



# Katastrofa a islámské alternativy návratu. Palestinci v Jordánsku

Attila Kovács

## Úvod

Po první arabsko-izraelské válce v roce 1948 se arabské obyvatelstvo dřívějšího britského mandátního území Palestina (srv. Khalidi 1997) ocitlo pod nadvládou Izraele, Jordánska a Egypta. Během složitých procesů, které vedly k této situaci, se značná část Palestinců, kteří byli nuceni (a/nebo cítili potřebu) opustit své domovy, musela zároveň nezbytně vzdát (částečně nebo zcela) své identity, kultury, způsobu života atd. Stalo se tak jak v reakci na výzvu organizací palestinského národního hnutí, tak pod tlakem izraelské armády. Tyto události, které palestinská i širší arabská historiografie zná pod názvem *an-Nakba*/Katastrofa, vedly ke geografickému i kulturnímu „vymístění“<sup>1</sup> zhruba čtyř milionů Palestinců, což bylo 77 až 83 % z celkového arabského obyvatelstva mandátní Palestiny (Sa`di 2002: 175). Vymístění Palestinci hledali svou novou existenci v utečeneckých táborech UNWRA (*United Nations Relief and Work Agency for Palestine Refugees in the Near East*) nebo v individuálním exilu především v okolních arabských státech, ale i jinde ve světě.<sup>2</sup> Pokud jde o zřízení a provozování utečeneckých táborů, sehrály rozhodující roli mezinárodní organizace – a mezi nimi především UNWRA – a svoji důležitost neztratily ani po celkové nebo částečné integraci většiny obyvatel těchto táborů a osad do společnosti; jednou z podob integrace přitom byla proměna těchto táborů, sloužících původně jako provizorní zařízení, v předměstské čtvrti, jako k tomu došlo v případě tábora *al-Wahda* (Jednota) v Ammánu.

Rozsah této studie jistě nedovolí komplexní rozbor složité problematiky *Nakby* a následného vymístění/*displacementu* v kontextu celého palestinsko-izraelského konfliktu. Chtěl bych proto jen v kostce – a tedy jen značně heslovitě – přiblížit několik základních jevů a tendencí toto vymístění provázajících, a to především na příkladu Palestinců žijících v Jordánsku.<sup>3</sup> Hodlám přitom věnovat zvláštní pozornost rozboru některých názorů a myšlenek představitelů a organizací palestinského radikálního islamismu, a to zejména v podobě, v níž je prezentují hnutí *Hamás* a Strana islámského osvobození (*Hizb at-tahrír al-islámí*; SIO). Obě tyto organizace totiž nabízejí určité „islámské“ alternativy řešení problémů, které nastolil fatální zážitek *Nakby* i následný vývoj, ačkoli jejich metody i závěry ohledně eliminace Katastrofy a následného „vymístění“/*displacementu* se značně liší. Můj výklad se však nemůže obejít bez určitého úvodu ke složitému postavení Palestinců v Jordánsku, ani bez všeobecné charakteristiky palestinských radikálních islámských organizací, jejich ideologie a organizace, jakož bez odkazů na širší souvislosti „blízkovýchodních reálií“.

## Je Jordánsko Palestinou? Jsou Palestinci Jordánci? Vymezení vztahů

Bezprostředně po *Nakbě*, a také v pozdějším období (zejména po válce na *Jom Kippur* v roce 1967) se jedním z hlavních cílů palestinských utečenců stalo Jordánsko.<sup>5</sup> Po první vlně palestinských

(1) „utečenců“ (*ládži 'ún*) z roku 1948 přišla do Jordánska druhá vlna tzv.

(2) „vymístěnců“ (*názihún*) po válce a obsazení Západního břehu („Předjordánsko“) a pásma Gazy Izraelem („okupované území“) roku 1967, a poté třetí vlna v podobě

(3) „navrátilců“ (*cáí 'dún*), tj. lidí, kteří museli opustit Kuvajt po první válce v Zálivu v roce 1991 pro svoje sympatie k politice iráckého prezidenta Saddáma Husajna.

Tyto tři vlny utečenců jsou navzájem propojeny prostřednictvím složité sociální struktury. Po dlouhých letech spoluzítí s Jordánci došlo navíc k vytvoření určité společenské vazby mezi palestinskými exulanty a „původními“ obyvateli hášimovského království. Mezi příslušníky tří základních vln příchodích Palestinců najdeme především příbuzenské (rodinné, klanové, kmenové) vztahy: například drtivá většina „navrátilců“ disponuje rodinnými vazbami s osobami z první a druhé vlny utečenců. Jiná skupina lidí se dostala do Jordánska v prvních dvou vlnách a použila Jordánsko jako „přestupnou stanici“. Výjimkou nejsou ani vztahy mezi osobami z první a druhé vlny. Pokud jde o porovnání první a druhé vlny, lze obecně konstatovat, že druhá vlna, do které mnohdy patřili utečenci z utečeneckých táborů ze Západního břehu, začala svoji existenci ve staronové „vlasti“ v horších sociálních podmínkách, a to z několika důvodů. Prvním důvodem bylo značné kapacitní přetížení jak administrace UNWRA, tak jordánského království, a to již před příchodem druhé vlny. Za druhé se utečenci z druhé vlny často dostali ještě více na periferii (geograficky i společensky), než jejich předchůdci. To nepřímou vedlo k eskalaci „palestinské otázky“, k jejímuž vyhocení v Jordánsku došlo v letech 1969–1971, v podobě tzv. Černého září, krvavého potlačení pokusu některých palestinských organizací vytvořit nezávislou palestinskou entitu na jordánském území (viz níže). Vedle přirozeného pocitu solidarity mezi Palestinci v Jordánsku, kteří se do hášimovského království dostali mimo již zmíněné tři vlny individuální cestou – někdy dobrovolně, ale nezřídka násilně, izraelskou armádou transportováni ze Západního břehu nebo z pásma Gazy –, vládlo mezi exulanty i určité napětí, způsobené především – vedle sociálních propastí – různíci mezi názory na řešení vzniklé situace. Paleta možností byla (a je) široká: sahá od asimilace k izolaci, od radikálního islámu k marxistickým ideologiím či od možnosti kolaborace k odboji.

Postavení Palestinců v Jordánsku bylo – nehledě na jejich vnitřní diverzifikaci – vždy hodně složité. Na jedné straně stály integrační až asimilační snahy Ammánu („jordanizace“), na straně druhé zase revizionistické palestinské tendence, které nabízely širokou škálu různě motivovaných odbojových organizací. Každá arabská (v tomto případě jordánská) státní moc se pokoušela o určitou integraci Palestinců. Dělo se tak – jak o tom byla řeč již výše – prostřednictvím umístění utečenců v táborech (což se ovšem dělo i individuálně nebo neorganizovaně), většinou však v tomto případě šlo o umístění jak na geografické, tak i na společenské periférii.<sup>6</sup> V Jordánsku ovšem, na rozdíl od jiných arabských států, usídlení v táborech umožnilo dokonce přidělení státního občanství, i když se jednalo jen o „občanství druhé kategorie“. Takovéto postupy a případné represe ze strany státní moci („Černé září“ apod.) vedly po geografickém „odsunu“ v následku vzniku státu Izrael k určité sociální, hospodářské a politické marginalizaci palestinských utečenců i v těch arabských společnostech, které je „při-

jaly“. V některých případech by se tak dalo mluvit i o „vymístění“. V případě Jordánska, kde se značná část politické moci soustředila – paradoxně – v rukou společenských a etnických, popřípadě náboženských minorit, které se vyznačovaly zejména svou pevnou loajalitou vůči vládnoucí dynastii Hášimovců, to do velké míry platí, nebo spíše platilo, až do doby značných změn, ke kterým dochází od druhé poloviny 90. let 20. století v souvislosti s liberalizací a demokratizací jordánské společnosti. V období před těmito změnami tvořili jordánskou politicko-vojenskou elitu zejména příslušníci beduínských kmenů z východní a jižní pouštní části země (přibližně 5 %), dále Čerkesové a Čečenci (přibližně 1 %), ale i několik tradičně pro-hášimovských palestinských rodů (například an-Našášíbi, at-Tall a další). Tyto rody důsledně bránily své společensko-hospodářsko-politické pozice vůči palestinským utečencům i (do roku 1967) vůči obyvatelům anektovaných palestinských území, což bylo jedním z důvodů již zmíněné marginalizace.

„Palestinská otázka“ se sice stala v politické rétorice jordánského vládního establišmentu jednou z nejvíce frekventovaných frází,<sup>7</sup> tím se však paradoxně stala jen dalším důvodem, který bránil integraci Palestinců do arabských společností. Jordánská vládní elita, jakožto i další arabské režimy – neustále zápasící s problémem vlastní legitimizace, nebo spíše s problémem absence této legitimizace – tak totiž našla jeden z mála argumentů, který jí dodával – jako „výsadnímu ochránci Palestinců“ – v očích široké arabské veřejnosti určité „vlastní opodstatnění“. V arabském kontextu však mělo Jordánsko poněkud výjimečné postavení. Jedná se proto o poněkud složitější problém. Důvodem není jen značný počet Palestinců (kolem 60 %) v Jordánsku či jordánsko-palestinské vztahy, ale též specifická zahraničně-politická (britsko-americká) orientace této země a také „kontroverzní“ jordánsko-izraelské vztahy (podle mnoha Palestinců se jedná přímo o „hášimovsko-sionistické spojenectví“), které bychom klidně mohli označit – a to od doby prvních kontaktů až dodnes – za značně pragmatické (srov. Shlaim 1988). Jordánský král a vládnoucí režim, kteří se deklarovali jako „největší ochránci a představitelé Palestinců“, tak byli arabskou veřejností obviňováni z kolaborace s „úhlavním nepřítelem“ Palestinců.

Bylo by ovšem zjednodušující, hledat důvody zkoumaného jevu jenom na straně Jordánců nebo ve vnitro-arabských, případně jordánsko-izraelských vztazích. Neméně závažným důvodem byl i vlastní odmítavý postoj velké části samotných Palestinců, nebo spíše – v mnohých situacích rozhádaných, avšak v této záležitosti podivuhodně jednotných – palestinských politických hnutí a frakcí. Tyto důvody vedly k tomu, že na začátku 70. let 20. století se z Palestinců mnohdy stávali obyvatelé „území nikoho“.

Společná životní zkušenost *nakby* značně podpořila – poměrně novou – palestinskou identitu, což vedlo spolu s vystupňováním politických emocí na celém Blízkém východě ke značnému



Pocity Palestinců ve vztahu k Nakbě dobře ilustruje obrázek palestinského karikaturisty Umájja Džahá. Palestinec dívající se přes plot na mešitu al-Aqšá – symbol islámské Palestiny – vyslovuje v „Noci osudu“ (Lajlat al-qadar, noc 27. dne měsíce ramadán, kdy se podle islámské lidové tradice vyplní vyslovené přání) své přání: „Ó Pane, v noci osudu osvoboď naši al-Aqšá ze zajetí a vnučni našemu lidu trpělivost snášet.“

posílení palestinského nacionalismu (Khalidi 1997: 9–18). Tato situace se vyznačovala pocity křivdy a beznaděje, antisemitismem i antiimperialismem, a zejména pak radikalizací. To zahrnovalo i odmítavý postoj vůči arabským režimům, které podle formulace Palestinců, „kolaborovaly se sionisty a imperialisty“. Mnohonásobně to podle mnoha Palestinců platilo o Jordánsku v čele s Hášimovskou dynastií. V těchto souvislostech (jakoby v opozici k „jordanizaci“) se mluví i o „palestinizaci“ Jordánska, která již několikrát nabyla též konkrétní podoby formou různých sociálních a politických hnutí. Jako nejvýraznější můžeme připomenout události v letech 1969–1971, které byly v podstatě pokusem o „nastolení Palestiny v Jordánsku“ a vyvolaly následné repreze ze strany jordánských úřadů, známé pod označením „Černé září“ (Cooley 1973).

### Místo, čas a lidé: Pokusy o palestinskou sebe-definici

„Trpká zkušenost“, pocity křivdy a beznaděje postihující Palestince žijící v Jordánsku, vnímající svoje momentální postavení mnohdy i dnes jako přechodné („hosté v cizí zemi“ nebo „lidé v exilu“) a směřující k návratu (*cawda*) do „vlasti“ (*watan*), se neprojevuje jen formou politicko-vojenských iniciativ. „Palestinizace poměrů“ v Jordánsku (i jinde) vždy probíhala především na jiné než politicko-vojenské úrovni. Prioritní vždy zůstává „palestinizace“ představ, mentality, jazyka, času, mikro- i makrokosmu. Jedná se o možný způsob, jak čelit sociální realitě a frustraci, a zároveň o pokus vypořádat se s fragmentací vlastní identity.

Především se jedná o snahy o zachování, nebo spíše „konzervaci“, národní identity, sebe-identifikace a (zejména v případě mladších generací) o „palestinizaci“ vlastní osoby. Velká část Palestinců v Jordánsku se nepovažuje za Jordánce, nebo „se považuje za Jordánce ‚rozumově‘ a v srdci zůstává Palestinci“.<sup>8</sup> Ale i označení „utečenci“ je pro mnoho Palestinců nepřijatelné. Nejčastěji o sobě mluví jako o „Palestincích žijících v exilu“ (i když tento exil může trvat již několik desítek let a být bez reálné šance na návrat). Jak to dokazuje výzkum Asíla Sawalha realizovaný ve východním Ammánu, značná část těchto Palestinců přebývá v utečeneckých táborech a osadách na předměstí „jen fyzicky“, zatímco kolem sebe vytváří pomocí rekonstrukce „předkatastrofálních“ podmínek (rozuměj: podmínek před *nakbou*) určitou kontinuitu, jakousi imaginární Palestinu (Sawalha 1995: 353). V táborech i v osadách se Palestinci usadili tak, aby exulanti z konkrétních opuštěných lokalit tvořili víceméně uzavřenou komunitu, která se od „nepalestinského“ okolí silně distancuje. Například obyvatelé osady *Wádi 'r-rimám* ve východním Ammánu se označují i po dlouholetém pobytu na předměstí jordánské metropole slovem *falláh* („rolník/vesničan“), na rozdíl od Jordánců, kterým říkají *madanjún* („měšťáci“). Osadníci mluví nadále nářečím svých původních vesnic, oblékají se podle tamního vzoru (zejména ženy a příslušníci starší generace) a „žijí mezi sebou“.

Hlavním prostředkem udržování odlišné identity a růstu mýtu o křivdě a exkluzivní roli Palestinců mezi Araby je narace. Jedná se o techniky předávání tradice, které mají v arabských společnostech mimořádně silnou pozici. Základním aspektem této konkrétní narace je „palestinizace“ prostoru a času. Jedná se o silně idealizované představy „vlasti“ a částečné „přenesení“ Palestiny do exilu; o „odmítání změny“, idealizaci až mytologizaci času, respektive období před Katastrofou (srov. Tamari 2002, Frisch 2003).

Základním časovým/historickým mezníkem je *Nakba*; existuje tedy jen situace „před ní“ a „po ní“. Palestina před katastrofou byla v těchto představách „rajskou zahradou“ (*džan-*

na) (Sayigh 1979: 10). Palestinci v Jordánsku (a to i příslušníci druhé a třetí generace) mají víc než nostalgické představy o svých (často již neexistujících a v případě mladších generací nikdy neviděných) vesnicích, které v jejich podání ukazují konzervovaný stav: popisovaný výrazy „dny blaženosti“ (*ajjám al-cizz*), „dny v zemi“ (tj. v Palestině, *ajjám fi 'l-bilád*) (Sayigh 1977: 5). Odmítání změny se často projevuje i snahou o rekonstrukci původního prostředí, což se neprojevuje ani tak zásahy do charakteru architektury, jako přenášením jmen ulic a náměstí, ale i jmen geografických objektů (měst, pohoří atd.) (Sawalha 1995: 352).

Nemalou roli v narativu exilu sehrává „triumfální, vítězný návrat“ (*cawda máďžida*) do vlasti (Tamari 2002: 104). Víze o návratu do ztracené Palestiny nabývá někdy až mytologických rozměrů. Palestinští autoři se často vidí v roli nového Saladína (arabsky: Saláh ad-Dín al-Ajjúbi), který znovu dobývá Jeruzalém a vítězí nad na „novodobými křížáky“ (*salibijún*) a sionisty (*sahjúnijún*).

### „Přicházíme!“ Návrat do „islámské Palestiny“ a Hamás

Existuje několik politických strategií řešení *Nakby*, které nabízí široká škála palestinských organizací. Jednou, i když ne jedinou, z těchto strategií je vytvoření „islámské Palestiny“, která je cílem některých radikálních islámských skupin, nabízejících tak Palestincům v Jordánsku alternativu k myšlence návratu. V Jordánsku prezentují „islámské řešení“ (nejen) pro Palestince především dvě skupiny, a tím pádem dvě značně odlišné strategie: jordánské křídlo *Hamásu* a SIO.

*Hamás* („Nadšení“, akronym z *Harakat al-mukáwwama al-islámíja* – Hnutí islámského odporu)<sup>9</sup>, je největší a neaktivnější radikálně-islamistické hnutí palestinských sunnitských muslimů, integrující prvky islámského fundamentalismu a palestinského nacionalismu. Působí především v pásnu Gazy a na Západním břehu, ale i v Jordánsku. Oficiálně vzniklo v prosinci 1987 vyhlášením prvního palestinského „lidového povstání“ (*intifáda*). Zakladatelem a „duchovním vůdcem“ hnutí byl až do svého zavraždění izraelskou armádou v březnu 2004 učitel náboženství z utečeneckého tábora Džabalíja v pásnu Gazy Ahmad Jásín (1936/1938–2004). Po jeho smrti hnutí krátce vedl cAbd al-cAziz ar-Rantísí (1946–2004), po jehož zavraždění zvolilo kolektivní vedení hnutí – „z bezpečnostních důvodů“ – nejmenovaného vůdce, který však byl izraelským *Šin Bet* (Interní bezpečnostní služba) identifikovaný jako Mahmúd az-Zahhár, což v zápětí potvrdila i samotná organizace.<sup>10</sup>

Založení *Hamásu* předcházelo dlouholeté působení radikálních aktivistů palestinského křídla Asociace muslimských bratří (*Džamácat al-ichwán al-muslimín*), koncentrovaných kolem charismatické osoby šejcha Jásína. Hnutí postupně vybuodovalo (s tichou podporou izraelských okupačních orgánů, které v ní viděly možnou alternativu obávané Organizaci osvobození Palestiny [OOP] Jásira Arafáta) obdivuhodnou – a v té době na „okupovaných územích“ jedinou funkční – palestinskou infrastrukturu, která se opírala o síť četných mešit a o islámský „třetí sektor“, zejména o charitativní a vzdělávací instituce. *Hamás* svou ideologii shrnul v základní „chartě“, „ústavě“ (*mítháq*),<sup>11</sup> vydané srpnu 1988 (srov. Amandeep 2003). Zde se deklaroval jako „islámské hnutí odboje podléhající přímo Bohu, jehož cílem je vyvést vlajku Boží v celé Palestině“ (kap. 1. čl. 2.). Palestina by podle představ *Hamásu* měla mít podobu „náboženské nadace“ (*wakf*). Snahu o její vytvoření formou ozbrojeného

*džihádu* (doslovně „*džihád* mečem“, *džihád bi š-sajf*) vidí jako náboženskou povinnost (*fard/farída*) každého muslima. Přitom v interpretaci *Hamásu* „ozbrojený *džihád*“ ztrácí svoji – v „klasické“ islámské tradici prioritní – obrannou funkci a stává se ideologií agrese. „Bojové heslo, „Přicházíme!“ (*qádimún*), které se hojně objevuje na plakátech i v jiných propagačních materiálech hnutí, odkazuje právě na tento návrat do vlasti „cestou Boží“ (*fí sabíl Alláh*, tj. cestou „pravého“ islámu) se zbraní v ruce. V novém státním útvaru by bylo místo i pro židy a křesťany, kteří by tam mohli žít za podmínek určených postavením jinověrců – „chráněnců“ (*dzimmí*) – na islámském území (*dár al-islám*). *Hamás* získal v první *intifádě* masivní podporu širokého okruhu Palestinců, která se zvětšila po vypuknutí druhé *intifády al-Aqsá*<sup>12</sup> na podzim roku 2000. Od devadesátých letech dochází k výrazné radikalizaci hnutí. Represe ze strany izraelských a jordánských úřadů tyto radikalizační tendence jen podpořily. Sebevražedné a jiné násilné akce proti civilním i vojenským cílům organizuje vojenské křídlo hnutí, „oddílů mučedníka *cIzz ad-Dín al-Qassáma*“ (*Katáib aš-šahíd cIzz ad-Dín al-Qassám*).

Jordánská sekce *Hamásu* je velice aktivní, poskytuje především určité zázemí pro činnost jak na izraelském území, tak na území Palestinské národní autonomie (PNA) a obvykle neprovádí ozbrojené akce proti jordánským cílům. Vztah jordánského režimu a *Hamásu* ale nebyl nikdy bezproblémový a tyto již tak napjaté vztahy se jenom zhoršily po podepsání mírové smlouvy mezi Izraelem a Hášimovským královstvím v roce 1994. K vyhocení vztahu od té doby došlo již několikrát: v září roku 1997 tomu například poskytl důvod nezdařilý pokus o zavraždění Chálida Miš'ála (šéfa politického křídla *Hamásu*) izraelskými zvláštními agenty v Ammáně, čemuž podle vedení *Hamásu* napomáhal i jordánský *Muchábarát* (zpravodajská služba) (Kumaraswami 2003). K radikálnímu kroku se odhodlal mladý král Abdulláh II, když krátce po svém nástupu na trůn vykázal z království jordánské vedení *Hamásu* a uzavřel ammánskou kancelář hnutí (srov. Satloff 1999).

### **„Palestina bude součástí islámského kalifátu“: Strana islámského osvobození**

Strana islámského osvobození (*Hizb at-tahrír al-islámí*)<sup>13</sup> je radikální politické hnutí především palestinských, progresivně islámsky orientovaných intelektuálů-aktivistů. Sama sebe definuje jako „politickou stranu s islámskou ideologií“ s cílem „obnovit kalifát a osvobodit Palestinu“ (An-Nabhání 1999: 5–6). Byla založena v roce 1953 v Jeruzalémě *šajchem* Taqí ad-Dín an-Nabháním (1909–1977). Od jeho smrti vede stranu *šajch* Qázim Zallúm. Hnutí rází radikální islámskou ideologii vycházející „výlučně z textů Koránu a z autentické prorocké tradice“ (An-Nabhání 1999: 4). Působí především v Jordánsku a na Západním břehu, kde se aktivně podílelo na politickém životě (ne však na násilných akcích) až do šedesátých let, kdy se po opakovaných represích ze strany jordánských úřadů (v letech 1968 a 1969 bylo – podle všeho neprávem – obviněno z přípravy údajných ozbrojených převratů v království) muselo uchýlit do ilegality. SIO nikdy nespolečně pracovala se žádným z dalších islámských hnutí palestinského odporu, dokonce podobnou spolupráci vždy proklamativně odmítala. Na rozdíl od *Hamásu* odmítla i násilné formy boje a zachovala si svou úzkou intelektuální platformu s důrazem na „vnitřní snahu o islámskou obnovu“ (*džihád bi 'l-qalb*, doslovně „*džihád* srdcem“). Tyto okolnosti i relativní teoretická náročnost ideologie, jenž byla formulovaná v ce-

lé řadě prohlášení a pamfletů i v rozsáhlých studiích a knihách,<sup>14</sup> vedly k tomu, že hnutí se nikdy nedostalo širší odezvy a zůstalo poměrně uzavřeným spolkem radikálně smýšlejících vzdělanců. Hlavním cílem hnutí je „obnova“ islámského kalifátu a SIO má detailně propracované představy o institucích a fungování tohoto „jedině legitimního státního útvaru“. *Šajch* Nabhání dělí svět na „dům islámu“ (*dár al-islám*) a na „dům nevíry“ (*dár al-kufr*),<sup>15</sup> přičemž v (jeho) dnešní době je podle jeho názoru i ten první v rukou „nevěřících“ (*kuffár*) a „odpadlíků“ (*murtaddín*), čímž myslí především stávající režimy a sekulární politiky muslimského světa. K nastolení ideálního stavu může dojít jen nástupem pravého muslimského vládce, který zavede „autentické Boží právo“ (*aš-šar' al-asíl*) a prostřednictvím „islamizace shora“ obnoví „islámský řád“ (*an-nizám al-islámí*). Snaha o obnovu kalifátu je přitom „kolektivní náboženskou povinností“ (*fard al-kifája*) všech muslimů (srov. An-Nabhání 2002a [1953]). Od konce osmdesátých let strana vybuodovala rozsáhlou, celosvětovou síť aktivistů a provádí aktivní propagační činnost, k čemuž využívá i výtobytky nejmodernější technologie. Jejím těžištěm však zůstávají Palestinci. Jejich návrat domů vidí SIO jako součást širšího kontextu nastolení nového kalifátu. Přes důkladnou propracovanost i těch nejmenších detailů tohoto útvaru však není zcela jasné, kde a jak míní strana svou teorii uplatnit v praxi.

### „Džihád meče“, nebo „srdce“? Dvě „islámské“ alternativy návratu

Nastínilí jsme tedy možné islámské alternativy návratu pro Palestince žijící (mimo jiné i) v Jordánsku. Ve zkratce:

1) *Hamás* preferuje ozbrojený boj jako jediný účinný prostředek na cestě k návratu, eliminaci *Nakby* a následně znovuzískání Palestiny, které je podle tohoto hnutí jedinou cestou řešení. Neodmítá přitom ani násilné a sebevražedné útoky na civilisty.

2) SIO se vyznačuje elitářskými tendencemi a nechybí jí ani krajně radikální ideologie. Avšak přestože má velice detailně vypracovanou podobu islámské Palestiny po návratu – která má být součástí širšího obnoveného islámského kalifátu – kromě „reislamizace“ a „repalestinizace“ nenabízí – až na zdůraznění vnitřního úsilí a vedení intelektuálních debat – žádný praktický návod nebo cestu k nastolení „islámského řádu“ (*nizám al-islámí*)<sup>16</sup> v Palestině.

Obě skupiny používají přitom značně ostrou radikálně-islámskou politickou terminologii a symboliku, které nejsou cizí ani některé podoby antisemitismu, rasizmu, totalitární ideologie nebo dokonce morbidity. Většímu ohlasu mezi obyvateli utečeneckých táborů se rozhodně těší *Hamás*, přičemž Palestinci v exilu dávají obecně přednost „násilné“ formě návratu do vlasti. SIO zůstává exkluzivní záležitostí několika málo nábožensky orientovaných intelektuálů-aktivistů, kteří nabízejí návrat do „virtuální“ Palestiny, aniž by řešili zásadní problém: jak dát tomuto snu reálnou podobu?

### Závěr

Jak v případě *Hamásu*, tak v případě ideologie SIO je opakem reality vymístění/*displacementu* i geografické, kulturní, náboženské a politické frustrace, a zároveň jedinou adekvátní odpovědí na ní, „návrat“ (*cawda*). Návrat do země a návrat v čase; návrat do Palestiny, která však existuje jen v představách – mnohdy zoufalých – lidí.

Bylo by však zjednodušujícím zobecněním tvrdit, že koncept vymístění/*displacementu* by mohl sloužit jako univerzální klíč k pochopení ideologií a požadavků zkoumaných palestinských radikálních islámských hnutí. Jak u zrodu těchto požadavků, tak i při jejich následné ideologické formulaci se nachází komplexnější soubor důvodů. Kolektivní zkušenost *Nakby*, která mezi nimi zaujímá prvotní postavení a která je úzce spojená se značně emotivně prožívaným pocitem „vykořenění“ – jež bychom mohli popsat mimo jiné i pomocí vymístění/*displacementu*, – je jen jedním z několika aspektů. Je však asi tím nejdůležitějším – prvotním – momentem, přičemž další důvody, které vedly k vytvoření palestinských radikálních islámských organizací a určily podobu jejich ideologie, byly zpravidla důsledkem *Nakby* a s ní úzce spojeného *displacementu*. Přestože ideologie zmíněných hnutí, působících mezi Palestinci v Jordánsku i jinde, vychází z více zdrojů a vytyčila si i jiné cíle než „jen“ znovudobytí Palestiny (v případě SIO například nastolení vše-islámského kalifátu), hlavní motivační silou i „základním kamenem“ jejich ideologie zůstává urgentní potřeba eliminace *Nakby* a „vymístění“ – jak vymístění geografického, tak i vymístění nabývajících jiných podob. Určit, do jaké míry jsou tomuto cíli přiřazeny adekvátní politické a sociální strategie nebo do jaké míry jsou tyto strategie legitimní a/nebo efektivní, je spíše součástí blízkovýchodních politických diskusí než předmětem mého bádání.

## Poznámky

- <sup>1</sup> Základní prací věnující se problematice vymístění/*displacementu* v blízkovýchodní oblasti je *Population Displacement and Resettlement: Development and Conflict in the Middle East* editovaná Sh. Seteneyem (1994). Vynikající případovou studii nabízí například článek B. Morrisse (1988).
- <sup>2</sup> Existuje velké množství děl analyzujících události *nakby*, vznik státu Izrael a události s ním spojené. Jde však často o práce tendenční, psané „z jedné“ nebo „z druhé“ strany. Vynikající analýzu bez ideologických nánosů nabízí badatelé izraelské školy „nové historie“ a to především Flapan (1987), Morris (1987), Shlaim (1988). Přehled palestinsko-izraelských vztahů a novodobé historie nabízí Tessler (1994). Pokud jde o českou produkci, pak viz Mendel (1992, 2000).
- <sup>3</sup> Vycházím přitom z vlastních zkušeností z Ammánu, které jsem získal v době svého studijního pobytu v Jordánsku v době od září 1997 do června 1998 a z výzkumu Asila Sawalhat z roku 1992 (publikovaný 1995).
- <sup>4</sup> To jsou otázky, které řeší nejen část Palestinců, ale i někteří arabští a izraelští politici i několik badatelů. Viz Israeli (2003).
- <sup>5</sup> Základní práce o Palestincích v Jordánsku představují Bailey (1984), Melman a Raviv (1989), Mishal (1978), Plaskov (1981).
- <sup>6</sup> I když utečenecké tábory a osady utečenců nesly zvučná oficiální jména (Jednota/*al-Wahda*, Návrat/*al-cAwda* atd.), nacházely se zpravidla na periférii měst a nabízely ty nejhorší životní podmínky. Pro ilustraci, například osada ve východním Ammánu, úředně označená jako „Údolí vítězství“ (*Wádi 'n-nasr*), se jmenovala původně „Údolí zdechlin“ (*Wádi 'r-rimám*).
- <sup>7</sup> Arabská politická rétorika (bez ohledu na politickou orientaci) je určitým metajazykem, který často operuje „speciální“ výbavou frází a slovních spojení, které se pro širokou veřejnost pojí s důvěrně známým systémem znaků a symbolů. Tyto symboly jsou často zakotvené v islámské tradici (islám není zdaleka jenom náboženství, ale také politický, hospodářský a v neposlední řadě i jazykový systém), nebo v politické ideologii. To pramení především ze signifikantně verbální podoby arabské tradice. Nepochopení některých specifik tohoto systému vedlo k nejednomu diplomatickému i vojenskému konfliktu.



- <sup>8</sup> Músá, 27 let, utečenecký tábor *al-Wahda* – rozhovor s autorem (Ammán, březen 1998).
- <sup>9</sup> Základní práce o *Hamásu*: Abu-Amr (1994), Ahmad (1994), Al-Hurúb (1996), Mishal a Sela (1997), Al-Barghúthí (1992), Rashad (1993). Aktuální informace o hnutí lze nalézt na internetové stránce: <http://www.hamasonline.org>
- <sup>10</sup> Programová likvidace radikálních i umírněných vůdců vojenského i politického křídla *Hamásu* na pokyn administrativy izraelského premiéra Ariela Šarona však nezamezila uskutečnění množství násilných akcí ze strany palestinských islámských organizací, ani nevedla k eskalaci násilí. Tyto akce v Jordánsku vedly jenom k masivní vlně protestních akcí, které ovšem proběhly i jinde v muslimském světě.
- <sup>11</sup> *Mitháq harakat al-muqáwwama' l-islámíja (Hamás)*, Filastín, 1. muharram 1409 Hidžrí – *The Covenant of the Islamic Resisitance Movement (HAMAS)*, Palestine, 18th August 1988. Vyšlo paralelně v arabské a v anglické verzi. On-line viz: <http://www.hamasonline.org>
- <sup>12</sup> Podle jeruzalémské mešity *al-Aqsá*, která je třetím nejposvátnějším místem islámu. Vypuknutí povstání údajně vyprovokovala demonstrativní návštěva izraelského premiéra Ariela Šarona a jeho početného „bezpečnostního doprovodu“ „posvátného okrsku“ (*harám aš-šaríf*) obklopujícího tuto mešitu. Ke vztahu s Jordánskem viz Nevo (2003).
- <sup>13</sup> Základní práci o organizaci je Taji-Farouki (1996). Hodně informací v několika jazycích, včetně pamfletů a teoretických prací nabízí internetová stránka organizace: <http://www.hizb-ut-tahrir.org/>
- <sup>14</sup> Nejdůležitější z četných publikací jsou: An-Nabhání (2002a [1953]), An-Nabhání (2002b [1953]). Tyto práce jsou dostupné na internetu, viz <http://www.hizb-ut-tahrir.org/>, kde lze nalézt i jejich překlady (celé nebo ve zkrácené podobě) v několika západních jazycích.
- <sup>15</sup> Jeho klasifikace do velké míry reinterpretuje „ortodoxní“ islámské dělení geopolitického prostoru na „dům islámu“ (*dár al-islám*), „dům války“ (*dár al-harb*) a „dům smíru“ (*dár as-subh*). Zatímco do první kategorie patří – zjednodušeně řečeno – „domovské“ území islámu, druhá označuje „nemuslimská“ území, na nichž sice muslimové žijí, ale neurčují nábožensko-politické zřízení v dané zemi. Do třetí kategorie spadají země, se kterými uzavřely islámské státy konkrétní příměří nebo jiné smlouvy. Jedná se o idealizovanou podobu geopolitického uspořádání, které počítá s – již dávno neaktuální – reálnou existencí jednotného islámského kalifátu. Jde ovšem o stále projednávanou problematiku, zejména v diskurzu islámského radikalizmu.
- <sup>16</sup> „Islámský řád“ – jako „totální systém“ – je celospolečenskou konstrukcí radikálních islámských ideologů vycházející především z politických představ Egyptána Sajjida Qutba (1906–1966) a Pákistánce Abú l-cAlá Mawdúdího (1903–1979).

## Prameny

- Mitháq harakat al-muqáwwama' l-islámíja (Hamás)*, Filastín, 1. muharram 1409 Hidžrí / *The Covenant of the Islamic Resisitance Movement (HAMAS)*, Palestine, 18th august 1988. Dostupné on-line: <http://www.hamasonline.org>
- an-Nabhani, T. 1999. *Political Thoughts*. London: Al-Khilafah Publications. Dostupné on-line: <http://www.hizb-ut-tahrir.org/english/books/afkarsiyasia/afkarsiyasia.html>
- an-Nabhání, T. 2002a [1953]. *ad-Dawla' l-islámíja* (Islámský stát). bajrút: Dár al-umma. Dostupné on-line: <http://www.hizb-ut-tahrir.org/arabic/download/adbooks/aldawla.pdf>
- an-Nabhání, T. 2002b [1953]. *Nizám al-hukm fí 'l-islám* (Vládní řád v islámu). bajrút: Dár al-umma. Dostupné on-line: <http://www.hizb-ut-tahrir.org/arabic/download/adbooks/ndmhlakom.pdf>

## Literatura

- Abu-Amr, Z. 1994. *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Ahmad, H. H. 1994. *From Religious Salvation to Political Transformation: The Rise of Hamas in Palestinian Society*. Jerusalem: PASSIA.
- Amandeep, S. 2003. „Islam and Political Violence in the Charter of the Islamic Resistance Movement (Hamas) in Palestine.“ *The Review of International Affairs*, 3, 1: 1–12.
- Bailey, C. 1984. *Jordan's Palestinian Challenge, 1948–83*, Boulder: Westview Press.
- al-Barghúthí, Í. 1992. *al-Haraka' l-islámíja' l-filastiníja wa'n-nizám al-cálamí l-džadíd* (Palestinské islámské hnutí a nový světový řád). Al-Quds: PASSIA.
- Cooley, J. K. 1973 *Green March, Black September: The Story of the Palestinian Arabs*. London: Frank Cass.
- Flapan, S. 1987. *The Birth of Israel. Myths and Realities*. New York: Panthenon Books.
- Frisch, H. 2003. „Ethnicity or Nationalism? Comparing the *Nakba* Narrative among Israeli Arabs and Palestinians in the West Bank and Gaza.“ *Israel Affairs*, 9, 1/2: 165–184.
- al-Hurúb, Ch. 1996. *Hamás: al-fíkr wa' l-mumarrasa š-sijásíja* (Hamás: politické myšlení a praxe). Bajrút: Mu'assas li-dirását filastiníja.
- Israeli, R. 2003. „Is Jordan Palestine?“ *Israel Affairs*, 9, 3: 49–66.
- Khalidi, R. 1997. *Palestinian Identity. Construction of Modern National Consciousness*. New York: Columbia University Press.
- Kumaraswami, P. R. 2003. „Israel, Jordan, and the Mash'al Affair.“ *Israel Affairs*, 9, 3: 111–128.
- Melman, Y., Raviv, D. 1998. *Behind the Uprising: Israelis, Jordanians, and Palestinians*. Westport: Greenwood Press.
- Mendel, M. 1992. *Židé a Arabové. Dialog idejí a zbraní*. Prachatice: Rovina.
- Mendel, M. 2000. *Náboženství v boji o Palestinu. Judaismus, islám a křesťanství jako ideologie etnického konfliktu*. Brno: Atlantis.
- Mishal, Sh. 1978. *West Bank/East Bank. The Palestinians in Jordan 1949–1967*. London, New Haven: Yale University Press.
- Mishal, Sh., Sela, A. 1997. *Hamas: A Behavioral Profile*. Tel Aviv: Tel Aviv University – The Tami Steinmetz Center for Peace Research.
- Morris, B. 1987. *The Birth of the Palestinian Refugee Problem 1947–1949*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morris, B. 1988. „Haifa's Arabs: Displacement and Concentration, July 1948.“ *The Middle East Journal*, vol. 42. no. 2: 241–259.
- Nevo, J. 2003. „Jordan, the Palestinians and the Al-Aqsa Intifada.“ *Civil Wars*, 6, 3: 70–85.
- Plaskov, A. 1981. *The Palestinian Refugees in Jordan 1948–1957*. London: Frank Cass.
- Rashad, A. 1993. *Hamas Palestinian Politics with an Islamic Hue*. Anandale: United Association for Studies and Research.
- Sa'di, A. H. 2002. „Catastrophe, Memory and Identity: Al-Nakba as a Component of Palestinian Identity“, *Israel Studies*, 7, 2: 175–198.
- Satloff, R. 1999. *From Hussein to Abdullah: Jordan in Transition*. Washington D. C.: Washington Institute for Near East Policy.

- Sawalha, A. 1995. „Identity, Self and the Other Among Palestinian Refugees in East Amman.“ In *Amman: ville et societe*, Beirut: Ceroc, s. 347–357.
- Sayigh, R. 1977. „The Palestinian Identity Among Camp Residents.“ *Journal of Palestine Studies*, 6, 3: 3–21.
- Sayigh, R. 1979. *Palestinians: from Peasants to Revolutionaries*. London: Zed Books.
- Seteney, S. (ed.) 1994. *Population Displacement and Resettlement: Development and Conflict in the Middle East*. New York: Center for Migration Studies.
- Shlaim, A. 1988. *Collusion Across the Jordan*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Tamari, S. 2002. „Narratives of Exile.“ *Palestine – Israel Journal of Politics, Economics & Culture*, 9, 4: 101–109.
- Taji-Farouki, S. 1996. *A Fundamentalist Quest. Hizb at-Tahrir and Search for an Islamic Caliphate*. London: Grey Seal.
- Tessler, M. 1994. *A History of the Israeli-Palestinian Conflict*. Bloomington: Indiana University Press.

Internetové stránky

*Harakat al-muqáwwama` l-islámíja - Hamás* (Hnutí islámského odporu – *Hamás*): <http://www.hamasonline.org/>

*Hizb at-Tahrír al-islámí* (Strana islámského osvobození): <http://www.hizb-ut-tahrir.org/>

## **Autor**

Attila Kovács (1973) vystudoval historii, maďarský jazyk a literaturu a religionistiku na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně. Absolvoval několik studijních pobytů na Blízkém východě. V současné době působí na Katedře srovnávací religionistiky na Filozofické fakultě Univerzity Komenského v Bratislavě. Zabývá se s islámským radikalizmem a vztahy islámu a modernity se zaměřením na arabský Blízký východ.