost jakékoli mírové koexistence s muslimy a v rámci své konstrukce islámu coby nenávistné ideologie stojící v příkré opozici k západní demokracii vydávají salafismus, opět zredukovaný na nepřátelský monolit, za jediný skutečný a pravý islám věrně následující dědictví Proroka.

O míře nevyzrálosti (nejen) české debaty o salafizmu a islámu všeobecně svědčí i nekonzistentní používání původem arabské terminologie. Potřebu smysluplně adresovat problém salafizmu a zbavit debatu o něm nánosů mýtů vyjádřili i přední čeští islamologové<sup>1</sup> a další se o to dokonce i

1 Ostřanský 2014, 145.

pokusili.<sup>2</sup>

Domnívám se, že kořen problému se salafizmem spočívá v odlišném vnímání tohoto termínu samotným salafistickým či šířeji muslimským, vnitřním diskursem a vnějším diskursem nemuslimským. Toto je umocněno vágností a splývavostí různých odstínů používání pojmů salaf, salafíja a salafizmus a prolínáním kontextů, případně zacházením s překlady či tokem informací z arabského jazykového prostředí do evropských jazyků a zpět. Dá se říci, že tyto pojmy jsou v závislosti na tom, kdo zrovna hovoří, naplnitelné tak velkým množstvím významů, že možnost domluvy a porozumění se významně snižuje, jakož i výpovědní hodnota salafizmu coby sémantické kategorie. Třetím a neméně důležitým zdrojem konfliktnosti tohoto ožehavého tématu jsou otázky moci nad diskursem, konstruování kulturních antagonismů a nezodpovědné užívání hodnotících kritérií.

Při transkripci termínů a jmen z jazyka arabského užívám v tomto článku až na několik drobných, zjednodušujících úprav standartního systému běžného v české islamologii a arabistice, vycházejícího z německého systému DIN 31635 a preferujícího správnou výslovnost nad ortografií a jednomu arabskému fonému odpovídá ideálně jeden grafém arabský. Od tohoto systému odstupuji ve třech ohledech: 1. nepřepisováním hamzatu l-wusl a naopak přepisováním koncové haraky předcházejícího slova, jako v plynulém mluveném projevu a 2. spojováním složených vlastních jmen obsahujících slova dín a Alláh dohromady. 3. Kvůli grafické úpravě redukuji rozlišení emfatických a neemfatických hlásek a kvantitu vokálu řeším šikmou, nikoli vodorovnou čarou.

Co se týče citací z Koránu, držím se nejčastěji užívaného českého překladu Ivana Hrbka a co se týče číslování hadísů, následuji systém užívaný na webu [www.sunnah.com](http://www.sunnah.com)

V chronologiích uvádím životopisná data úmrtí v rocích podle hidžry, vzhledem k použitým arabskojazyčným primárním zdrojům je to jednak pohodlnější a jednak je to i praktičtější pro náš daný účel vnímat ubíhající staletí od zakladatelské epochy, takové datum poskytuje okamžité srovnání, kolik let uplynulo od doby Proroka ke smrti dané náboženské figury, která svým charakteristickým a sobě vlastním způsobem o salaf, salafíji či salafizmu hovoří. Respektujeme také tradiční systém odkazování podle čísla hadísu, bodu věroučného podání, nebo verše vysvětleného ve výkladovém díle.

## 2. METODOLOGICKÉ UCHOPENÍ

Náboženské vnímání a myšlení je vnějšímu pozorovateli skryto uvnitř mysli náboženského člověka, dokud o něm není hovořeno. Religionistika jakožto věda o náboženském člověku a jeho religiozitě proto není oddělitelná od studia náboženské výpovědi, resp. studium jazyka v úloze media náboženského prožitku je jedním z jejích nejmocnějších nástrojů:

„Jazyk je primárním médiem, skrze které lidé prožívají svět. Jazykem svět pojmenováváme a ze světa pak vidíme jen to, čemu jsme dali jméno. Jazyky se skutečně podobají místu, kde žijeme, každá kultura promítá svou hodnotovou orientaci do své slovní zásoby. Vnímání času, prostoru, přírody a lidských vztahů je důvěrně propojeno s konkrétní terminologií. I v rámci jedné kultury existují různé druhy specializovaných jazyků, například věda, náboženství a umění. Každý jako matrice formuje svět zcela jinak.“<sup>3</sup>

V rovině náboženské výpovědi náboženského člověka a výpovědi pozorovatele, který s ním jeho religiozitu nesdílí, o ní, dochází k případům nedorozumění a zkreslení podobně, jako v jakékoli jiné mezikulturní komunikaci – k diskrepanci mezi označitelem a označeným, k pojmovému nedorozumění, k odlišnému pochopení a vyložení jinak totožných konceptů, či k rozporu mezi teorií a realitou praxe na terénu.

Výchozím bodem pátrání po obsahu sémantické kategorie salafizmu musí být hermeneutické šetření historické proměnlivosti, pozadí a významu jeho klíčových pojmů – salaf coby vzoru a jejich následované cesty, v kontextu historie islámské textuální tradice i (a ještě tím spíše) současnosti žitého islámu v moderních muslimských společnostech.

Bez hermeneutiky vlastních islámských zdrojů a antropologických šetření mezi samotnými muslimy se neobejdeme:

„Ať už islámské náboženství sledujeme z jakékoli společenskovední perspektivy, vždy je třeba ho vidět v širším historickém kontextu a primárně se zajímat o to, jak se na daný problém dívají sami reprezentanti náboženství (kultury) jejíž výšeč sledujeme. Hermeneutický pohled na islám je nezbytný. Lingvistický či filologický rozbor a jeho vložení do historického kontextu nám často pomůže pochopit, jak praktický a přirozený může být jev, který nám – z pohledu jiného kulturního okruhu – původně připadal archaický, nesmyslný, tmářský a nepopsatelný naší terminologií. Sémantická analýza pojmů a postojů, chování a motivů „druhé strany“ v historickém kontextu nám pomůže korigovat příliš subjektivní vidění a vysvětlování jevů, k jejichž prostému popisu většinou nemáme ani dostatek „vlastních“ vhodných termínů, neboť jsme zakotveni – ať chceme, či nikoli, v odlišné historické a kulturní (a také náboženské) tradici.“<sup>4</sup>

3 Paden 2002, 22.

4 Mendel 2014, 9.

Na jiném místě říká:

„Nedostatečně zvládnutá hermeneutika islámských pojmů a „technických termínů“ se stala vážnou překážkou při vysvětlování faktu, že islám je náboženský systém, který je vnitřně strukturován stejně složitě, jako jako je tomu v případě křesťanství.“<sup>5</sup>

Tato hermeneutika není zvládnutelná bez znalosti původního jazykového prostředí, vztahů mezi označitelem a označeným a také sémantických překryvů původních slov. Překládání či přenos termínů nikdy není pouze mechanický a neutrální proces:

„Překlad jakéhokoli druhu nikdy není neutrálním procesem, z čehož ovšem automaticky nevyplývá, že musí být aktem morální kritiky či politické subverze. Proces překládání vždy zahrnuje vyčleňování, interpretaci, vyhodnocování a selekci. Volá po stálém vědomí si limitů a možností přílehavého překládání z jednoho jazyka do druhého. A, samozřejmě, text se může překládat z nejrůznějších důvodů, některé jsou dobře míněnými postoji, zatímco jiné postoje jsou vůči těm, kteří původní text vyprodukovali, nepřátelské. Avšak nic z toho neimplikuje, že by překládání samo nebylo odlišitelné od činu kritiky. Překlad je jednou z věcí, kterou podniká etnograf (spolu s analýzou a popisem), aby svým čtenářům poskytl porozumění přesvědčením a praktikám neznámých lidí. Takové pochopení může být velmi snadno nabouráno, pokud je prvobytným cílem překladu morální a politická kritika.“<sup>6</sup>

Tento problém zvládnutí hermeneutiky přechází z roviny pochopení islámu i do roviny pochopení současného islamizmu coby islámem inspirovaného postoje oponentů sekularizmu:

„Při studiu současných hnutí a trendů v islámu se současná západní akademická tradice táže jak konceptualizovat sám islám, protože jedině tak může být řeči o autenticitě, kontinuitě a legitimitě islamizmu – což jsou záležitosti často debatované i v současných polemikách v muslimském světě.“<sup>7</sup>

Podle Anjuma tíhla západní orientalistická tradice k esencializmu a obsedantnímu hledání normativního, ideálního islámu, s nímž chtěla porovnávat praktiky konkrétních muslimů, slepá vůči změnám, kompromisům, vývoji a diverzitě uvnitř islámu samého.<sup>8</sup> R. Redfield v roce 1956 navrhl členění na centrální velkou tradici, hluboce textuální, ortodoxní, jen málo proměnlivou a nepřerušenu předávanou v opozici k perifernější malé tradici, převážně heterodoxní, lokální a proto nevyovídající o celku, přičemž podle Abdul Hamida el-Zeina toto vidění do jisté míry přetrvává dodnes. V. Crapanzano aplikoval při svém studiu sufizmu v Maroku freudovský přístup a vykreslil islám jako společensky přijaté řešení vnitřních konfliktů, artikulované učenci, zatímco A. S. Bujra

5 Ibid., 23.

6 Asad 1995, 326.

7 Anjum 2007, 646.

8 Ibidum.

na případu Jemenu označuje učence za tvůrce a masy za příjemce společensky sdíleného světonázoru. C. Geertz vykresloval textuální islám oproti žitému dichotomií zážitku a tradice. El-Zein odmítá všechny esencialistické snahy jako teologizující.<sup>9</sup> Podobně teologizující (a většinou muslimů i odmítané) je ovšem také tvrzení, že ve skutečnosti existuje islámů velmi mnoho.<sup>10</sup> Také je důležité dodat, že vlivem historicky konstruované předznanosti a opozice Orientu a Okcidentu byly tyto snahy esencialistických badatelů nalézt prototyp islámu často spojeny s jeho negativním hodnocením a polemizací s ním. Na tradici a tradičnost bylo nahlíženo jako na něco iracionálního, manipulativního, totalitního a nekompromisního, na něco, co je v ontologické opozici k modernitě, svobodě a racionalismu. Nicméně samotná úloha tradice je velmi racionální – na základě precedentu z minulosti konstruovat nejsprávnější budoucí kroky, které budou v souladu s principy platnými v daném kulturním kontextu, zajišťující tak integritu a svébytnost dané společnosti.<sup>11</sup> Proto každá tradice má vlastní schémata racionality a mechanismy jejich dosažení, jaká popisuje například arabský neologismus ittisálíja – snaha o kontinualitu s minulostí, kterou islámskou tradici a její diskurs charakterizoval W. Graham.<sup>12</sup>

Lze spolu s T. Asadem shrnout, že islám není ani tak pouhým náboženstvím, jako sdílenou tradicí diskursu o společných tezích, daných autoritou vzorových náboženských postav a textů o nich, bez další centrální autority, kde byla vždy – a o to více v éře globalizace - zvýhodňována jako nejspolehlivější ta jeho část, která je nejvíce provázána napříč největším územím a nejvíce překračuje lokální upjatost. Islám, lze říci, je dán prožitkem a interpretací muslimů a jejich názory na tyto společné teze a jejich nositele. Proto čím hlubší bude pochopení současného i minulého islámského diskursu, tím hlubší bude i pochopení současného i minulého islámu. V případě salafizmu, který ze všech současných islámských proudů patrně nejvíce zdůrazňuje autoritu textu, jeho dikce a jeho norem a nabírá nejvíce globalizované podoby v opozici k lokálním, platí toto tvrzení tím spíše. Islám a jeho žitá forma je spíše artikulován společnými rysy a společným popisným rámcem, který jeho věřící splňují, respektují a prožívají.

Velkým nebezpečím při hledání jisté formy hlavní a normativní tradice je také léčka upadnutí do vlastního, námi vytvořeného schématu – podobně jako všichni ti, kteří chtěli nalézt původní formu náboženství obecně studiem těch nejméně materiálně rozvinutých předliterárních národů, jejichž kultury vysvětlovali pomocí totemizmu. Ten byl, jak se později ukázalo, umělým konstruktem,

9 Ibid., 647.

10 Ibid., 648.

11 Ibid., 662.

12 Ibid., 661.

samotným domorodcům naprosto neznámým, amalgámem nesouvisejících tradic, které se spolu pouze vyskytovaly častěji, nežli by napovídalo náhodě.<sup>13</sup> Podobně i snaha definovat náboženství jako obecnou transkulturní a ahistorickou kategorii a snaha nalézt esenci islámu či jiné náboženské tradice je pouze průmětem vlastní liberálně-sekulární tendence k oddělování náboženského od světského, neaplikovatelným na jiný, nežli zase jen vlastní kontext.<sup>14</sup>

Tato otázka úzce souvisí se specifickým druhem problémů v sociálních vědách – se zkresleními etickými (z pohledu na povrchu) a emickými (z pohledu zevnitř) a široce se, jak uvidíme, týká také tématu salafíje, což je sám insiderovský konstrukt, kterým se popisují sami sympatizanti tohoto proudu, a salafizmu, což je naopak konstrukt outsiderovský, budovaný zvenčí a častokrát samotnými věřícími odmítaný.

13 Anjum 2007, 648.

14 Asad 1993, 28.

### 3. ZBOŽNÍ PŘEDKOVÉ SUBJEKTEM I OBJEKTEM VNITŘNÍHO DISKURSU

#### 3.1 *Salaf* pohledem jazyka Koránu a Hadísu

Pojem *salaf*, označující předcházející generace, který je ustáleným singulárem s možnými plurály *asláf* či *sulláf* je odvozen od trojkonsonantního kořene *s/l/f* s konotací minulosti či minulého, předcházejícího. Byl znám i v době před Prorokem Muhammadem. Souvisí se základovým slovesem *salafa* - *jaslufu* s významem předcházet, stát se před něčím jiným, být před něčím. Koránská arabština zná i výraz *aslafa-juslifu* s významem „učinit něco v minulosti.“<sup>15</sup> Klasická arabština znala u základového slovesa i slovní spojení *salafat an-náka*, tj. „jedna velbloudice dorazila (k napajedlu) před ostatními.“ Slovo *salaf* pak znamenalo „ti, kteří časově předcházeli,“ či „žili a zemřeli v minulosti“ z řad předků dotyčného, či těch, jež ho převyšovali věkem a šlechtností, anebo se vztahuje v doslovnému způsobu užití na lidi, kteří předešli jiné lidi na cestě, neboť lze říci *džá'ani salafun mina n-nás* – přibl. „předehнала mne skupina lidí.“ Toto slovo je tedy podle Lanea synonymem pro výraz *mutakaddim* - „předcházející.“ Příbuzným výrazem *sulfa* označovali staří Arabové historický kmen, klan či jinou lidskou skupinu, která již vymřela. Podle Abu l-Mahásina se určitý tvar *as-salafu* vztahuje úžeji k islámskému kontextu, kde označuje Muhammada, 'Áišu a ostatní jeho manželky, čtyři pravověrné, správně vedené chalífy a jeho ostatní význačné společníky. Syntagma *as-salafu s-sálih* je užívána ve spojitosti s nejvýznamnějšími následovníky těchto společníků. Syntagma *as-salafu l-mukaddam* je čestným epitetem Muhammadovým. Slovní spojení *mazhabu s-salaf* pak znamená pozici prvních muslimů.<sup>16</sup>

Pojem *salafija* se přímo v Koránu ani v Sunně neobjevuje. V Koránu lze dohledat kořen *s/l/f* a pojmu *salafija* příbuzná slovesa *salafa* a *aslafa*, ba dokonce i inkriminované podstatné jméno *salaf*, byť v naprosto opačném kontextu a navíc použito jako jmenné adverbium v akuzativu neurčitého tvaru. Tento kořen však mezi ty nejužívanější v koránském textu rozhodně nepatří a nesouvisí s ním žádná významná ani ucelená část koránského diskursu, neboť je užíván v různých a často i protichůdných situacích. Další možné konotace tohoto arabského kořene jsou pomínout, překonat, převýšit, předehnat. Od tohoto kořene, celkem se vyskytujícího v Koránu na osmi místech, je pětkrát užito slovesa *salafa*, dvakrát slovesa *aslafa* a jednou podstatného jména v neurčité akuzativní formě *salafan*.<sup>17</sup>

Sloveso *salafa* pak znamená „udát se v minulosti,“ jako ve verši:

15 Omar 2010, 266.

16 Lane 1968, I:1408.

17 Badran a Abdelhaleem 2008, 448-449. Citace koránského užití tamtéž.



„A jsou vám zakázány jako manželky vaše matky, vaše dcery, vaše sestry, vaše tety z otcovy i matčiny strany, vaše neteře z bratrovy a sestřiny strany, vaše kojné a vaše soukojenky a matky vašich žen a vaše nevlastní dcery, jež jsou ve vaší péči a jež se narodily z žen, k nimž jste již vešli - však jestliže jste k nim nevešli, není to pro vás hříchem - a manželky vašich synů, narozených z vašeho ledví, a dále dvě sestry současně, ledaže se to stalo již v minulosti (arab. illá má kad salafa).“ (Korán, 4:23)

Sloveso *aslafa* znamená „vykonat něco, provinit se něčím či dosáhnout něčeho v minulosti,“ jako ve verši:

„A tam zakusí duše každá za to, co již dříve konala (arab. má aslafat).“ (Korán, 10:30)

Podstatné jméno v akuzativu neurčitého tvaru *salafan* znamená minulý děj, či precedens, je užito na jediném místě, ve verši:

„[A] učinili jsme je předchůdci (arab. wa dža'alnáhum salafan) i výstražným příkladem pro budoucí.“ (Korán, 43:56).

Je ovšem zajímavé, že zde nabírá negativní konotaci a následuje po popisu konání a trestu Faraona a jeho nohsledů z příběhu o Mojžíšovi.

Slovesu *salafa* má i konotaci ukončeného minulého děje, např. v kontextu zákazu úroku:<sup>18</sup>

„Tomu, komu dostalo se varování od Pána jeho a který přestal s lichvou, bude zachováno to, čeho předtím nabyt (arab. lahu má salafa), a rozhodnutí o něm bude patřit Bohu.“ (Korán, 2:275)

Zbývajícími příklady užití tohoto pojmu v Koránu jsou:

„A neberte si za manželky ženy, jež byly provdány za vaše otce, leda že se to stalo už v minulosti. (arab. illá má salafa).“ (Korán, 4:22)

V kontextu odkupu za porušení zákazu lovit v době poutního zasvěcení:

„Bůh již vymazal to, co stalo se dříve (arab. 'afá 'lláhu 'ammá salaf), kdo však to bude opakovat, tomu se Bůh pomstí.“ (Korán, 5:95)

V kontextu zlého konání nevěřících z Mekky, bojujících proti muslimské Medíně:

„A těm, kdož jsou nevěřící, řekni, že přestanou-li, bude jim odpuštěno to, co se již stalo (arab. jughfar lahum má kad salaf); jestliže však znovu začnou, pak naplní se obvyklý osud předešlých.“ (Korán, 8:38)

A v kontextu rajské odměny spravedlivých věřících:

„Jezte a pijte v bezpečí za to, co jste již vykonali (arab. bi-má aslaftum) v době minulé!“ (Korán, 69:24)

V Sunně se už pojem *salaf* vyskytuje přímo a to dokonce právě ve myslu předka, který je hoděn

následování. Takto je užit v hadísu, jenž je považován za *muttafakun 'alajhi*, tedy shodně přijímaný oběma největšími autoritami na hadís a kompilátory obou sbírek Sahíh, tedy al-Buchárím a Muslimem. Muslim vypráví následující:

„Vyprávěl Abú Kámil al-Džahdarí, Fudajl ibn Husajn, vyprávěl Abú 'Awána od Firáse od 'Ámira, od Masrúka, od 'Áiše: „My, manželky Posla Božího jsme byly s ním (tj. při tom, když umíral) a žádná z nás nechyběla, kromě (jeho dcery) Fátimy, která nakráčela chůzí jen takřka neznatelně odlišnou od chůze Posla Božího. Když ji uviděl, uvítal ji slovy: „Vítej, dcero má.“ Posadil si ji napravo či nalevo od sebe, potom jí potají něco řekl, načež ona hořce zaplakala a když shledal, nakolik ji to rozlítostnilo, řekl jí potají něco i podruhé, načež se ona pousmála. Zeptala jsem se jí: „Posel Boží s tebou zůstal o samotě mimo ostatních žen, aby ti něco řekl, načež jsi se rozplakala. Když se Poslu Božímu udělalo lépe, zeptala jsem se jí: „Co ti Posel Boží řekl?“ Odpověděla mi: „Nepřeji si rozkrýt tajemství Posla Božího.“ Když Posel Boží zesnul, řekla jsem jí: „Zapřísáhávám tě nárokem, který na tebe mám. Pověz mi, co ti Posel Boží řekl.“ Odpověděla mi: „Ano, teď už mohu. Když ke mně potají promluvil poprvé, zpravil mne o tom, že Džibríl (Gabriel) s ním procházel a opakovával Korán jednou či dvakrát každý rok, ale toho roku to bylo už podruhé. (Řekl): „Proto jsem zřel, že má smrt se již blíží. Buď bohabojná a trpělivá, neboť věru skvělým jsem pro tebe předchůdcem (arab. fa-innahu ni'ma s-salafu aná laki),“ načež jsem se rozplakala, což byl ten pláč, který jsi viděla. A když mne viděl smutnou, promluvil ke mně potají podruhé a řekl mi: „Ó Fátimo, zdaž tě netěší, že budeš tou první mezi ženami věřících či tou první mezi ženami této ummy?“ Na to jsem se pousmála, což byl ten úsměv, který jsi viděla.“<sup>19</sup>

Al-Buchárí uvádí ten samý hadís s vlastním isnádem, kde vypráví Músá od Abú 'Awány a dále stejnou cestou. V jeho verzi 'Áiša uvádí, že se Fátimy na její tajemství ptala jako jediná z manželek Prorokových, načež 'Áiša vypráví, že jí Fátima vyjevila:

„Řekla: „Když se mi potají svěřil s první věcí, zpravil mne: „Džibríl se mnou procházel a opakovával Korán jednou každý rok, přičemž věru tento rok ho se mnou prošel a zopakoval dvakrát. Proto si nemyslím nic, nežli že se můj čas přiblížil. Proto buď bohabojná a trpělivá, neboť věru skvělým jsem pro tebe předchůdcem (arab. fa-innahu ni'ma s-salafu aná laki).“ Řekla: „Zaplakala jsem tedy, jak jsi viděla. Načež, když uviděl, jak nešťastná jsem, svěřil mi druhé tajemství. Řekl: „Ó Fátimo, zdaž tě netěší, že budeš tou první mezi ženami věřících – či – tou první mezi ženami této ummy?“<sup>20</sup>

Lze tedy uzavřít, že posvátné texty islámu termín salafíja ještě neznají, tím spíše ne v kontextu, v jakém bude užíván v pozdější době historie islámské náboženské spisby. Termín salaf naproti tomu již doložitelně znám je, nicméně ne vždy už má svou charakteristickou pozitivní konotaci a je zatím

19 Sahíh Muslim, hadís č. 2450b.

20 Sahíh al-Buchárí, hadísy č. 6285 a 6286.

spíše neutrálním označením pro předchůdce či průkopníka nebo někoho, kdo generačně předcházel mluvčího. Vysvětlení se nabízí – komunita muslimů sdružená okolo Proroka a jejich diskurs soustředící se okolo Koránu a Sunny coby primárních sakrálních textů teprve vzniká a vyhrazuje se proti svému okolí, přičemž uvnitř něj ještě nevznikly dílčí subdiskursy, z nichž by některé měly potřebu ohrazovat se proti jiným na základě antagonismu původního a nepůvodního učení.

### 3.2 *Salafíja* jako sakralizace dějin

Lze říci, že pojem salafíja se objevuje kontinuálně napříč celou historií islámského myšlení a náboženské spisby, aniž by existovala jasná pozitivní definice toho, co tento termín přesně znamená a jaká je jeho náplň.

Klasické sunnitské náboženské autority často užívají nisby, tj. přídomku, *as-Salafí* či konceptu salafíje jako vyjádření náklonosti a následování prvních generací salaf, tj. zbožných předků, zachovávajících a neodchylujících se od odkazu Prorokova v opozici k cestě těch, kteří následovali po nich (arab. *chalaf*), jejichž cestu již nadále nelze považovat za autentickou, neboť se vyznačuje novými koncepty a je „potřísněna“ inovovanými prvky neislámského původu. V tomto duchu chápe *salafíju* i její přední teoretik Ibn Tajmíja, mnohdy řazený mezi zakladatelské osobnosti moderního salafizmu:

„Absolutní spravedlnosti ve všem, jak znalostech, tak i činech, je jen velmi obtížné dosáhnout. Spravedlnosti se jen snažíme dosahovat, jak jen nejlépe dovedeme a proto se také může o někom říci, že ten a ten je nejlepší, anebo o cestě zbožných předků lze říci, že je to ta nejlepší cesta.“<sup>21</sup>

Tyto odvolávky jsou podloženy autentickým hadísem dochovaným na autoritu 'Abdulláha, kde Prorok Muhammad hovoří:

„Nejlepším pokolením lidstva je mé pokolení, po něm ti, kteří je následují a potom ti, kteří je následují.“<sup>22</sup>

Fakt, že první generace muslimů byly těmi nejlepšími je konsensuálně přijímán a odvolávky na ně tvoří nedílnou součást argumentace všech islámských proudů a nejde o výhradní koncept pouze některého z nich. Všechny mazhaby se odvolávají na zakladatele a jejich žáky, kteří se jednak odvolávají na jim předcházející autority a jednak sami patřili k těmto prvním třem generacím. Všechny teologické proudy islámu, jak kalám tak i jeho odpůrci, dokládají své výklady a pohledy na věrouku předpokládanými výklady prvních muslimů a zaštiťují se odvolávkami na ně. Súfijské taríky se také odvolávají na zakladatele nejčastěji z generace společníků Prorokových, jako na první

21 Madžmú'u l-fatáwá, X:99.

22 Sahíh al-Bucháří, hadís č. 2652.

mistry předávající jejich mystické učení od Proroka dále dalším učedníkům, např. nakšbandíja má za svého mystického zakladatele jeho nejbližšího společníka Abú Bakra.

Toto odvolávání se na původní a nezkažený islám není jen všesunnitské, dokonce dále překračuje i rámec sunnizmu v podobě odvolávek ší'itů na jejich neposkvrněné vzory – Proroka, jeho dceru Fátimu, jejího manžela 'Alího ibn Abí Táliba či jejich syna Husajna. Ti všichni patřili k salaf. Salaf tak tvoří ideál společnosti přijímaný v různé formě prakticky všemi muslimy, bez ohledu na rozdíly jednotlivých proudů, přičemž současně tyto charakteristické rozdíly každá frakce vehementně brání jako pozici zbožných předků a tím i autentickou pravdu. *Salaf* a jejich skutečná či předpokládaná stanoviska se tím stávají předmětem historizující narace a instrumentem argumentace ve vnitromuslimských sporech.

Smysl nisby *as-Salafí* oproti jiným přídomkům souvisejícím se zastávanou pozicí, jako např. *al-Hanafí* podle mazhabu, či *an-Nakšbandí* podle taríky apod. pak spočívá v důrazu na autoritu salaf coby kolektiv bez upřednostňování některých z nich, či v kontextu na důraz na raná islámská chápání a interpretace v opozici k výkladům pozdějším, vůči kterým takto denotovaný zastával postoj zdráhavý, odtažitý či přímo aktivně nepřátelský.

Soustředíme-li se na pojem *salafíja* a fenomén připisování se *salaf*, na základě rešerše běžně dostupných klíčových děl islámských nauk z oblasti historiografie, hadísu, teologie a hereziologie zjišťujeme, že se pravidelně vyskytují již v 2. století hidžry, tedy v době třetí generace po smrti Proroka a dospíváme k následující přibližné chronologii<sup>23</sup> užití těchto odvolávek:

1. Významný raný záhid<sup>24</sup>, islámský právník a vypravěč hadísů Ajjúb as-Sichtijání (zemřel roku 130 hidžry) vzpomenul hodnotu prvních pravověrných chalífů a poté pravil:

„[K]dokoli jim však oponuje, nebo nenávidí za něco, čeho se dopustili, je inovátorem (arab. *mubtadi'*) a protivníkem Sunny i *salaf* a obáváme se, že žádný jeho čin nebude zdvižen k nebesům.“<sup>25</sup>

2. Abú Hanífa (z. r. 151 h.), snad nejvýznamnější klasik islámsko-právní vědy (arab. *fikh*), pravil:

„Pevně se držte podání a cesty *salaf* a vyvarujte se čehokoli z nově vymyšlených záležitostí, protože věru všechny jsou inovacemi (arab. *bid'a*).“<sup>26</sup>

3. Al-Awzá'í (z. r. 157 h.), imám dnes zaniklého starosyrského mazhabu, řekl:

23 Těchto odvolávek je ve skutečnosti daleko více, chronologie je mnohem hustší, předkládaná verze je pouze nutným zjednodušením v rámci vědecké redukce.

24 Tj. asketa.

25 *Usúlu s-sunna*, čl. č. 189.

26 *Sawnu l-mantiki wa l-kalám*, 32.

- „Drž se pevně vyprávění od *salaf*, byť by tě za to lidé měli odvrhnout.“<sup>27</sup>
4. 'Alí ibn Šakík slyšel významného učence hadísů a právní vědy 'Abdulláha ibn Mubáraka (z. r. 181 h.) říci:
- „Nepřijímej podání od 'Amra ibn Sábíta, protože zlořečil *salaf*.“<sup>28</sup>
5. Ahmad ibn Hanbal (z. r. 241 h.) nejranější z tří islamology nejčastěji uváděných teoretiků proudu, který se dnes často označuje za salafiju/salafizmus, vzpomenu 14 bodů týkajících se Sunny v přesvědčení, na kterém zemřel Prorok a řekl o nich:
- „Devadesát mužů z následovníků, učenců muslimů a *salaf* a z právníků z rozličných měst se shoduje, že toto je Sunna, na které Prorok zemřel.“<sup>29</sup>
6. Hanafijský učenec Abú Dža'far at-Taháwí (z. r. 321 h.) napsal ve svém věroučném pojednání toto:
- „A raní učenci *salaf* i následovníků, kteří přišli po nich, lidé následující dobro a podání, lidé právní vědy a rozmyslu, nemají být vzpomínáni jinak, nežli po dobrém. Kdokoli pak o nich hovoří zle, nenásleduje správnou cestu.“<sup>30</sup>
7. Málíkovský učenec působící v době fátimovské nadvlády v severní Africe, Ibn Abí Zajd al-Kajruwání (z. r. 386 h.), napsal ohledně věčného principu následování Sunny v protikladu k inovacím v náboženství:
- „Tak, jak byly texty vykládány zbožnými *salaf*, totožným způsobem je vykládáme i my. Tak, jak je aplikovali oni, totožným způsobem je aplikujeme i my. Cokoli oni odmítli, odmítáme rovněž i my. Zdržujeme se toho, čeho se i oni zdržovali a následujeme je v tom, co oni vysvětlili.“<sup>31</sup>
8. Hanbalovský učenec al-Láliká'í (z. r. 418 h.) ve svém věroučném pojednání ohledně důkazů, ze kterých islámské nauky čerpají, napsal:
- „Mezi nejdůležitější výroky a nejjasnější důkazy a postřehy patří 1. Kniha Boží, zjevná pravda. 2. Slova Božího Posla. 3. Slova jeho vybraných, zbožných společníků. 4. To, na čem se shodují zbožní *salaf*. 5. Pevně následovat toto vše až do Dne Soudu a 6. odvrátit se od inovace a naslouchání inovátorům.“<sup>32</sup>
9. Šáfi'ovský učenec as-Sábúní (z. r. 449 h.), který rovněž zastával některé pozice aš'arijského kalámu a byl súfím, ohledně otázky Božích atributů napsal:
- „Učenci ummy a obzvláště imámové *salaf* mezi nimi, jsou zajedno v tom, že Alláh Vznešený

27 *Šarafu ashábi l-hadís*, 7.

28 *Mukaddimatu s-Sahih*, I:16.

29 *Tabakátu l-hanábila*, I:130-131.

30 *al-'Akídatu t-taháwíja*, bod č. 203.

31 *al-Džámi'*, 117.

32 *Šerhu usúli l-i'tikád*, I:9.

je na Svém Trůně a Jeho Trůn je nad sedmi nebesy. Potvrzují vše, co Alláh potvrdil a věří ve vše, o čem je Vznešený Pán zpravil.<sup>33</sup>

10. Šáfi'ovský učenec hadísu al-Chatíb al-Baghdádí (z. r. 463 h.) v téže otázce stanovil:

„Co se týče hovoru o atributech, cokoli se o nich uvádí z autentické Sunny podle mazhabu *salaf*, má být potvrzeno a předáno dále podle svého jasného (arab. *záhir*) významu, bez jakéhokoli vysvětlování způsobu (arab. *kajfíja*) a připodobňování k čemukoli (arab. *tašbíh*).“<sup>34</sup>

11. Další šáfi'ovský učenec hadísu al-Asbahání (z. r. 535 h.) pravil:

„Znamením následovníků sunny (arab. *ahlu s-sunna*) je, že následují zbožné salaf a odvrhují vše, co vzniklo jako inovace a bylo nově vneseno do náboženství.“<sup>35</sup>

12. Významný učenec hadísů (arab. *muhaddis*) historik, životopisec a jazykovědec z oblasti Chorásánu, as-Sam'ání (z. r. 562 h.) ve svém lexikonu přídomků ohledně přídomku (arab. *nisba*) as-Salafí hovoří:

„Přídomek *as-Salafí* znamená připsání sebe k *salaf* a následování jejich způsobů v tom, co se od nich dochovalo.“<sup>36</sup>

Ibnu l-Asír (z. r. 630 h.) ve svém komentáři tohoto as-Sam'áního výroku poznamenává:

„A *salafíja* je skupina těch, kteří jsou známi tímto přídomkem.“<sup>37</sup>

13. Hanbalovský fakíh Ibn Kudáma al-Makdisí (z. r. 620 h.) v komentáři k hadísu popisujícímu obrovské vzdálenosti mezi jednotlivými nebesy a Boží Trůn nad nimi, opět v kontextu atributů Božích uvádí:

„Toto a podání od *salaf* jemu podobná, znamenají, že oni se shodovali na tomto, předávali to dále a přijímali. A ani my nesmíme tihnout k jejich popírání, či k překrucování jejich významu, ani k porovnávání či připodobňování.“<sup>38</sup>

14. Průkopník idžtihádu a reformy ve své době, obránce doktríny ashábu l-hadís a neúnavný kritik inovací, kalámu a kultu hrobek, původně hanbalovský fakíh a druhá osobnost, která je skloňována v souvislosti se vznikem moderního salafizmu, Ibn Tajmíja (z. r. 728 h.), stanovil:

„Nelze kritizovat vyjádření toho, kdo se hlásí ke cestě (arab. *mazhab*) *salaf*, kdo se k ní připisuje a kdo na ni odkazuje. Spíše je přímo povinností toto od něj přijmout na základě

33 'Akídatu s-salafí ashábi l-hadís, bod č. 22.

34 Zammu t-ta'wíl, 17-18.

35 al-Hudždžatu fí bajáni l-mahadždža, I:364.

36 Kitábu l-ansáb, III:273.

37 al-Lubáb fí tehzíbi l-ansáb, II:162.

38 Lum'atu l-i'tikád, body 18. a 19.

povšechného souhlasu, neboť cesta salaf není ničím, nežli pravdou (arab. *hakk*).<sup>39</sup>

15. Šáfi'ovský muhaddis az-Zahabí (z. r. 748 h.) ve své kritice kalámu uvádí od ad-Dárákutního slova:

„Není nic, co by mi bylo odpornějšího, nežli nauka kalámu. Říkám, že nikdo by neměl do nauky kalámu zabřednout, ani do argumentace. Spíše by měl být *salafí*.“<sup>40</sup>

Termín *salafí* chápal az-Zahabí ve smyslu následovníka salaf:

„*As-Salafí* je ten, kdo následuje mazhab *salaf*.“<sup>41</sup>

Coby životopisec označil přídomkem *salafí* některé autority, jejichž biografie sepisuje, např. Muhammada ibn Muhammada al-Bahráního<sup>42</sup>, Abu l-'Abbás ibn Madžd al-Makdisího<sup>43</sup>, al-Fásawího<sup>44</sup> anebo Ibn Saláha.<sup>45</sup>

16. Nejvýznamnější z Ibn Tajmíjových žáků, Ibnu l-Kajjim (z. 751 h.) v kontextu popisu zla působeného inovací a inovátory v opozici k následovníkům Sunny napsal:

„Když se mu podaří vymanit se z toho, bude si hledět zachovat si čistotu od tohoto skutečným následováním Sunny a nápodobou těch, kteří odešli na onen svět před nimi z řad ctnostných *salaf* ze společníků Prorokových a jejich učedníků, kteří je následovali v dobru – a je vzácné mezi těmito pozdějšími generacemi takové lidi nalézt!“<sup>46</sup>

17. Mamlúcký egyptský úředník, historik, životopisec a učenec as-Safadí (z. r. 764 h.) uvádí ve své biografii al-Hákima (autora sbírky hadísů nazvané Mustadrak) od Muhammada an-Najsábúrího slova:

„Byl jedním ze zbožných, pevně a rozhodně kráčejičích cestou *salafíje*.“<sup>47</sup>

18. Jeden z nejčtenějších a nejoblíbenějších klasických vykladačů Koránu, Ibn Kasír (z. r. 774 h.) cituje koránský verš o vznesení se Boha na Trůn (Korán, 7:54), načež poskytuje následující komentář:

„Lidé předkládají několik rozporných a protichůdných výkladů tohoto. Nicméně my následujeme způsoby našich *salaf* v tomto ohledu, jako byli Málík, al-Awzá'í, as-Sawrí, al-Lajs ibn Sa'd, aš-Šáfi'í, Ahmad, Ishák ibn Ráhawajh a ostatní učenci islámu v minulosti i dnes.“<sup>48</sup>

39 *Madžmú'u l-fatáwá*, IV:149.

40 *Sijaru a'lámi n-nubalá'*, XVI:457.

41 *Ibid.*, XXI:6.

42 *Mu'džamu š-šujúch*, II:280.

43 *Sijar*, XXIII:118.

44 *Ibid.*, XIII:183.

45 *Ibid.*, XXIII:142.

46 *Madáridžu s-sálikín*, I:223.

47 *al-Wáfí wa l-wafáját*, II:55.

48 *Tafsíru l-Kur'áni l-'azím*, viz komentář příslušného verše.

Ve vysvětlení tematicky totožného verše 20:5 pak uvádí:

„Nejbezpečnější cesta k pochopení tohoto je cesta *salaf*.“<sup>49</sup>

19. Hanafijský fakíh aš-Šátíbí (z. r. 790 h.), který podrobně rozpracoval teorii vyšších intencí šari'y (arab. makásid) kategoricky tvrdí:

„Zbožní *salaf*, tedy společníci Prorokovi, jejich učedníci a jejich následovníci znají Korán, jeho nauky a jeho významy nejlépe.“<sup>50</sup>

20. Hanafijský učenec a at-Taháwího komentátor Ibn Abi l-'Izz al-Hanefí (z. r. 792 h.) napsal ohledně Božího atributu vystoupení (arab. istiwá') na Trůn:

„Kdokoli slyší hadísy Posla Božího a slova *salaf*, najde bezpočet důkazů Božího vystoupení ...“<sup>51</sup>

21. Hanbalovský fakíh a historik Ibn Radžab (z. r. 795 h.) ve svém životopise Ibn Tajmíji uvádí:

„V roce 705 hidžry byl šejchu l-islám Ibn Tejmíja pozván sultánem na jedno shromáždění v jeho paláci za přítomnosti soudců a učenců, na kterém byl dotazován na svou věrouku. Jako odpověď jim představil své dílo *al-'Akídatu l-wásitíja*, které oni zkoumali. Poté se všichni usnesli na souhlasu, že toto je doktrína Sunny a *salafíje*.“<sup>52</sup>

22. Význačný šáfi'ovský muhaddis a al-Buchářího komentátor Ibn Hadžar al-'Askalání (z. 852 h.) v souvislosti s toutéž otázkou napsal o rozdílu v chápání textů mezi prvními a pozdějšími generacemi muslimů:

„Slova toho, kdo řekne, že cesta *salaf* je bezpečnější, ale cesta *chalaf* je moudřejší, nejsou správná, neboť tím myslí, že cesta *salaf* spočívá pouze v uvěření ve znění Koránu a Sunny, aniž by došlo také k porozumění jim, přičemž cesta *chalaf* znamená vyvození významu z těch textů, které jsou vysvětleny odklonem od jejich přesného znění skrze různé typy obrazných metafor. Tedy, kdo něco takového vyhlásí, ten spojuje nevědomost vůči cestě *salaf* a připisováním se cestě *chalaf*, což není to, co zamýšlel. *Salaf* byli obdařeni tou nejvyšší znalostí toho, co Alláhu přísluší a nejvíce ze všech Ho velebili, poslouchali Jeho příkazu a podřizovali se Jeho vůli. Tedy ten, kdo bude následovat cestu *chalaf*, si nikdy nemůže být jist tím, že jeho volný výklad je opravdu tím, co bylo zamýšleno a nikdy se nemůže o svém volném výkladu nijak pozitivně vyjádřit.“<sup>53</sup>

O významném teoretikovi nauky o hadísech Abú 'Amrovi Ibn Saláhovi se stejný autor vyjadřuje jako o „*salafim v obecných záležitostech*.“<sup>54</sup>

49 *Ibidum*.

50 *al-Muwaffakát*, II:79.

51 *Šarhu l-'akídati t-taháwíja*, I:372.

52 *az-Zajlu 'alá Tabakáti l-hanábila*, II:396.

53 *Fathu l-Bári, kitábu t-tawhíd*, 1. kap., 2. hadís.

54 *ad-Duraru l-kámina*, IV:149.



23. Šáfi'ovský historik a muhaddis as-Sujútí (z. r. 911 h.) popsal Ibn Saláha takto:

„Byl *salafí*, střídmý a zdravé věrouky.“<sup>55</sup>

24. Hanbalovský právník, teolog a historik as-Safáriní (z. r. 1188 h.) poskytl obšírné vysvětlení pojmu *mazhab salaf*:

„Mazhabem *salaf* se myslí to, čeho se drželi společníci [Proroka], stejně jako významní jejich následovníci v dobru, jejich následovníci, imámové tohoto náboženství – ti, jejichž vůdcovství je dosvědčeno, kteří jsou známí svým statusem, vyjma těch, kteří byli obviněni z inovace či známi pod nepřijatelnými přídomky podle např. *chawáridž*<sup>56</sup>, *rawáfid*<sup>57</sup>, *kadaríja*<sup>58</sup>, *murdí'á*<sup>59</sup>, *džabríja*<sup>60</sup>, *mu'tazila*<sup>61</sup>, *karámita*<sup>62</sup> a dalších jim podobných.“<sup>63</sup>

Na jiném místě pravil:

„Předností mazhabu *salaf*, objasněním jeho skutečnosti a jeho předností nad mazhaby ostatními je to, že je bezpečnějším, nežli ostatní mazhaby, je naučnější a moudřejší, protože oni byli těmi prvními, kdo přijal islám, z řad vysídlenců (arab. *muhádžirún* – Prorokovi společníci, kteří přesídlili z Mekky do Medíny) i pomocníků (arab. *ansár* – Prorokovi společníci, kteří se k nim připojili v Medíně). Podobně jsou jimi i všichni ostatní z řad Prorokových společníků, jejich následovníků v dobru a imámů správného vedení. Jsou těmi, ohledně jejichž správného vedení, správného pochopení, přednostech a nutnosti brát si je za příklad a vzor se shodují všichni muslimové. Věru Alláh vyslal Svého milovaného Proroka a Posla Muhammada se správným vedením a pravdivým náboženstvím, aby vyvedl lidi z temnot ke světlu s dovolením jejich Pána na chvályhodnou a vznešenou stezku. Alláh dosvědčuje, že On Sám tohoto Proroka poslal, jako vyzyvatele k Alláhu s Jeho svolením podle Jeho příkazu, když řekl:

„Rci: „Toto je cesta má. Volám vás k Bohu viditelným důkazem, já i ti, kdož mne následují.“ (Korán, 12:108).“<sup>64</sup>

25. Hanbalovský učenec z Nadždu na Arabském poloostrově, Muhammad ibn 'Abdulwahháb, skloňovaný jako třetí a poslední zakladatelská figura současného salafizmu ve svém stěžejním věroučném díle o Jedinosti Boží (arab. *tawhíd*) napsal:

55 *Tabakátu l-huffáz*, 500.

56 Cháridžovci, tj. zastánci teze, že hřích konstituuje nevíru.

57 Tj. ší'ité.

58 Zastánci neomezené svobodné vůle a popírači předurčení.

59 Zastánci teze, že hřích nemá vliv na sílu víry, opak cháridžovců.

60 Popírači svobodné vůle, opak kadaríje.

61 Popírači nestvořenosti Koránu.

62 Karmaté. Historická radikální odnož batiníjských ismá'ílíjských ší'itů, kteří z Mekky ukradli Čerý kámen.

63 *Lawámi'u l-anwár*, I:20.

64 *Ibid.*, I:120.

„Salaf se drželi daleko od náboženské přetvářky a čehokoli, co k ní vede.“<sup>65</sup>

V předmoderním období lze běžně nalézt používání pojmu salaf a od něho odvozeného přídomku as-Salafí, řidčeji, byť také doložitelné, je i užívání označení salafíja pro mazhab. Pojem salafíja a přídomek *as-Salafí* koexistuje vedle dalších jemu podobných přídomků a konceptů typu *al-Ásári*, tzn. ten, který se odvolává na *ásár*, tj. podání od prvních generací muslimů, v opozici ke *kalámu*, tj. spekulativní teologické rétorice v rovině věrouky, nebo obecnější pojem *ahlu s-sunna* jako následovníci Prorokovy cesty oproti následovníkům inovací (arab. *ahlu l-bid'a*), někdy i s dodatkem *wa l-džamá'a*, tj. *a společenství*, v opozici k odštěpeneckým proudům, nebo v opozici k uctívacím hrobů a světců jako lid výlučného monoteizmu (arab. *ahlu t-tawhíd*), případně *ahlu l-hadís*, tedy následovníci hadísů oproti následovníkům názorů (arab. *ahlu r-ra'j*) v raném období islámské právní vědy anebo později *ashábu l-hadís* coby alternativní označení teologického proudu odmítajícího volný výklad (arab. *ta'wil*) Božích atributů (arab. *sifátu 'lláh*) a spoléhajícího na doslovné znění hadísů o nich, tedy proudu, pro který se po vytvoření a zafixování velkých syntéz pohledů na islám v době *chalaf*, souvisejících se změnou vzdělávacího paradigmatu vžil také ne zcela přesný outsiderovský název *hanbalíja*, podle právní školy, kterou takto smýšlející teologové nejčastěji zastávali a do které neprorostly proudy kalámu zdaleka tolik, jako např. aš'aríja do málikovského a šáfí'ovského, nebo máturídíja do hanafiského mazhabu.

### 3.3 *Salafismus* coby směr a proud islámského myšlení

Moderní diskurs označitelný jako salafíjský se již rozvíjí jako samostatný proud sunnitského islámského myšlení dynamicky interagující s proudy jinými. Je popsateľný (ale nikoli definovateľný) zájmem o charakteristická témata – 1. důraz na uctívání pouze Boha a s tím souvisejícím odporem ke kultu *awlijá'*<sup>66</sup> a jejich hrobek např. v lidovém (především taríkatském) súfizmu či vůči ideologii imámů a svatých postav ší'izmu, zejména jeho batiníjské verze, 2. odmítnutí *bid'a* chápaných jako náboženské (teologické, liturgické i právní) inovace a neislámské přejímky, 3. doslovné chápání Božích atributů při současném potvrzování jedinečnosti, nesouměřitelnosti a neopakovatelnosti jejich reálného významu z čehož pramení i jejich opozice vůči kalámu, 4. skepticismem vůči skrytému významu posvátných textů, jež je dalším zdrojem antagonizmu vůči súfismu, 5. konzervativizmem, skripturalizmem a důrazem na zjevnou dikci koránských veršů a Prorokových hadísů, jež je hlavním zdrojem opozice vůči „liberálnějším“ více

65 *Kitábu t-tawhíd*, 19.

66 Dosl. Bohu blízkých, přiblížených, tj. súfíjských světců.

prosekulárním, modernistickým a proreformním/revizionistickým proudům, 6. racionalizmem v otázce příčiny a následku, jakož i opatrným skepticizmem vůči otázkám nadpřirozených zázraků a 7. opozicí vůči nutnosti následovat některý ze čtyř v současnosti uznávaných sunnitských mazhabů se snahou pít se po nejsprávnějším a nejpodloženějším názoru z množiny existujících.

Témata adresovaná salafistickým diskursem jsou výsledkem dramatického dějinného vývoje, objevovala se v závislosti na aktuálních polemikách historických dob a přesahují i do dnešní reality dílem kvůli přetrvávání těch rozporů, jež nikdy nebyly vyřešeny, dílem díky jejich transformaci do nových otázek a jejich vlivu na výzvy dnešní a v neposlední řadě díky neustálé recyklaci těchto témat salafisty samými, kteří je znovu a znovu ožívují a udržují tak v diskursu.

Ve vnímání samotného pojmu salafija následuje většina dnešních proponentů salafizmu obrat, který se udál pod vlivem změny vzdělávacího paradigmatu v období mezi 6. - 8. stoletím hidžry (11. - 13. stoletím kř. éry) z individuálních studijních kroužků přímo pod vedením nejlepších učitelů v masový, rychlejší, ale méně kreativní systém vzdělávání, který přispěl k zachování a prohloubení odlišných celkových schémat nahlížení na islám, kdy se i věrouka mezi jednotlivými mazhaby sunnitského právního myšlení začala od sebe odlišovat v souvislosti s nasátím různých teologických proudů různými školami fikhu. Další historie tendovala k prohloubení těchto rozdílů, což postupně pomalu přetvořilo a stmelilo dříve jen stěží organizované jedince bouřící se individuálně proti tomuto trendu pod zástavou autentického odkazu salaf do jediného vyhraněného proudu, charakterizovaného výše jmenovanými zájmovými tématy, stále odcizenějšího od ostatních a stále ostřeji naladěného proti svým oponentům. V období kolonializmu a rozvolnění tradičních sociálních vazeb a západní převahy tento proud nezankl, ale postupně krystalizoval do své nynější podoby. Nelze tedy říci, že to, co dnes označujeme za salafizmus, je výlučně otázkou moderní doby a jejích fundamentalizmů, ovšem stejně tak nemožno říci, že salafizmus coby svébytný sunnitský subdiskurs stojící různou měrou v opozici k ostatním proudům islámského myšlení není ničím, nežli prostým pokračováním dřívějších odvolávek na salaf a salafiju.

První zárodky tohoto antagonistického vnímání možno spatřit už u Ibn Tajmíji, který na adresu svých názorových protivníků především z řad š'itů či zastánců extrémnějších pozic v táboře aš'aríjských mutakallimů a súfijů poznamenává:

„Znamením následovníků inovace (arab. *ahlu l-bid'a*) je to, že nenásledují *salaf*.“<sup>67</sup>

Takřka stejný dojem má i čelní představitel saúdskoarabské verze moderního salafizmu Sálíh al-

67 *Madžmú'u l-fatáwá*, IV:155.

Fawzán:

„Mezi znaky odštěpeneckých sekt patří to, že nenávidí *salaf*, nenávidí metodologii (arab. *manhadž*) *salaf* a varují před *as-salafijún*.“<sup>68</sup>

Klíčovým a charakteristickým sémantickým problémem al-Fewzánových slov je, že termín *as-salafijún* lze vyložit jako plurál od nisby *as-Salafi* či naopak jako stoupence salafije coby nového, vyhraněného myšlenkového směru s vnitřní dynamikou, vnější opozicí a vlastní agendou. Víceru autorit moderního salafizmu vykazuje tuto rozpornost, hovoří o prvním i druhém způsobu chápání salafije a mezi oběma naprosto volně proplouvá.

Příkladem chápání salafije jako následování *salaf* mohou být následující slova syrského klasika moderního salafizmu, znalce hadísů Muhammada Násiruddína al-Albáního:

„Co se týče toho, kdo se připisuje zbožným *salaf* jako ke kolektivu, ten se připisuje k něčemu uchráněnému chyb.“<sup>69</sup>

Podobně vyznívají i slova dalšího prominentního salafisty, tentokrát saúdské provenience, Muhammada ibnu l-'Usajmína:

„*Salafija* znamená následovat *salaf* ve věrouce, slovech, činech, zacházení s rozdíly a sjednocování a v jejich způsobech být k sobě navzájem milosrdnými a soucitnými.“<sup>70</sup>

Do stejné kategorie možno řadit i výrok současného vysoce postaveného saúdského učenice Sáliha al-Fewzána:

„*Salafija* znamená následovat Prorokovy společníky a jejich následovníky v jejich chápání věrouky a v jejich způsobech.“<sup>71</sup>

Zcela jiný pohled pak reprezentuje třeba tento al-Albáního výrok:

„*As-Salafijún* jsou jediní, kdo volá po následování Koránu a Sunny ve všem.“<sup>72</sup>

Anebo následující odpověď Ibnu l-'Usajmína, zda lze cestu *salaf* následovat i dnes:

„Říkáme, že *salafija* spočívá na věrouce (arab. 'akída), byť nehovoříme o *salafiji* jako o časovém období, protože *salaf* nám časově předchází, nicméně *salafija* jsou ti, co následují *salafiju* ve věrouce, tedy mají salafijskou věrouku, i v činu a to i dnes. A tito jsou z pohledu těch, kteří přijdou po nich, *salaf*.“<sup>73</sup>

68 *al-Adžwibatu l-mufída*, 136.

69 *al-Asála* 9, 87.

70 *Liká'u l-bábi l-maftúh*, otázka č. 1322.

71 *al-Adžwibatu l-mufída*, 157.

72 *Silsilatu l-hudá wa n-núr*, páska č. 641.

73 *Šerhu 'Akídati s-Safáriní*, 19-20.

Další komplikací celé situace se salafijou je skutečnost, že její pozice ve výše rozpracovaných sedmi základních tezích není založena na binární opozici a prostém antagonizmu, nýbrž je kontinuem poloh od nejmírnějších po nejvyhraněnějších, což se projevuje ve variabilní míře pragmatických či hostilních vztahů k protivníkům a konkurentům. Dokonce není ani bezpodmínečně nutné hlásit se ke všem z nich, aby byl dotýčný mluvčí nebo skupina mluvčích prohlášena za salafisty anebo se k *salafiji*/salafismu sama přihlásila, či naopak tuto nálepkou odmítla, když jim ji podsune někdo zvenčí.

Dále existuje nepřehledné množství dalších dílčích problémů, které salafistický subdiskurs vnitřně strukturují, jako je např. otázka míry kritiky vládců, politické participace, vztahu k lokální islámské tradici či např. takfíru<sup>74</sup> a k politickému násilí. Např. v Tunisu, zemi s bohatou salafijskou tradicí, lze rozeznat salafisty apolitické i politicky aktivní, prosaúdské, protisaúdské i prolokální, hanbalovské, málikovské i nevyhraněné, spolupracující s ostatními proudy islámského aktivizmu i uzavřené.<sup>75</sup> Situace v jiných zemích, arabských i nearabských, je obdobná.

Vydělení moderních takfírovců z množiny všech salafistů coby samostatného proudu je solidně podloženo hermeneutikou vnitřních vztahů mezi oběma skupinami – takfírovci označují své salafistické oponenty za nevěřící a salafisté takfírovce za sektáře. Dílčí linie mezi oběma názorovými tábory probíhá v otázce takfíru konkrétní osoby, který salafisté rezervují výhradně pro učence, avšak takfírovci vkládají do rukou mas, dále vztahu k výlučnému Božímu právu coby Zákodárce (arab. *tawhíd al-hákimíja*), kde takfírovci toho, kdo nesoudí podle šari'y považují přímo za nevěřícího, zatímco salafisté to nepovažují za nutné, nebo přímo popírají, a v otázce omluvy z nevědomosti (arab. *al-uzru bi l-džahl*), na kterém salafisté trvají, zatímco takfírovci ji popírají.

To samé, co lze říci o salafiji či salafistech, platí v obrácené poloze i o oponentech salafijského proudu, resp. salafizmu, kam můžeme řadit všechny, kteří ve výše uvedených otázkách zaujmají opačné či neslučitelné pozice. Sem patří kromě ší'itů a proponentů lidových súfistických kultů také přesvědčení zastánci nutnosti následovat mazhaby, výluční zastánci volného výkladu Božích atributů, sekularisté a modernisticko-revizionistické proudy v islámu.

Existuje ovšem sice nepříliš významný, zato ovšem pozornosti hodný proud sunnitského islámského myšlení, který přímo staví na opozici vůči současnému salafizmu. Jsou jimi tzv. *al-ahbáš*, případně *al-habašíja*, vzešlí z prostředí libanonského súfizmu. Staví na aš'aríjské věrouce v

74 Možnost a procedura prohlášení muslima za nemuslima.

75 Lungo 2016, 2-12.

příkré opozici k *ashábu l-hadís*, které označují za antropomorfisty, na šáfí'íjském mazhabu v opozici k salafíjské zdrženlivosti vůči *taklídu*, na kultu světců a na súfismu v opozici k salafíjskému *tawhídu* a zdrženlivosti vůči mystickým prožitkům. Moderní aktivistické proudy včetně např. Muslimského bratrstva (arab. *al-Ichwánu l-muslimín*), ale i středověké a ranně novověké klasiky jako Ibn Tajmíju a Ibn 'Abdulwahhába odsuzují jako nevěřící<sup>76</sup> Ačkoli se prezentují jako apolitičtí, mají dlouhou historii nesmlouvavého protisaúdského aktivizmu.<sup>77</sup>

Zatím největším a nejzávažnějším krokem, který byl v rámci diskursu muslimských oponentů salafizmu podniknut, byla konference v Grozném v srpnu 2016, zaštitěná samotným čečenským prezidentem Ramzanem Kadyrovem, která ústy k tomuto účelu předem vytypovaných náboženských autorit odsoudila salafismus (spolu s hnutím Muslimské bratrstvo a několika dalšími významnými hnutími) coby neislámskou herezi a její čelné představitele kaceřovala jako odpadlíky od islámu. Tento antagonizmus, který vyústil v bezprecentní krok, je položen na delší historii súfíjsko-wahhábíjského soupeření, jež bylo následně využito ve prospěch ruských imperiálních ambic.<sup>78</sup> Došlo tak k jasnému odlišení domácí tradiční a poněkud rigidní institucionarizované lokální podoby islámu, charakterizované místními vlivy, súfismem a mazhabizmem, v opozici k modernějším proudům zvenčí, bez ohledu na to, že na rozdíl od Čečny či Dagestánu severozápad Kavkazu a Povolží, další významné muslimské regiony Ruska, významnější súfíjskou tarikatskou tradici nemají.<sup>79</sup>

Kromě potíží působených zjevně účelovým výběrem autorů grozenské fetwy připomíná L. Kropáček také fakt, že v roce 2004 na popud jordánského krále Abdulláha II. vzniklo tzv. 'Ammánské poselství (arab. *Risálatu 'Ammán*), které rovněž řešilo otázku kdo je a kdo není muslimem a dospělo k názoru, že „není dovoleno vyobcovat ani ryzí súfije, ani ryzí stoupence salafíje.“<sup>80</sup>

Dalším pozoruhodným rysem vnitromuslimských kritik salafizmu je i opatrnost zcela odvrhnout koncept *salafíje* jakožto následování víry a praxe raných muslimů, jenž je, jak bylo výše ukázáno, přijímán ve větší či menší míře minimálně všemi sunnity. Kritizovaný salafismus je proto častěji nazýván wahhábizmem, případně tzv. pseudo-salafíjskou sektou.

### **3.4 Jak salafisté opouštějí salafíju**

76 Parrett 1986, I:35-36.

77 Erlich a Kabha 2006, 519-538.

78 Clifford 2016.

79 Jakubovyč 2016.

80 Kropáček 2016, 160.

Mnozí muslimští kritici salafistům vytýkají, že si uzurpovali status jediných následovníků Koránu, Sunny a odkazu salaf, pustili se do kritizování islámských učenců a jejich obviňování z odchylek od Sunny a začali prohlašovat ostatní muslimy za nevěřící či následovníky inovace. Tito kritici tvrdí, že salafismus je rigidní, opakuje pro moderní dobu už nepodstatná témata, vykazuje tendence přehnaného skripturalizmu bez respektu ke kontextu, ale v některých otázkách, které se týkají zejména vztahů k ostatním muslimům od dikce textu, nevědom vlastního sektářství, odstupuje, aby si zachoval vlastní exkluzivitu. Smýšlí, že salafismus unesl myšlenku následování odkazu salaf, neboť si do salaf ahistoricky projektoval sám sebe. Ačkoli tuto kritiku zdaleka nelze zevšeobecnit na celé spektrum názorů souhrně označitelných za salafismus, v určitých případech je i přesto docela přiléhavá.

Na rozdíl od svých dávných i novějších vzorů tito jejich pozdější epigoni očividně nadřadili loajalitu a souručenství na základě principu salafije loajalitě a souručenství na základě islámu (viz případ soupeření egyptské salafistické strany Núr s ostatními frakcemi, nebo naopak někdy nekritická podpora režimu v Saúdské Arábii, či u jiných destruktivní revolta vůči němu), čímž se dopustili nepřípustného partajnictví (arab. *hizbija*), které je kritizováno i samotnými nejautoritativnějšími figurami salafije, jako např. slovuťným al-Albáním, který tento problém patrně považoval za natolik důležitý, že se k němu musel vyjádřit v odpovědi jednomu mladému tazateli:

„Upřímně radím tobě i dalším mladíkům jako jsi ty, kteří se staví proti jistému typu odchýlení, jak se nám to alespoň jeví – a Alláh ví nejlépe – aby svůj čas neplýtvál na vyvracení jedněch druhými s tím, že ten vykazuje známky toho, zatímco onen známky onoho bludu. To proto, že jednak v celém tomto není žádné znalosti a druhak, že takové chování povede jediné k nepřátelství a nenávisti v srdcích, podněcující v srdci zášť a zavidlost. Na tobě je především získávat nauku. Je to právě nauka, která ti objasní realitu slov, že dotyčná osoba je buď chválena, nebo má skutečně mnoho chyb, zda si dotyčný vůbec zaslouží být nazýván inovátorem. Proč bychom měli hned zabředávat do takových témat? Věru ti radím nezabředávat do toho! Skutečností je, že nám samotným je líto toho rozkolu, jenž nastal mezi těmi, kteří sami sebe připisují výzvě ke Knize a Sunně, nebo, jak říkáme, výzvě salafije (arab. ad-da'watu s-salafija). Největší příčinou tohoto rozkolu, a Alláh ví nejlépe, je následování tužeb, chťičů a zlých nutkání vlastního ega. Nenastal kvůli přítomnosti rozdílů v myšlenkách a idejích.“<sup>81</sup>

Další autoři salafistické provenience se této kritice postavili čelem a vydali se po stopách sektářských tendencí ve vlastním názorovém proudu, aby je následně odmítli dochovanými prohlášeními předních představitelů tohoto myšlenkového směru. Jedním z takových je i anglicky píšící konvertita a žák předních saúdských učenců A. L. Battle dokazuje, že jistí jedinci v rámci 81 Silsilatu l-hudá wa n-núr, I:784.

salafistů na Západě se skutečně chovají sektářsky ve smyslu nestýkání se s jinými a uzavřenosti, proselytizmu pouze ve vlastní prospěch a soutěživosti o nové členy, filtrování pohodlných a nepohodlných informací a manipulace s nimi, či přehnané, nekritické náklonnosti vůči jednomu a vypjaté animozity vůči jiným figurám a takové chování je dle tohoto autora na základě principů *salafije* odmítáno.<sup>82</sup>

Zdá se, jakoby nejen salafismus, ale obecněji i všechna ostatní hnutí moderního islámského aktivizmu, přerůstala v nový způsob artikulace islámskosti mas, v nový lidový islám, vzdalující se islámu učenců s tím, jak jejich autorita zaniká a do diskursu mohou díky modernímu technologickému obratu čím dál více promlouvat i laici. Tomu se přizpůsobuje i způsob vyjádření islámu, včetně toho salafijského. Vzdává se míra akontextuality, klipovitosti a objevuje se nové, identitární uchopování islámu coby manifestu sebepojetí a vytváření uzavřených subkultur.

S rozmachem nových komunikačních prostředků druhé informační revoluce – rozhlasu a později také televize, satelitu a internetu, se objevilo nové paradigma muslimské náboženské spisby – noví muslimští intelektuálové bez klasického, formálního náboženského vzdělání.<sup>83</sup> Někteří operují i se salafistickými koncepty a k odkazu salaf se aktivně hlásí, jsou tak výzvou ve sféře „vlastnictví islámu.“<sup>84</sup> J. Čuřík porovnává pád autority učence v islámském světě a demokratizaci diskursu o islámských textech mezi roky 1980 a 2000 s pádem autority odborníka a zrušením hierarchizace medií (spojeným s internetovým zpravodajstvím a rozmachem blogosféry) v západním světě. Povrchní, často radikální výklady nábožensky nedovzdělaných intelektuálů s diplomou z medicíny či technických oborů jsou podle něj místní podobou postmoderního nešvaru infotainmentu a jistou formou tabloidizace islámských nauk. Kvalifikovaný intelektuální výklad pak odpovídá vysoké publicistice a renomované žurnalistice, výklad plytký a zaměřený na emoce je v islámském diskursu obdobou západního bulváru a braku.<sup>85</sup>

Zajímavým případem v tomto ohledu je kampaň německých salafistů sdružených okolo osoby Pierra Vogela nazvaná Lies! (Čti!). Podle S. Schrötter se pod pláštěm šíření náboženské literatury a osvěty skrývala taktika rekrutování mládeže do exkluzivistické a uzavřené salafistické skupiny, sporné z hlediska zákonnosti, což potvrzuje skutečností, že vícero jedinců, kteří začali v Německu ve Vogelově skupině věnující se distribuci Koránu, skončilo nakonec u teroristů z Dá'iš.<sup>86</sup>

Při pohledu na kampaň Lies! si nelze nevšimnout i jisté redukce významu koránského imperativu

82 Battle 2014, 2-41.

83 Kovács 2004, 109-119.

84 Fuller 2015, 172.

85 Čuřík 2016, 79.

86 Schrötter 2016.



*ikra'* znamenajícího nejen *čti*, ale také *recituj*, přednášej, předčítej, neboť Korán fungoval od nejranějších dob nejen jako psaný text, ale daleko více jako interaktivní recitované slovo.<sup>87</sup> Touto redukcí se tito salafističtí aktivisté dle některých zpronevěřili salafíji coby ideální islámské praxi po vzoru prvních muslimů.<sup>88</sup>

87 Kovács 2004, 111.

88 Neuwirth 2016.

## 4. VNĚJŠÍ DISKUSE A POLEMIKY

### 4.1 Problémy s termíny

Při pohledu na vnější diskurs o salafizmu a salafiji spatřujeme hned několik problémů: neurčitý popis či definiční rámec, nedostatečné odlišení a synonymizaci pojmů salafizmus a wahhábizmus a spor o egyptské reformátory.

P. Ťupek uvádí svůj překlad Ibn Tajmíjovy al-Wásitíje, věroučného díla obsahujícího dle něj „nejzákladnější salafitská dogmata“<sup>89</sup> takto:

„Toto je překlad vyznání jedné z mnoha interpretací současného islámu, islámu salafitského, jehož doménou jsou země Perského zálivu, jakou je třeba Saúdská Arábie či Qatar, a které se zdárně šíří v komunitách v Indonésii, arabské i černé Africe a v Evropě pak zejména v komunitách ve Velké Británii či Francii.“<sup>90</sup>

Západní spisba o islámu užívá jak termínu salafizmus, tak i termínu wahhábizmus, často synonymně a často s neúplným a různým odlišením.

G. E. Fuller předkládá rozsáhlé srovnání salafizmu (který nazývá wahhábizmem) s protestantskými proudy křesťanství, zejména kalvíniizmem, který si přál Bibli coby ústavu, podobně jako si salafistické politické proudy přejí za ústavu Korán.<sup>91</sup>

L. Kropáček používá termínu wahhábizmus jen pro saúdskou formu islámu a termínu salafizmus se vyhýbá, přičemž salafizmu blízká či přímo mainstreamová salafijská hnutí ve své typologii muslimských aktivistických hnutí řadí do kategorie ritualistů či následovníků tradičních vůdců, následující tak dělení saúdského sociologa A. A. Bagadera.<sup>92</sup>

E. Gellner popisuje salafiju jako moderní puritánské hnutí situované ve městech, odkud se šíří na venkov, zatímco wahhábizmus ještě řadí k premoderním hnutím a spojuje s prostředím Arabského poloostrova.<sup>93</sup> Podle jeho vidění byli wahhábisté příliš předčasným pokusem o moderní puritánskou reformu a zůstali omezeni kmenovým prostředím<sup>94</sup> Moderním salafistům se podobali i svým vznikem v urbánním prostředí Nadždu,<sup>95</sup> přičemž mezi moderními hnutími tyto směry představují protiváhu sekularizmu, jakým byl např. kemalizmus.<sup>96</sup>

89 Ťupek 2013, 113-114

90 Ibid., 118.

91 Fuller 2015, 147-172.

92 Kropáček 1999, 156-162.

93 Gellner 1984, 144-156.

94 Ibid., 51.

95 Ibid., 82

96 Ibid., 170.

J. L. Esposito staví do protikladu promoderní salafiju Muhammada 'Abduha a dřívější wahhábíjské reformní hnutí na arabském poloostrově, které ho následně ovlivnilo. Dokonce ho vyděluje ze sunnizmu a staví po boku ší'itů a cháridžovců.<sup>97</sup>

S. Schrötter definuje historické kořeny salafizmu jako triumvirát Ibn Hanbala, Ibn Tajmíji a Ibn 'Abdulwahhába, jeho ideologii pak popisuje jako zjednodušenou opozici – dobro vs. zlo, věřící vs. nevěřící, připisuje jim exkluzivismus a stranění se společnosti. Původně sem patřili i ichwánisté, ale ti se svou deradikalizací vydělili.<sup>98</sup> Bez ohledu na to, že některým proudům, které se salafiji připisují, jsou tyto tendence vlastní, samy nespádají do definičního rámce salafizmu a jeho vnitřní rozmanitost redukuje.

O. Beránek definuje salafizmus jako původně středověkou tendenci odvozenou od specifického pojmání věrouky, charakteristického zejména pro hanbalíjský mazhab, se zvláštním důrazem na salaf coby vzory. Tato tendence má různorodé moderní přesahy, kterým jsou společné odvolávky na Ibn Tajmíju. Termín wahhábizmus vyděluje pro interpretaci islámu v zemích Zálivu spojenou s nadždským učencem Ibn 'Abdulwahhábem (z. r. 1206 h.), která je v moderním diskursu se salafizmem spjata nejvíce. Jako další historické podmnožiny uvádí verzi indického reformátora Šáha Walíjulláha ad-Dahlawího (z. r. 1176 h.) a verzi jemenského teologa Muhammada aš-Šawkáního (z. r. 1255 h.). Osvícenští reformisté typu egyptských autorů Muhammada 'Abduha a Rašída Ridá jsou k salafizmu řazeni nepřesně.<sup>99</sup> Beránek nakonec svou stat' o salafizmu uzavírá velmi adekvátně, byť poněkud nihilisticky:

„[S]alafitský islám je konstrukt, který je naplňován nejrůznějšími trendy.“<sup>100</sup>

K podobnému závěru dospívá i Z. Hessová, jinak rozlišující mezi nepolitickým, aktivistickým a násilným (džihádistickým) salafizmem:

„[S]alafisté jsou jen velmi volná síť, organizovaná kolem desítek učenců.“<sup>101</sup>

M. Barack při své kritice grozenské fatwy uvádí důvod neférovosti tohoto rozhodnutí odmítnutím spatřovat salafizmus jako monolit, neboť obsahuje nejrůznější proudy puritánské, politické i militantní.<sup>102</sup>

V otázce reformátorů H. Laoust uvádí možné vysvětlení této spojitosti a omylu v tom, že jak moderní reformátoři, tak i konzervativní salafisté se odvolávají na Ibn Tajmíju, přičemž první ho

97 Esposito 2001, 207.

98 Schrötter 2015, 2-5.

99 Beránek, 2016, 181-183.

100 Ibid., 183.

101 Hessová 2017, 5.

102 Barack 2016.

uchopují „levicově“ jako revoltu proti tradici a druzí „pravicově“ coby její konzervativní obranu.<sup>103</sup> Příslušné heslo v *Encyclopedia of Islam* také vnímá jako hlavní zdroj salafije 'Abduha a jeho žáky, s menším vlivem wahhábizmu z Arabského poloostrova. Pro moderní salafisty v opozici k modernistům pak užívá pojmu neo-salafizmus.<sup>104</sup>

F. Griffel reformátory – Džamáluddína al-Afgháního, Muhammada 'Abduha a Rašída Ridá mezi „salafisty“ řadí a vykresluje je jako dějinné předchůdce moderní egyptské salafistické strany Núr.<sup>105</sup>

H. Lauziér toto řazení zpochybňuje s tím, že sami tito reformátoři termín salafija v moderním smyslu neužívali, nenásledovali věrouku salafije a její dnešní stoupenci se k nim nehlásí<sup>106</sup> Lauziére smýšlí, že nálepku salafistů přiřkl těmto autorům západní badatel – L. Massignon, který pro ně hledal označení vystihující jejich jednak racionální postoj a jednak snahu o návrat k textuální tradici, jež by je však zároveň odlišovala od „wahhábistů“ z Nadždu. Massignon označuje za kolébku salafizmu Indii (v autorech Muhammadu Ismá'ílu Šáhidovi a Siddíku Hasanu Chánovi), odkud byl tento přenesen al-Afgháním do Egypta, přičemž šlo podle něj o obrodný koncept návratu k textuálním pramenům z důvodu osvěžení a obrody společnosti, což není rezervováno jen pro sunnismus.<sup>107</sup> Samotný 'Abduh však v roce 1902 jasně definuje salafiju jako sunnitský věroučný proud v opozici k aš'áríji, vyznávaný především následovníky hanbalovského mazhabu.<sup>108</sup> Zatímco první autor rozlišuje salafisty na modernisty a pietisty, druhý hovoří rovnou o salafistech coby doktrinárních hanbalovcích a o od nich odděleném proudu islámských modernistů. I. Weissmann nabízí poněkud odlišný náhled na celou otázku – právě egyptští modernisté typu Rašída Ridá rehabilitovali odkaz Ibn 'Abdulwahhába a učinili ho základem svých dalších, překvapivě liberálních tezí. Toto směřování pak bylo přetrženo I. světovou válkou, ze které vyšly již dvě naprosto odlišné a jinam směřující podmnožiny salafijského diskursu – liberální modernisté a proti nim konzervativní salafisté, jak je známe dnes.<sup>109</sup>

Podle dalších názorů salafizmus započal jako tradice reformy po 'Abduhovi, byl ovlivněn wahhábizmem, který je naopak spjat s nadždským prostředím a hanbalovským mazhabem, přičemž v sobě zahrnuje proud puristický, politický (kam patří i ichwánisté) a džihádistický (násilný), přičemž wahhábizmus, ač zastává stejná východiska, není nikdy džihádistický a je loajální k saúdkému režimu.<sup>110</sup>

103 Laoust 1933, 319.

104 Ende 1986, VIII:901-908.

105 Griffel 2015, 186-220.

106 Lauzière 2016, 89-96.

107 Ibid., 90-91.

108 Ibid., 92-93.

109 Weissmann 2017, 64-66.

110 Gharaibeh 2014.

Soudobý západní diskurs o salafizmu (typicky např. u J. Brachmana či W. McCantse) má také tendenci definovat ho jako podmnožinu islamizmu a jeho (či z něj se odštěpivší) násilné proudy coby podmnožinu samotného salafizmu označuje neologismem džihádizmus. Z výše uvedených důvodů popsaných v kapitole o vnitřní rozmanitosti salafizmu jsou podobné úvahy napadnutelné.

L. Kropáček vysvětluje salafiju jako snahu následovat vzor zbožných předků, zatímco islamizmus jako proislámsky orientovanou opozici k sekulárním režimům, jejich teologickou konstrukci vidí jako spornou. Fundamentalizmus a salafizmus pak vnímá jako jeho mentální rovinu a zčásti styl všedního života, jehož zbytnější podobou je extremismus, při užití násilí přerůstající v terorizmus.<sup>111</sup>

P. Kučera chybně připisuje salafistům slogan „islám je řešení (al-islámu huwa al-hall),<sup>112</sup> který byl původně sloganem egyptských ichwánistů, rozšířeným dále do celého světa,<sup>113</sup> přičemž politický salafizmus je v Egyptě ideovým i stranickým nepřítelem ichwánistů, jak ukázala nelichotivá úloha strany Núr při svržení ichwánského prezidenta al-Mursího. Salafizmus stejný autor vysvětluje jako „reakci na agresivní koloniální zábohy 19. století a západní ekonomickou a politickou nadvládu.“<sup>114</sup>

A. Rabasa a C. Bernard z pozice badatelů v oblasti bezpečnosti a prevence islámsky motivovaného terorizmu hovoří o salafizmu jako o konceptu uvnitř sunnitského islámu, ke kterému se hlásí většina islamistických extremistů, byť existují i salafisté, kteří islamisty vůbec nejsou, neboť odmítají politickou participaci coby podobu zavrženíhodného partajnictví (arab. hizbija). Jejich práce vykresluje salafizmus jako moderní podobu žitého náboženství, k jejímž klíčovými figurám řadí ovšem také egyptské „modernistické“ reformátory typu Džamáluddína al-Afgháního, Muhammada 'Abduha a Rašída Ridá, který egyptský proud přiblížil wahhábizmu arabského poloostrova,<sup>115</sup> což je v přímém rozporu s viděním O. Beránka.

Sociolog K. Černý hovoří o salafistických muslimech coby příkladech separace od společnosti s možným bezpečnostním rizikem:

„Příkladem ze západní Evropy mohou být sektářsky orientované komunity salafistů vyznávajících přísné pojetí islámu, kteří však nejsou jen v opozici vůči majoritě, ale také vůči všem ostatním muslimům, již údajně sešli z „přímé stezky.“

Nezapomíná ovšem také dodat i následující:

„Avšak tento model je i na Západě spíše v menšině, a navíc většina takto odcizených muslimů přes svůj různě vyjadřovaný distanc od majority nečiní nic, co by bylo v rozporu se zákony západních

111 Kropáček 2016, 161-163.

112 Kučera 2016, 174.

113 Kropáček 1999, 159.

114 Kučera 2016, 174.

115 Rabasa a Bernard 2015, 24-26.

zemí.<sup>116</sup>

## 4.2 Dobrý islám, zlý islám

Hovoříce o neduzích současných, často nepřilíš fundovaných, debat o islámu M. Mendel poznamenává:

„Základním rysem podobných výpovědí bývá snaha o paušální odsudek, opakované poukazy na „islamizaci Evropy,“ na nebezpečí „střetu civilizací“ nebo nanejvýš křečovité pokusy rozdělit islám na ten „hodný,“ který chce vést dialog a je připraven přijmout hodnoty demokratického Západu, a na ten „zlý,“ který je semeništem „islamismu“ a „mezinárodního terorizmu.“<sup>117</sup>

Taková zjednodušení jsou často k vidění v mediální sféře. Jen namátkou ve výběru zpravodajství ČTK pro časopis Dingir lze nalézt tu o wahhábizmu (přepisovaný s „v“) coby klíčové inspirací pro hnutí Tálibán a propojení pachatelů 11. září se salafijou.<sup>118</sup>

Z. Hessová klasifikuje salafizmus mladých evropských muslimů jako něco, co je „zajisté výzvou pro integraci muslimů do Evropy.“<sup>119</sup> Dále píše:

„Pouze omezená menšina – ve Francii se jedná o asi 10 000 – 20 000 lidí a v Německu asi o 10 000 lidí se organizuje v salafistických komunitách. Tyto komunity představují přinejmenším politický problém, neboť propagují neliberální postoje. Příkladem je vůdce jedné salafistické komunity, bývalý boxer a německý konvertita Pierre Vogel a jeho nejedoznačný postoj k válkám na Blízkém Východě. Mezi politickou částí salafistů vznikla určitá mládežnická kontrakultura, která je svou vyděleností a absencí loajality ke státu srovnatelná s jinými sektami a neonacistickými skupinami. Její riziko pro liberální řád je reálné ...“<sup>120</sup>

Islámští učenci a moderněji smýšlející intelektuálové měli být hrází radikálům, jenže ti první ztrácejí vliv, jsou paralyzováni státní strukturou a ocitají se v úloze obránců a náboženských legitimizátorů opresivních režimů, ti druzí jsou vytlačeni na Západ.<sup>121</sup>

Salafizmus, definovaný jako „náboženský projekt návratu k původní praxi islámu“<sup>122</sup> ovšem sám není monolitem:

„Salafizmus se vztahuje na praxi prvních generací islámu, což jej činí do určité míry archaickým, ale

116 Černý 2016, 62.

117 Mendel 2014, 8.

118 Viz Dingir 2001, 27.

119 Hessová 2016, 122.

120 Ibid., 124.

121 Ibid., 126.

122 Ibidum.

dává svým přívržencům i jasnou doktrinární, behaviorální a vestimentární identitu. Fundamentalismus má mnoho tváří: Existují jedinci a skupiny se striktními osobními náboženskými postoji (tzv. vědecká salafija), moderní salafisté – malé skupiny jako egyptská Salafiya Costa, kteří připomínají své náboženství jako životní styl otevřený soužití s jinými skupinami, dále skupiny, jež žijí v izolaci od společnosti; v posledních pěti letech stále častěji i politizované skupiny salafistů i méně striktních islamistů, které jsou součástí nadnárodních sítí, sledují často autority z arabského poloostrova a snaží se zapojit do politiky (např. skrze sunnitské charity, mezinárodní islámské organizace); a nakonec radikální salafisté, jejichž cílem je revoluce a islámská politická obec<sup>123</sup>

Klíčovým faktorem pro rozmach salafije je podle této autorky štedrá podpora saúdských peněz, logistiky, publikací a vzdělávacích institucí.<sup>124</sup> Islamismus je podle ní politické hnutí, salafismus a šířeji fundamentalismus je hnutím náboženským, ovšem existuje mezi nimi prostupnost a dynamika – v 90. letech se islamisté salafizovali, po arabském jaru se naopak politizovali salafisté.<sup>125</sup>

Západní orientalizmus ve vztahu k salafismu vnímá tento proud optikou binární opozice vůči Západu a současně jako esenci samotného islámu, což lze spatřit o to více v publikacích zaměřených spíše na bezpečnostní otázky. A. Rabasa a C. Bernard vnímají v evropském islámu dichotomii pozitivně hodnoceného a „umírněného“ evropského islámu, harmonizujícímu jádro islámského učení s moderními západními hodnotami a stojícího proti druhému typu:

„Druhým fenoménem je odmítnutí jak sekulárních západních hodnot, tak i tradičních, kulturně vázaných podob víry většiny evropských muslimů ve prospěch více autentického praktikování islámu známého jako salafismus.“<sup>126</sup>

S. Schrötter o salafizmu hovoří takto:

„Coby totalitářská varianta islámu stojí salafismus v opozici k demokracii, lidským právům a ideji rovnosti pohlaví. Kombinuje v sobě utopii projektovanou do minulosti s moderními prvky popkultury a je nejrychleji rostoucím mládežnickým hnutím v mnoha zemích včetně Německa. Džihádizmus je násilná varianta salafizmu. Zjednodušeně řečeno, všichni džihádisté jsou salafisté, ale jen velmi málo salafistů se kdy vůbec stane džihádisty.“<sup>127</sup>

Nutno podotknout, že tento nikoli nezaujatý popis kromě toho, že ignoruje vnitřní rozmanitost salafije, co do totalitárnosti sedí i na některé oponenty salafizmu, jako například na výše jmenovaného čečenského vůdce. Stejná autorka pak v diskusi ohledně upřednostňování určitých koránských veršů nad jinými favorizuje muslimy, které považuje za „progresivní,“ mezi něž řadí

123 Ibid. 124.

124 Ibid., 125.

125 Ibidum.

126 Rabasa a Bernard 2015, 24.

127 Schrötter 2015, 1.

spíše prosekulární, na Západě tvořící autory – např. M. Khorchide, rakouského liberála zastávajícího kriticko-historický přístup ke Koránu, jehož teze většina muslimů v Evropě samotné odmítá,<sup>128</sup> či americkou feministku A. Wadud, která se proslavila vedením pohlavně smíšené páteční modlitby jako imám.

B. Ostřanský popisuje svého mediálního muslima či „šari'atského kyborga“ jako „přísného salafistu (či dokonce přímo salafistického džihádistu)“<sup>129</sup> Také konstatuje, že v prostředí muslimských diaspor na Západě se obecně prosazuje globalizovaná verze religiozity bez lokálních příměsí, včetně salafije.<sup>130</sup>

Islamoskeptické zobrazování islámu má ostatně mnoho společného s jednorozměrnými redukcemi takřka všech či násilných hnutí vzniklých ze salafistického prostředí či odvolávajících se na salafijská témata, ať už jde o skriptualismus či důraz na bezmezné následování příkladu Proroka a dalších raných muslimů. Tento jev spatřil také S. Weidner v díle egyptského exmuslima a kritika islámu Hameda Abdel-Samada a nazval ji post-salafizmem.<sup>131</sup> Západní skepse vůči islámu se tak ocitá na společné půdě s fundamentalismem nejhruššího zrna.

Lze také říci, že „kulturně podmíněné“ formy propojené s určitou formou substrátové religiozity neislámského původu má mnoho západních autorů tendenci zobrazovat pozitivněji, nežli trendy „čistší“ nebo o očištění se snažící. Toho si všimli i T. Asad s R. Owenem na příkladu článku o historickém rozvoji islámských říší v subsaharské Africe:

„[A]ntropologův generalizovaný obraz tradičního afrického politického systému jako „sympatického“ a zevšeobecněný orientalistický obraz politiky islámské jako něčeho „nesympatického.“<sup>132</sup>

Vzniká tak hodnotící škála na ose dobrý synkretizmus a zlý čistý islám, neomezující se jen na africký kontext, ale zasahující i do kontextů např. indických či evropských. Následující vyjádření turkologa P. Kučery se zdá dobrým také dobrým příkladem tohoto jevu:

„Zdá se, že současný vývoj dává zapravdu teorii antropologa E. Gellnera o určité dvojpolednosti islámu, v němž přísné ortodoxní nomokratické myšlení vždy vyvažovala súfijská spiritualita založená na alegorickém myšlení. Milosrdenství, mírumilovnost a odpor k násilí jsou rovněž ústředním pilířem ahamádije, jednoho z nejrychleji se šířících proudů islámského myšlení se silnou misionářskou aktivitou a zastoupením po celém světě, či třeba tureckého gülenovského hnutí, které se těší obrovské přízni převážně v turkickém světě.“

128 Engelhardt 2016, 740-758.

129 Ostřanský 2016, 35.

130 Ibid., 48.

131 Weidner 2015.

132 Asad a Owen 1980, 35.



A právě súfijové či přívrženci proudů, jako je ahmadíja, jsou spolu se stovkami prostých muslimů největšími oběťmi současného takfírizmu, salafizmu a džihádizmu a paušální obviňování muslimů ze sklonu k terorizmu a násilí jen dostává tyto „protipóly“ fundamentalizmu a paprsky naděje v rozháraném muslimském světě mezi dva mlýnské kameny: islamofobii a islamizmus.<sup>133</sup>

V kontextu evropského prostředí L. Kropáček skloňuje dichotomii německého autora syrského původu Bassama Tibiho, rozlišující majoritě otevřený euroislám oproti uzavírajícímu se ghettoislámu,<sup>134</sup> který B. Ostřanský spojuje právě především se salafizmem.<sup>135</sup>

Radikálním vyústěním tohoto scénáře je státní podpora svérázných místních autokratů s nevyjasněnými islámsko-naučnými ambicemi, jako je právě případ čečenského vůdce, který na jednu stranu brojí proti salafizmu a na druhou stranu trestá spoře oděné ženy a volá po prosazování šarí'atských trestů.<sup>136</sup>

Lze uzavřít, že západní pohledy na salafiju a salafizmus nezdědky neodpovídají skutečnosti, často ignorují vnitřní rozmanitost a mnohdy u těchto kritik hrozí, že se stanou „islamofobií poučených elit“ v opozici k „islamofobii ignorantských mas,“ která takto nahlíží na celý islám.

#### 4.4 Staré zloby nové doby

Salafizmus právem přitahuje pozornost bezpečnostních složek, protože některé z vnitřního pohledu nesalafistické či salafisty samými přímo odmítané násilné skupiny, které instrumentalizují některé jeho klíčové koncepty, skutečně existují. Nicméně daleko znepokojivější je zjištění, že pojem salafizmus je v mediálním a bezpečnostním diskursu stále častěji užíván po boku jednorozměrně vnímaného islamizmu, fundamentalizmu a džihádizmu jako další alternativní synonymum pro militanty či teroristy z muslimského prostředí, čímž zcela ztrácí na svém deskriptivním významu a potenciálu. Navíc další konkurenční pojem, džihádizmus, zavání nepotřebným neologismem a sporností, neboť džihád je široce užívaným, mnohotvárným a z vnitřního pohledu pozitivně vnímaným konceptem mainstreamového islámu a je také, jak si všímá i L. Kropáček, pojmem mediálně nadužívaným a navíc neužívaným přesně.<sup>137</sup>

Tohoto pochybení se dopouští např. i renomovaný Deutsche Welle při popisu německé islamistické scény, kde uvádí přehled džihádistických a radikálně salafistických skupin, kam řadí kromě Dá'iš a jejich buněk také charismatické salafijské kazatele a v neposlední řadě také původem turecké hnutí

133 Kučera 2016, 176.

134 Kropáček 2016, 161.

135 Ostřanský 2016, 217.

136 Kováčiková 2016, 247-255.

137 Kropáček 2016, 165.

Milli Görüş,<sup>138</sup> které následuje klasické turecké prizma islámu s hanafijským mazhabem a máturídíjskou věroukou a se salafizmem nemá prakticky nic společného.

Jasno nemá ani německý Spolkový úřad pro ochranu ústavy (Bundesamt für Verfassungsschutz, BfV) a jeho protiteroristické centrum (Gemeinsames Terrorismusabwehrzentrum, GTAZ) ve svých internetových materiálech definuje islamismus jako „ideologii Božího řádu, jíž má být podřízena společnost a stát“ přičemž toto chápání islámu vnímá jako „odporující liberálnímu demokratickému řádu,“ zejména v oblasti odluky státu a náboženství, lidské důstojnosti, rovnosti pohlaví a náboženského a pohlavního sebeurčení. Salafismus pak definuje jako obzvláště radikální podmnožinu islamizmu, přičemž podobně jako v islamizmu existují nenásilné skupiny (Milli Görüş), či občas násilné a regionální skupiny (Hamás, Hizballáh), tak i mezi salafisty lze nalézt nenásilné politické proudy, ale také globálně násilné džihádisty, přičemž hranice mezi nimi je fluidní. Tito džihádisté (např. al-Ká'ida či Dá'iš) jsou synonymem islámských teroristů, protože právě terorismus je jejich charakteristickou taktikou k dosažení jejich cílů.<sup>139</sup> Jako fundamentalistickou nábožensko-politickou ideologii a zároveň obzvláště radikální proud islamizmu definuje salafismus ve své monotematické brožuře také jeho sasko-anhaltská pobočka.<sup>140</sup> Také uvádí salafismus jako nejdynamičtější islámské hnutí s odhadovaným počtem 3800 příznivců v roce 2011 na 7500 v červnu 2015, podle těchto zdrojů je jeho ideologie ovlivněna wahhábizmem a směřuje ke kompletní proměně státního zřízení podle představ o komunitě prvních muslimů. Podle vidění úřadu už samotné šíření těchto myšlenek v kyberprostoru i v reálném světě (jako kampaň Lies!) potenciálně vede k další radikalizaci. Salafisté těží z lepšího pochopení mladé generace německých muslimů, které jiným proudům, více se opírajícím o zemi původu, uniká. Úřad sice uznává dichotomii mezi politickými (kam řadí všechny aktivisty) a „džihádistickými“ salafisty, nicméně jasně uvádí, že teologický exkluzivismus tohoto myšlenkového proudu je jen krůček vzdálen od násilí, přičemž odsudky násilí formulované představiteli tohoto hnutí jsou ambivalentní, neboť v sobě nesou také poselství o nerovnoprávném zacházení s muslimy. K radikalizaci politického salafizmu navíc přispívá i probíhající konflikt v Sýrii.<sup>141</sup> BfV také operuje s pojmem džihádizmus, coby označením pro ideologii globálně působících skupin typu al-Ká'idy nebo Dá'iš. Specifické nebezpečí vidí v mimořádně snadné dostupnosti ideologicky stejných nebo podobných manuálů umožňující psychicky predisponovaným jedincům bez patřičné znalosti arabštiny a islámských nauk tvořit a publikovat vlastní plamenné výzvy.<sup>142</sup>

138 An overview of Germany's Islamist scene 2015.

139 Was ist Islamismus.

140 Salafismus: Radikalisierung im Namen Allahs.

141 Salafistische Bestrebungen.

142 Jihadismus als Gewaltideologie.

Na postojích BfV je problematická především absence definic a jasných směrnic, podle kterých jsou organizace a jejich stoupenci označováni za salafistické, či případně přímo protizákonné a protiústavní. Na seznamu již zakázaných organizací tak vedle nesporně nebezpečných takfirovských spolků typu Millatu Ibráhím či Dá'íš a jejich místních poboček jsou evidovány také sdružení s nicneřikajícími a namnoze lokálně laděnými názvy, aniž by se dal přehledně dohledat důvod tohoto kroku.<sup>143</sup> Tedy ani bezpečnostní složky činné v praxi nevyvozují ze své empirické zkušenosti žádná směrodatná klasifikační kritéria.

Německá odbornička C. Dantschke rozděluje salafisty v Německu dle vztahu k politickému násilí na čtyři skupiny: apolitickou, nenásilnou politicky-misionářskou, násilí obhajující politicky-misionářskou a džihádistickou. Právě ta druhá, nenásilná, ale politizovaná, je nejpočetnější a patří do ní nezřídka osoby a hnutí, kterým daly represivní orgány najevo jasné hranice zákonnosti, jež většina politických salafistů respektuje.<sup>144</sup>

V souvislosti s hnutím Dá'íš jakožto nejaktuálnější přímou hrozbou z muslimského světa se skloňuje právě jeho propojení na salafizmus, přičemž jeho ideologie bývá popisována jako militantní, radikální nebo džihádistický salafizmus. Z výše uvedených důvodů je ovšem moudřejší hovořit o konzistentním ideologickém proudu známém již části odborné veřejnosti jako takfírismus, pro svůj důraz na ultimátní dělení na věřící (zde stoupenci jeho ideologie) a nevěřící, kam vedle nemuslimů patří všichni ostatní muslimové, salafisty nevyjímaje. Takfírismus ve své moderní podobě na původně salafistických konceptech sice staví, nicméně je překonává a zužkovává zcela novým, neporovnatelně extrémnějším způsobem, kdy to, co bývalo trendem uvnitř náboženské tradice, bylo proměněno v její ultimátní definiční rámeček – z odmítnutí hříšníků a inovátorů pro jejich konání se stává nepřátelství vůči nevěřícím kvůli jejich nevěře, z distance vůči nim se stává jejich opuštění a izolování se od nich, vydávané za hidžru, tedy přerušení starých společenských svazků ve prospěch nových. P. Ťupek smýšlí, že pro takfírovská hnutí je charakteristické odmítnutí stávajících státních struktur na základě principu výlučné vlády Božího Zákona (arab. hákimíja), teorie o době nevědomosti, resp. barské neislámskosti (arab. džáhilíja), který rozpracoval Sajjíd Kutb a jež působením jeho bratra Muhammada prosákla i do salafijského diskursu, přičemž je jeho mainstreamovou částí odmítán či alespoň zásadně zužován a ohraničen učenci, podobně jako sám princip takfíru.<sup>145</sup> Dalším prvkem je podle něho otočení starých salafistických doktrín loajality k

143 Aktuální seznam zakázaných muslimských organizací v SRN je k dispozici online na <<https://www.verfassungsschutz.de/de/arbeitsfelder/af-islamismus-und-islamistischer-terrorismus/verbotene-organisationen-islamismus>> [citováno k 24. IV. 2017].

144 via Hessová 2017, 9.

145 Ťupek 2016, 89.

víře a věřícím a zřeknutí se nevíry a nevěřících (arab. al-walá wa l-bará') a vyznání Abraháмова (arab. millatu Ibráhím), odrážejícího se nepřátelstvím vůči modloslužebnictví, proti saúdskému státu, jež ho kdysi, v době svého vzniku, rovněž zastával.<sup>146</sup>

Takfirovská instrumentalizace salafijských či širěji islámských konceptů ve prospěch radikalizace a rekrutování nových sympatizantů tím činí muslimy a o to více ty z nich, kteří se hlásí k salafji, obzvláště zranitelnými.

## 5. ZÁVĚR

146 Ibid., 94.

Lze shledat mnoho vnitřních i vnějších rozporů ve vnímání pojmů salafija a salafismus. Zatímco pojem salaf je shodně všemi studovanými stranami diskursu vnímán jako kolektivní označení prvních generací muslimů, jak v zásadě insiderovský pojem salafija, tak v zásadě outsiderovský pojem salafismus poskytují nejednoznačný obraz a mohou zavadat příčinu nedorozuměním nejrůznějšího druhu.

Zatímco interní vnitromuslimský diskurs vidí salafiju převážně jako trend, mazhab či snahu o následování nejlepší generace muslimů a o návrat k ideálnímu společenství muslimských věřících, jakousi spirituální pouť k autentické duchovnosti a propojení sebe a vlastního praktikování islámu s příslovečným eliadovským *illud tempus*, bez ohledu na to, zda se jedná o muslimy z vnějšku popsateľné jako salafisty, kteří jsou přesvědčeni, že tuto spirituální cestu podstupují na rozdíl od jiných právě oni, anebo o jejich kritiky, kteří smýšlí, že se salafisté salafiji zpronevěřili, uzurpovali si ji a zneužili ji jako slogan pro vlastní sektářství, vnější pohled islamologů a dalších do diskursu vstupujících nemuslimů operuje s pojmem salafismus jako se specifickým menšinovým, ale bouřlivě se rozvíjejícím proudem muslimské spirituality, navíc častokrát monoliticky vnímaným a vykreslovaným jako problematický, fundamentalistický a radikální (ať už se pod těmito popisy skrývá cokoli). V kontextu bezpečnostních debat pak často splývá s příbuznými pojmy a koncepty islamismus, fundamentalismus a džihádismus s velmi častými překryvy, fluidními hranicemi a vágními definicemi. Tak jako to L. Sadiki postřehl v případě fundamentalizmu a islamizmu,<sup>147</sup> také salafismus bývá redukován na nepřátelský monolit, byť se mezi salafisty (stejně jako islamisty a fundamentalisty obecně) nacházejí jedinci násilní i nenásilní, politicky aktivní i přísně apolitičtí, individualističtí i organizovaní. Někteří jsou pevně navázaní na režimy na Arabském poloostrově (např. Saúdská Arábie, Kuvajt a Katar), zatímco jiní aplikují salafijská východiska ve vlastním uchopení lokálních interpretací islámu. Někteří salafisté se snaží reformovat svou společnost směrem k ideálnímu odkazu prvních muslimů přímým působením uvnitř společnosti samé, jiní se naopak od svých společností spíše izolují a tíhnou se stranit ostatních. Někteří spolupracují s jinými muslimskými i nemuslimskými skupinami na tom, co je jim společné, zatímco jiní takovou podobu spolupráce a priori odmítají.

Možným řešením tohoto terminologického zmatku (viděnému už na nejednotě užívaného odvozeného počestěného adjektiva oscilujícího mezi „salafitský“ a „salafistický“) by mohl být důraz na muslimském prostředí velmi dobře známý a i v islamologickém prostředí pomalu zdomácňující pojem takfírismus (arab. takfíríja, mukaffira, ahlu t-takfír), který lépe reflektuje

podstatu ideologie militantních hnutí stavějících na kaceřování stávajících vládců a svých oponentů, exkluzivismu, izolaci a vypjatých výkladech někdejších salafijských či obecněji islámských konceptů.

Pojmy salaf je historicky dohledatelný již do doby Proroka a pojem salafija do doby nejranějších muslimů, jako as-Sichtijání, oba nebyly neznámé zakladatelům prvních škol islámsko-právního myšlení, jako byli např. Abú Hanífa, al-Awzá'í či Ahmed ibn Hanbal, operovali s nimi napříč staletími autoři velkých věroučných pojednání jako Ibn Tajmíja a jeho žák Ibnu l-Kajjim, at-Taháwí, as-Sábúní nebo al-Láliká'í, historici a znalci hadísů jako al-Baghdádí, al-Asbahání, as-Sam'ání, az-Zahabí, as-Sujútí či Ibn Asír, vykladači Koránu jako Ibn Kasír komentátoři velkých klasických děl minulosti jako Ibn Hadžar nebo Ibn Abi l-'Izz al-Hanafí, fakíhové mazhabů jako al-Kajruwání, Ibn Kudáma či aš-Šátibí nebo as-Safáríní a ani pozdější učenci jako Ibn 'Abdulwahháb, as-Sa'dí nebo učenci 20. století typu al-Albáního, který je jednou z nejprominentnějších figur moderní salafije.

Vzpomenutý šáfí'ovský muhaddis a historik perského původu as-Sam'ání ve své knize Kitábu l-ansáb nejenže podává nový pohled na tradiční definici toho, co má označovat přídomek (arab. *nisba*), který se, jak bylo v jeho době již dávno praxí, nezohledněnou ovšem standardními tehdejšími biografickými lexikony, nevztahuje nutně jen na rodovou, klanovou a kmenovou genealogii Arabů, ale také na jiné typy afiliace, např. geografické, běžné u nearabů, či intelektuální a náboženské, podle mazhabu či přístupu k náboženství, časté u islámských učenců bez ohledu na jejich etnicitu.<sup>148</sup> Mezi takové negenealogické přídomky patří podle tohoto autora i nisba as-Salafí. Fakt, že ji do svého přehledu přídomků zařadil, vypovídá mnohé o tom, že již v jeho době, tedy přibližně tři sta let po Ahmedovi ibn Hanbal, ale zároveň celá dvě století před Ibn Tajmíjou a šest set let před Ibn 'Abdulwahhábem, musela být natolik rozšířená a známá, aby byla vůbec hodna pozornosti.

Zároveň však není možné přehlédnout zásadní rozdíl mezi předmoderní koncepcí salafije a moderním salafizmem. Předmoderní chápání jen stěží znamená více, nežli připisování se kolektivu salaf a opozici vůči názorům, které se neshodují či přímo stojí v opozici vůči interpretaci rané muslimské komunity, přídomek a charakteristiku, která není nutná sama o sobě, ale pouze vyplývá z kontextu nutnosti vyhranění se proti jevům považovaným za neislámské, přičemž existovala po boku celé škály dalších sémanticky příbuzných popisů. Moderní pojetí salafije tenduje daleko více ke kompaktnímu hnutí s vlastní vnitřní dynamikou soudržnosti a štěpivosti, vstupující do konfliktu a soupeření s jinými proudy islámského myšlení. Pojmu *salafija* přikládá moderní salafizmus oproti

svým historickým předobrazům daleko větší váhu coby sebeidentifikátoru a kolektivu salaf mnohem větší hodnotu coby symbolu. Další komplikací je fakt, že jak pro následování salaf, tak i pro salafismus je v arabsky psané primární literatuře v obou případech užíváno shodného výrazu *salafija* a pro člověka, který je následovníkem salaf či salafistou je užito v obou případech shodného termínu *as-salafī* (pl. *as-salafijún*), přičemž v prvním případě je k termínu salaf přidán přivlastňovací sufix -í v podobě arabského písmena *ﻯ* *já'* (tzv. *já'u n-nisba*) a v druhém je utvořen nahrazením *ﺕ* *tá' marbúty* z názvu salafija tímtež, jak bývá zvykem při označování příslušníků různých mazhabů či sekt. To činí termín salafī ambivalentním, poněvadž může označovat jak připsování se k salaf coby kolektivu zbožných předků, tak i připsování se k salafismu coby proudu islámského myšlení.

Pojem salafismus je pak dále přejímán i islamologickým diskursem a překládán podle potřeb někdy jako salafija a někdy jako salafismus, přičemž ne vždy jsou dodrženy zásady vědecké objektivity a konzistence, přičemž salafijskému či salafistickému proudu či diskursu je upírána jeho vnitřní rozmanitost a jako salafistické jsou kategorizovány i ty proudy, skupiny či frakce, které jsou ostatními v rámci salafismu odmítány jako nesalafistické a které se samy zevnitř vymezují vůči nim s námitkou, že salafiju zradily.

Orientalistického diskursu o salafiji a salafismu se pak následně zpětně chápe i vnitřní muslimský diskurs, zejména v prostředí oponentů tohoto proudu. V poslední době se také stále častěji setkáváme s medializovaným užitím tohoto pojmu po boku či namísto pojmů islamismus a džihádismus v namnoze negativní konotaci extremismu a násilí, mnohdy i v nesprávném přepise *saláfismus* v mediích a publicistice. Bylo by také zajímavé sledovat, kteří komentátoři, která media kdy a v jakém kontextu tento tvar používají.

## 6. BIBLIOGRAFIE

## Primární literatura

Prameny:

Korán. Hrbek, Ivan (překl.). 1972. Online na [www.islamweb.cz](http://www.islamweb.cz) [24. IV. 2017]

Sahíh al-Bucháří. Online na [www.sunnah.com](http://www.sunnah.com) [24. IV. 2017]

Sahíh Muslim. Online na [www.sunnah.com](http://www.sunnah.com) [24. IV. 2017]

Abú Ja'lá. *Tabakátu l-hanábila*. b.d. Bejrút: Dáru l-ma'rifa.

al-Albání: *Fetáwá 'allámati Muhammad Násiruddín al-Albání našarathá madžallatu l-Asála*. Online na <https://www.sahab.net/forums/index.php?app=forums&module=forums&controller=topic&id=76296> [24. IV. 2017]

al-Albání. *Silsilatu l-hudá wa n-núr*. K dispozici na <https://ar.islamway.net/collection/3612/%D%A7%D9%84%D9%87%D8%AF%D9%89-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%88%D8%B1> [24. IV. 2017]

al-Asbahání. *al-Hudždžatu fi bajáni l-mahadždža*. 1999. Rijád: Dáru r-rája.

al-Baghdádí. *Šarafu ashábi l-hadís*. 1969. Ankara: University of Ankara.

Battle, Abdullah Lamont. 2014. *Cult characteristics among „salafis“ in the West*. Dauhá: vl. n., str. 2-41.

al-Fawzán, Sálih. 2003. *al-Adžwibatu l-mufída*. Káhira: Dáru l-kutubi l-masríja.

Ibn Abi l-Izz. *Šarhu l-'akídati t-taháwíja*. b.d. Rijád: Maktabatu Rijádu l-hadís.

Ibn Abí Zamanín. *Usúlu s-sunna*. 1415h. Medína: Maktabatu l-ghurabá al-asaríja.

Ibn 'Abdulwehháb. *Kitábu t-tawhíd*. 2008. b.m.: Maktabatu 'ibádu r-Rahmán.

Ibnu l-Asír. *al-Lubáb fi tehzíbi l-ansáb*. b.d. Bejrút: Dáru s-sádir.

Ibn Hadžar. *Fathu l-Báří*. b.d. Rijád: al-Maktabatu s-salafíja.

Ibn Hadžar. *ad-Duraru l-kámina*. 1972. Hajdarábád: Madžlisu d-dáirati l-ma'árifi l-usmáníja.

Ibnu l-Kajjim. *Madáridžu s-sálikín*. 2003. b.m. Dáru l-kitábi l-'arabí.

Ibn Kasír. *Tafsíru l-Kur'áni l-'azím*. 1409. Bejrút: Dáru l-kutubi l-'ilmíja.

Ibn Kudáma. *Zammu t-ta'wíl*. 1406 h. Kuvajt: Dáru s-salafíja.

Ibn Kudáma. *Lum'atu l-i'tikád*. 1433 h. b.m.: Dáru l-hidžáz.



- Ibn Radžab. *az-Zajlu 'alá Tabakáti l-hanábila*. 2005. Rijád: Maktabatu l-'Ubajkán.
- Ibn Tajmíja. *Madžmú'u l-fatáwá*. 1995. Medína: Madžma'u l-maliki Fahd li-tibá'ati l-mushafi š-šaríf.
- al-Lálikái. *Šerhu usúli l-i'tikádi ahli s-sunnati wa l-džamá'a*. 2003. Rijád: Dáru t-tajjiba.
- Al-Kajruwání, Ibn Abí Zajd. Al-Džámi'. 1983. Túnis: al-Maktabatu l-'atíka.
- as-Sábúni. *'Akídatu s-salafti ashábi l-hadís*. 1428 h. Jemen: Maktabatu l-imámi l-Wádi'í.
- as-Safadí. *al-Wáfi wa l-wafáját*. 2000. Bejrút: Dáru l-ihjái t-turás.
- as-Safáríni. *Lawámi'u l-anwár*. 1982. Damašek: Muassasatu l-cháfikín.
- as-Sam'ání. *Kitábu al-ansáb*. 1962. Hajdarábád: Madžlisu d-dáirati l-ma'árfi l-'usmáníja.
- as-Sujútí. *Sawnu l-mantiki wa l-kalám*. b.d., b.m. Madžma'u buhúsi l-islámíja.
- as-Sujútí. *Tabakátu l-huffáz*. 1403 h. Bejrút: Dáru l-kutubi l-'ilmíja.
- aš-Šatíbí. *al-Muwaffakát*. 2008. b.m. Dáru Ibni 'Affán.
- at-Taháwí. *al-'Akídatu t-taháwíja*. 1995. Bejrút: Dáru Ibn Hazm.
- al-Uthajmín, Muhammad Sálíh. 1421 h. *Liká'u l-bábi l-maftúh*. Online na <<http://shamela.ws/index.php/book/7687>> [24. IV. 2017]
- Zahabí. *Sijaru a'lámi n-nubalá'*. 1985. b.m.: Muassasatu r-risála.
- Zahabí. *Mu'džamu š-šujúch*. 1988. Táif: Maktabatu s-Siddík.
- Novinové články, komentáře a oficiální materiály:
- „An overview of Germany's Islamist scene.“ in *Deutsche Welle*, 18. XI. 2015. Online na <<http://www.dw.com/en/an-overview-of-germanys-islamist-scene/a-18860746>> [24. IV. 2017].
- Bundesamt für Verfassungsschutz, Gemeinsames Terrorismusabwehrzentrum: *Was ist Islamismus?* Online na <<https://www.verfassungsschutz.de/de/arbeitsfelder/af-islamismus-und-islamistischer-terrorismus/was-ist-islamismus>> [citováno k 24. IV. 2017].
- Bundesamt für Verfassungsschutz, Gemeinsames Terrorismusabwehrzentrum: *Sachsen-Anhalt: Salafismus: Radikalisierung im Namen Allahs*. K dispozici online na <<https://www.verfassungsschutz.de/de/oeffentlichkeitsarbeit/publikationen/pb-islamismus/publikationen-landesbehoerden-islamismus/faltblatt-st-2016-12-salafismus>> [citováno k 24. IV. 2017].

Bundesamt für Verfassungsschutz, Gemeinsames Terrorismusabwehrzentrum: *Salafistische Bestrebungen*. Online na <<https://www.verfassungsschutz.de/de/arbeitsfelder/af-islamismus-und-islamistischer-terrorismus/was-ist-islamismus/salafistische-bestrebungen>> [citováno k 24. IV. 2017].

Bundesamt für Verfassungsschutz, Gemeinsames Terrorismusabwehrzentrum: Jihadismus als Gewaltideologie – Der Missbrauch des Islam für terroristische Zwecke. K dispozici online na <<https://www.verfassungsschutz.de/de/arbeitsfelder/af-islamismus-und-islamistischer-terrorismus/was-ist-islamismus/jihadismus-als-gewaltideologie>> [citováno k 24. IV. 2017].

Seznam zakázaných muslimských organizací v SRN. Online na <<https://www.verfassungsschutz.de/de/arbeitsfelder/af-islamismus-und-islamistischer-terrorismus/verbotene-organisationen-islamismus>> [citováno k 24. IV. 2017].

Büüsker, Ann-Kathrin. „Die AfD ist die Verkörperung der Islamfeindlichkeit.“ v *Deutschlandfunk*, 30.IV. 2016. <[http://www.deutschlandfunk.de/deutschland-und-der-islam-die-afd-ist-die-verkoerperung-der.694.de.html?dram:article\\_id=352887](http://www.deutschlandfunk.de/deutschland-und-der-islam-die-afd-ist-die-verkoerperung-der.694.de.html?dram:article_id=352887)> [k 24. IV. 2017]

Dingir 2001 (04): *Současný islám*, str. 27.

## **Sekundární literatura**

Abdel Haleem, Muhammad A.; Badawi, Elsaid M. 2008. *Arabic-English dictionary of Qur'anic Usage*. Boston: BRILL.

Anjum, Ovaimir. 2007. „Islam as a Discursive Tradition.“ in *Comparative Studies of South Asia, Africa and Middle East*, 27 (2007) 3:646 - 668.

Asad, Talal. Owen, Roger. 1980. „The critique of orientalism. The reply to Professor Dodd“ in *Bulletin* (British Society for Middle Eastern Studies), 7 (1980) 1: 33 - 38.

Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Asad, Talal. 1995 „A Comment on Translation, Critique, and Subversion“ in Dingwaney, Anuradha. Maier, Carol. (eds). 1995. *Between languages and culture. Translations and cross-cultural texts*. Pittsburgh: University of Pittsburgh, 325 - 331.

Barack, Michael. 2016. *The Grozny Conference in Chechnya – Is the Salafi Movement a Rotten Fruit of Sunni Islam?* Online na <<https://www.ict.org.il/Article/1808/the-grozny-conference-in-chechnya-is-the-salafi-movement-a-rotten-fruit-of-sunni-islam>> [25. IV. 2017]

Beránek, Ondřej. 2016a. „Ideologie islámského státu, saúdští režimní duchovní a případ ikonoklastu.“ in Beránek, Ondřej. Ostřanský, Bronislav. 2016. *Islámský stát: Blízký východ na*

*konci času*. Praha: Academia, 180 - 197.

Clifford, Bennett. 2016. *Sufi-Salafi Institutional Competition and Conflict in the Chechen Republic*. Online na <[http://www.sras.org/sufi\\_salafi\\_conflict\\_chechnya](http://www.sras.org/sufi_salafi_conflict_chechnya)> [25. IV. 2017].

Černý, Karel. „Muslimové imaginární a muslimové skuteční. Pohled sociologa.“ in Beránek, Ondřej. Ostřanský, Bronislav. 2016. *Stíny minaretů. Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik*. Praha:Academia, 60-73.

Čuřík, Jan. 2016. „Blízký východ a teror infotainmentu.“ in Beránek, Ondřej. Ostřanský, Bronislav. 2016. *Stíny minaretů. Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik*. Praha:Academia, 73 - 80.

Ende, W. „Salafiyya“ in *Encyclopedia of Islam*, Leiden: BRILL, VIII: 901 – 908.

Engelhardt, Jan Felix. 2016. „On Insiderism and Muslim Epistemic Communities in the German and US Study of Islam“ in *The Muslim World*. 106 (2016) 4: 740 –758

Erlich, Haggai. Kabha, Mustafa. 2006. „al-Ahbash and Wahhabiyya: Interpretations of islam.“ in *International Journal of Middle East Studies*, 38 (2006) 4: 519 - 538.

Esposito, John L. Alibašić, Ahmet (překl.). 2001. *Islamska prijetnja – mit ili stvarnost*. Živinice: Selsebil.

Fuller, Graham E. Okanović, Hazim. Šikalo, Hadžera (překl.). 2015. *Svijet bez islama*. Sarajevo: Dobra Knjiga.

Gellner, Ernest. 1984. *Muslim society*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 144 - 156.

Gharaibeh, Mohammad. 2014. *Wahhabism and Salafism: Shared foundation – different methods*. Online na <<https://en.qantara.de/content/wahhabism-and-salafism-shared-foundation-different-methods>> [25. IV. 2017.]

Griffel, Frank. „What Do We Mean by ‘Salafī’?“ in *Die Welt des Islams*, 55 (2015), 186–220.

Hessová, Zora. 2016. „Náš „český“ islám neexistuje.“ in Beránek, Ondřej. Ostřanský, Bronislav. 2016. *Stíny minaretů. Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik*. Praha:Academia, 116 - 128.

Hessová, Zora. 2017. *Radikalizace, ideologie a islámský fundamentalismus*. Online na <[http://www.amo.cz/wp-content/uploads/2017/04/AMO\\_radikalizace-ideologie-a-islamsky-fundamentalismus.pdf](http://www.amo.cz/wp-content/uploads/2017/04/AMO_radikalizace-ideologie-a-islamsky-fundamentalismus.pdf)> [25. IV. 2017].

Jakubovyč, Mychajlo. 2016. *The Conference of Ulama in Grozny: the Reaction of the Islamic World*. Online na <<http://islam.in.ua/en/islamic-studies/conference-ulama-grozny-reaction-islamic-world>> [25. IV, 2017].

Kovács, Attila. 2004. „World-wide Korán: Posvátná kniha islámu a komunikačná revolúcia.“ in Grešková, Lucia. 2004. *Úloha posvátných textov v žitom náboženstve*. Bratislava: Úrad pre vzťahy

štátu a církvi, 109 - 119.

Kováčiková, Zuzana. 2016. „Z Ruska do „chalífátu“: problematika severokavkazských džihádistů v Islámském státě.“ in Beránek, Ondřej. Ostřanský, Bronislav. 2016. *Islámský stát: Blízký východ na konci času*. Praha: Academia, 247 - 255.

Kropáček, Luboš. 1999. *Blízký východ na přelomu tisíciletí. Dynamika v muslimském sousedství Evropy*. Praha: Vyšehrad.

Kropáček, Luboš. 2016. „Nejistoty v diskurzu o islámu.“ in Beránek, Ondřej. Ostřanský, Bronislav. 2016. *Stíny minaretů. Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik*. Praha: Academia, 159 - 168.

Kučera, Petr. 2016. „Islamofobie, islamismus a historická amnézie.“ in Beránek, Ondřej. Ostřanský, Bronislav. 2016. *Stíny minaretů. Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik*. Praha: Academia, 169-178.

Lane, Edward W. 1968. *Arabic-English Lexicon*. Bejrút: Libraire du Liban.

Laoust, Henri. 1933. “Le Caire et sa fonction dans l’islam contemporain”, *L’Afrique française* 43 (1933) 6: 319.

Lauzière, Henri. 2016. „What We Mean Versus What They Meant by “Salafī”: A Reply to Frank Griffel.“ in *Die Welt des Islams*. 56 (2016): 89 – 96.

Longo, Pietro. 2016. *Salafism and Takfirism in Tunisia Between Al-Nahda’s Discourses and Local Peculiarities*. Káhira: MESC. Online na <[www.aucegypt.edu/gapp/mesc](http://www.aucegypt.edu/gapp/mesc)> [28. IV. 2017].

Mendel, Miloš. 2014. *Islám jako nepřítel. Eseje a poznámky k dějinám a současnosti islámu*. Brno: Masarykova univerzita.

Nadwi, Abdullah Abbas. 1986. *Vocabulary of Holy Qur’an*. Chicago: IQRA.

Neuwirth, Angelika. 2016. *Salafism or philology: The scholar's touch*. Online na <<https://en.qantara.de/content/salafism-or-philology-the-scholars-touch>> [24. IV. 2017]

Omar, Abdulmannan. 2010: *Dictionary of Holy Qur’an*. Hockessin: NOOR Foundation.

Ostřanský, Bronislav. 2014. *Atlas muslimských strašáků*. Praha: Academia.

Ostřanský, Bronislav. 2016. „Muslim, nebo šari'atský kyborg?“ in Beránek, Ondřej. Ostřanský, Bronislav. 2016. *Stíny minaretů. Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik*. Praha: Academia, 213 - 225.

Ostřanský, Bronislav. 2016. „Islám a muslimové českýma očima – dialog, anebo míjení?“ in Beránek, Ondřej. Ostřanský, Bronislav. 2016. *Stíny minaretů. Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik*. Praha: Academia, 14 - 57.

Paden, William. Kučerová, Lucie. Sládek, Ondřej. (překl.) 2002. *Bádání o posvátnu*. Brno: Masarykova univerzita.

- Parret, Thomas. 1986. „al-Ahbash.“ in *Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill.
- Rabasa, Angel. Bernard, Cheryl. 2015. *Eurojihad. Paterns of Islamic Radicalisation and Terrorism in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 24 - 26.
- Sadiki, Larbi. „Political islam.“ Theoretical underpinning.“ in Abdalla, Muna. 2011. *Interregional challenges of Islamic extremist movements in North Africa*. Pretoria: ISS, 1 - 29.
- Schrötter, Susanne. 2015. *Salafism and Jihadism: An Introduction*. Online na [http://www.ffgi.net/en/files/dossier/dossier-intro-schroeter\\_en.pdf](http://www.ffgi.net/en/files/dossier/dossier-intro-schroeter_en.pdf) [25. VI. 2017].
- Župek, Pavel. 2013. *Wásitské vyznání*. Praha: Academia.
- Župek, Pavel. 2015. *Salafitský islám*. Praha: Academia.
- Župek, Pavel. 2016. „Ideologie islámského státu: Salafitská rétorika, chalífát a cizinci.“ in Beránek, Ondřej. Ostránský, Bronislav. 2016. *Islámský stát: Blizký východ na konci času*. Praha: Academia, 85 - 100.
- Weidner, Stefan. 2015. *Hamed Abdel Samads Buch Mohamed eine Abrechnung: From critique of islam to post-salafism*. Online na <https://en.qantara.de/content/hamed-abdel-samads-buch-mohamed-eine-abrechnung-from-critique-of-islam-to-post-salafism> [k 25. IV. 2017].
- Weismann, Itzhak. 2017. „A Perverted Balance: Modern Salafism between Reform and Jihād“ in *Die Welt des Islams*, 57 (2017): 33-66
- Yazigi, Maya. 2011. „A Claim of Tadjíd for the Sixth/Twelfth Century? al-Sam'ānī, his Kitāb al-Ansāb and a Legacy Contested.“ in *Oriens* 39 (2011) 167-173.