

Univerzita Hradec Králové  
Filozofická fakulta

**Bakalářská práce**

2016

Martin Štefek

Univerzita Hradec Králové  
Filozofická fakulta  
Katedra politologie

**Vliv výkladu džihádu na současné izraelsko-palestinské vztahy**  
Bakalářská práce

Autor: Martin Štefek  
Studijní program: B6701 Politologie  
Studijní obor: Politologie  
Vedoucí práce: Mgr. Stanislav Myšička, Ph.D.

**Prohlášení:**

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracoval pod vedením Mgr. Stanislava Myšičky, Ph.D. samostatně a uvedl jsem všechny použité prameny a literaturu.

V Praze dne 25.4.2016

Martin Štefek

## **Anotace**

ŠTEFEK, MARTIN. 2016. *Vliv výkladu džihádu na současné izraelsko-palestinské vztahy*. Hradec Králové: Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové. Bakalářská práce.

Tato bakalářská práce se zabývá vlivem současného pojetí džihádu uvnitř extremistických hnutí, a jak se tento vliv projevuje konkrétně na politiku Palestiny vůči státu Izrael. Ve své první části se práce zaměřuje na obecné principy a teorii džihádu, který se v západním světě často překládá jako svatá válka. K pochopení tohoto pojmu je důležité vycházet především z historických souvislostí a sledovat jeho postupný dějinný vývoj. V současné době již můžeme rozpoznávat několik druhů džihádů (džihád srdcem, rukou, perem nebo jazykem). Cílem druhé části je analyzovat současné pojetí džihádu, který je díky svému pojetí označován jako ozbrojený a toto pojetí srovnat s programovými prohlášeními organizací, které se veřejně hlásí k džihádu. V rámci izraelsko-palestinského kontextu se práce zaměřuje především na extremistická hnutí Fatah a Hamás. V poslední části se autor věnuje otázce, zda současné pojetí džihádu uvnitř extremistických hnutí Fatah a Hamás ovlivňuje zahraniční politiku Palestiny vůči státu Izrael. Závěr této práce popisuje hlavní body, které představují pomyslné konfliktní linie, na základě tohoto vymezení se autor snaží nastítnit budoucí směřování vlivu džihádu na politiku Palestiny vůči státu Izrael.

Klíčová slova: džihád, Palestina, Izrael, Fatah, Hamás

## **Preface**

STEFEK, MARTIN. 2016. *Influence the interpretation of jihad to the Israeli-Palestinian relations*. Hradec Králové: Faculty of Arts, University of Hradec Králové, Bachelor Degree Thesis.

This Bachelor study deals with the influence of the current concept of jihad within the extremist movements, and how is the effect of the influence on Palestine politics in relation to the State of Israel. In the first part it focuses on primary meanings and theory of jihad, which is translated as a holy war in the western countries. To understand this concept, it is important to based on a progressive historical courses. Currently we recognize several kinds of jihad (jihad of the heart, jihad by the hand, jihad by the tongue or jihad of the pen). The second part deals with the current concept of jihad, which is said to be armed, and compares this statement with the statements of the extremist organizations. In related to Israeli-Palestinian context, it focuses on extremist movements Fatah and Hamas. In the last part Bachelor study seeks to determine whether the current concept of jihad within the extremist movements Fatah and Hamas influenced the Palestine foreign politics in relation to the State of Israel. In conclusion, the Bachelor study describes the main cleavages of the Israeli-Palestinian conflict and under this definition, the author tries to outline the future direction of the influence of Jihad in Palestine policy in relation to the State of Israel.

Keywords: Jihad, Palestina, Israel, Fatah, Hamas

## **Poděkování**

Na tomto místě bych rád poděkoval svému vedoucímu práce Mgr. Stanislavu Myšíčkovi, Ph.D. za odborné vedení práce a cenné připomínky.

V Praze dne 25.4.2016

## Obsah

<b>Úvod .....</b>	<b>8</b>
<b>1. Džihád .....</b>	<b>12</b>
1.1 Definice džihádu.....	13
1.1.1 Džihád srdcem.....	16
1.1.2 Džihád jazykem.....	17
1.1.3 Džihád rukou.....	18
1.1.4 Džihád mečem.....	19
1.2 Vývoj džihádu.....	21
<b>2. Současný ozbrojený džihád a jeho výklady .....</b>	<b>25</b>
2.1 Moderní islámský internacionalismus .....	25
2.2 Koncept mučednické sebevraždy.....	27
2.2.1 Umírněné a konzervativní pojetí.....	28
2.2.2 Pojetí islámských fundamentalistů.....	30
<b>3. Radikální islámské organizace v boji o Palestinu .....</b>	<b>34</b>
3.1 Moderní historie bojů mezi Židy a Araby .....	35
3.2 Hamás .....	39
3.2.1 Politika a cíle Hamásu.....	40
3.3 Fatah.....	44
3.3.1 Politika a cíle Fatahu.....	45
<b>4. Srovnání poznatků zkoumání vlivu náboženství na politiku Palestiny .....</b>	<b>50</b>
4.1 Rozdíl mezi umírněným a radikálním islámem.....	50
4.2 Vliv džihádu na programové cíle radikálních palestinských hnutí.....	52
4.2 Souvislost mezi hnutím a vládou .....	53
4.3 Srovnání minulé a současné politiky Palestiny.....	54
<b>Závěr .....</b>	<b>56</b>
<b>Seznam zdrojů.....</b>	<b>59</b>
<b>Přílohy.....</b>	<b>63</b>

## Úvod

Džihád – pojem, při kterém si většina světové populace okamžitě vybaví arabské fundamentalisty, kteří pod vlivem islámského náboženství šíří zejména směrem k západní civilizaci nenávisť, násilí, teror a rozpoutávají vražedné útoky, při nichž cílí zejména na nevinné civilní obyvatelstvo. V kontextu moderních dějin získával tento arabský výraz v očích široké veřejnosti stále více silně negativní vyznění, které přímo úměrně narůstalo s počtem tragických událostí při teroristických útocích a stal se tak téměř synonymem pro terorismus. Z těch nejtragičtějších událostí z posledních několika let, při kterých se skloňovalo slovo džihád, nemůžeme nezmínit útoky z 11. září 2001, jejichž cílem se stalo světové obchodní centrum v New Yorku společně s budovou Ministerstva obrany USA v Pentagonu či sérii teroristických útoků v centru Paříže z 13. listopadu 2015 a mohli bychom s podobným výčtem takto pokračovat dále.

Tato práce se bude zabývat výzkumem vlivu islámského náboženství na zahraničněpolitický konflikt mezi Palestinou a Izraelem. Cílem této práce je s pomocí odborné literatury blíže analyzovat pojetí džihádu, jakožto ústředního pojmu islámu a výsledky analýzy tohoto arabského výrazu porovnat s interpretací džihádu uvnitř radikálních islámských organizací. Na základě této komparace se autor pokusí odpovědět na první výzkumnou otázku, a sice jak se interpretace džihádu liší z pohledu jednotlivých fundamentalistických skupin, a naopak z pohledu islámských právních vědců a učenců. V souvislosti s druhou výzkumnou otázkou se práce bude snažit zodpovědět, do jaké míry výklad džihádu uvnitř těchto fundamentalistických skupin ovlivňuje zahraniční politiku Palestiny vůči státu Izrael.

V západním světě se můžeme setkat s termínem označení džihádu jako „svaté války“, ovšem někteří odborníci na politický islám se shodují, že takovéto označení je velmi nepřesné. Jako hlavní důvody mimo jiné uvádějí, že samotný pojem džihád nemusí s válkou, jako takovou, vůbec souviset. Džihád, jakožto pojem, totiž může ukrývat širokou škálu možných interpretací a výkladů, které se mohou různit dokonce i mezi jednotlivými islámskými fundamentalistickými skupinami. Pro demonstraci lze uvést několik příkladů s obsažením termínu džihád, ze kterých bude patrná variabilita použití tohoto výrazu:



- a) *Palestinský islámský džihád* (označení pro islamistickou organizaci, která usiluje o zničení Státu Izrael a vytvoření islámského státu) [Čejka 2013: 173].
- b) *Slzy džihádu* (termín označující mrtvé nemuslimy, kteří se stali obětí džihádu) [Warner 2007: 181].
- c) Džihád, jakožto přijetí principu jediného boha – Alláha a poslání zůstat po celý život muslimem (Mendel 2010: 25) či usilování každého věřícího o sebezdokonalování (Tureček 2011: 254).

V rámci této práce bude předmětem výzkumu sledování výkladu džihádu uvnitř radikálních palestinských organizací Hamás a Fatah, což povede ke zjištění, zdali interpretace džihádu uvnitř těchto skupin ovlivňuje politiku Palestiny vůči Státu Izrael, případně, zdali se výklady uvnitř obou subjektů nějakým způsobem odlišují od základních dogmat, které se utvářeli v prvopočátcích islámského náboženství. Obě výše uvedené radikální palestinské organizace vybral autor ke své analýze, jelikož je přesvědčen, že představují největší a nejvlivnější skupiny v Palestině. Na základě analýzy jejich politiky a cílů bude autor schopen relevantně zodpovědět výše uvedené výzkumné otázky.

Již od vyhlášení židovského státu Izrael v roce 1948 čelil tento stát početným útokům ze strany různých palestinských militantních uskupení, které usilují o zničení Státu Izrael a znovuoobnovení historického území Palestiny, tedy území odpovídajícího bývalému britskému mandátu. V tomto případě zůstává otázkou, zda se v rámci izraelsko-palestinského konfliktu jedná spíše o válku politickou, jejímž spouštěcím prvkem se primárně stalo vytvoření státu Izrael na historické půdě v Palestině, nebo se jedná o válku ideologickou, kterou mohou ovládat právě radikálně-nacionalistická uskupení, jenž se řídí silně náboženskými prvky islámu.

K pochopení džihádu, jeho vývoje a výkladu bude autor čerpat z náboženských textů, mezi které zařadil *Korán* či prvky a principy jediného božského práva šaría. Dále bude práce stavěna na základě odborné literatury od Billa Warnera, předního odborníka na politický islám, který je zakladatelem organizace (CSPI) *Centrum pro studium politického islámu*, jenž má za cíl vysvětlit problematiku politického islámu pro nemuslimy. Autor pro účely této práce vybral jako stěžejní publikaci *Právo šaría pro*

nemuslimy a knihu *The Submission of Women and Slaves*. Další zdroje pro výklad džihádu představují publikace od Miloše Mendela, který je považován za jednoho z největších odborníků na islámské náboženství v České republice, zejména jeho 2. vydání knihy *Džihád: islámské koncepce šíření víry* a kniha *Náboženství v boji o Palestinu: judaismus, islám a křesťanství jako ideologie etnického konfliktu*. Dalším důležitým výchozím zdrojem, v souvislosti s pochopením izraelsko-palestinského konfliktu, který se dá označit za reportáž, je *Nesvatá válka o Svatou zemi* od Břetislava Turečka, která popisuje autorovi přímé zkušenosti z působení v oblasti Blízkého východu. Jako další zdroj zásadních informací bude využito 3. aktualizované vydání publikace od Marka Čejky, a sice *Izrael a Palestina: minulost, současnost a směřování blízkovýchodního konfliktu*.

Celá práce je strukturována do několika kapitol. Po krátkém úvodu následuje první kapitola, jež si klade za cíl definovat pojem džihád a jeho ukotvení v náboženských textech. V rámci analýzy tohoto ústředního pojmu se autor zaměřil na kompletní vývoj džihádu od jeho kořenů a s pomocí relevantních zdrojů popsal rozdělení jeho základních linií.

V další kapitole se autor odvrací od historických prvků džihádu a zaměřuje se na jeho současnou podobu. Budou zde v krátkosti nastíněny moderní projevy radikálních fundamentalistických skupin a jejich cíle a záměry, které odkazují právě na džihád, přičemž v rámci komparativní studie bude největší důraz kladen na koncept mučednické sebevraždy, jako jedné z možného širokého spektra interpretací.

Třetí kapitola, nazvaná Radikální islámské organizace v boji o Palestinu, se zaměřuje na islámské fundamentalistické organizace, které se od vyhlášení státu Izrael angažovaly v boji proti němu. Hlavní pozornost bude upřena na hnutí Hamás a Fatah, jejich vývoj a programové cíle v kontextu izraelsko-palestinského konfliktu, který je v těchto kapitolách rovněž blíže rozváděn, za účelem zjištění, zda palestinská politika vykazuje fundamentalistické znaky.

Ve čtvrté kapitole bude autor komparovat výsledky poznatků z předchozích kapitol a na základě tohoto zjištění se bude snažit určit vliv islámského náboženství na palestinskou politiku. Za účelem přehlednější prezentace zjištěných poznatků je kapitola rozdělena na jednotlivé podkapitoly, které vysvětlují hlavní sledované body této práce.

Závěr shrnuje dosavadní zjištěné informace a rekapituluje nejstěžejnější skutečnosti z této práce, přičemž se autor snaží zodpovědět stanovené výzkumné otázky z úvodu.

Autor bude v práci využívat metodu analýzy a komparativní metody. V souvislosti s analýzou se bude jednat o podrobné vymezení džihádu, jeho ukotvení v koránu a v jediném božském právu šaría společně s jeho prvky a v rámci komparativní metody bude autor tyto principy srovnávat s oficiálními programovými prohlášeními a cíli radikálních islamistických organizací, konkrétně se zaměřením na Hamás a Fatah. Téma práce bylo zvoleno z důvodu snahy o odstranění předsudků společnosti vůči džihádu, které jsou mnohdy zbytečně xenofobní a snaha o vysvětlení příčiny vzniku a pokračování konfliktu mezi státem Izraelem a Palestinou, a to na základě faktů a skutečností získaných analýzou výkladu džihádu a radikálních islámských organizací působících na palestinském území.

## 1. Džihád

*„Uvěřte v Boha a posla Jeho a ved'te boj na cestě Boží majetky svými i osobami svými! A to bude pro vás nejlepší, jestliže jste vědoucí. A tehdy vám On odpustí hříchy vaše a uvede vás do zahrad, pod nimiž řeky tekou, a do příbytků příjemných v zahradách Edenu; a to bude úspěch nesmírný...“ (Korán 61:11, 12).*

Výše uvedená citace se vztahuje právě k ústřednímu pojmu této práce – džihádu. Pro většinu obyvatel západní civilizace, která se v drtivé většině případů hlásí k jinému, než muslimské víře, je mnohdy nepochopitelné, jak může podobný náboženský verš podněcovat k boji a násilí, nebo v extrémních případech k válce. Ovšem jak je známo, dokonce i v křesťanských náboženských textech se můžeme setkat s koncepcí útočné války, kterou vede církev v zájmu obrany či šíření víry – tento koncept se nazývá „svatá válka“.<sup>1</sup>

V následující podkapitole se proto na základě výsledků výzkumů náboženských textů a odborné literatury pokusíme blíže definovat pojem džihád a postupně si v obecnosti demonstrujeme chápání tohoto pojmu, nejprve v kontextu evropské i západní civilizace, kde se tento arabský výraz nepřesně tlumočí jako „svatá válka“, což může být právě dáno do souvislosti v kontextu s evropskými středověkými principy církve o šíření křesťanské víry, díky čemuž se pravděpodobně džihád, jakožto islámská koncepce šíření víry „připodobnila“ k této historické zkušenosti.

Dále si definici džihádu představíme tak, jak je interpretována v systému islámského práva šarii. Zejména bude v této souvislosti přiblížen koncept války za Boha a rovněž bude představen výklad džihádu, jak vyplývá z islámských náboženských textů, zejména z Koránu.

---

<sup>1</sup> Pojem „svatá válka“ je v západních médiích mnohokrát považován za překlad právě arabského pojmu „džihád“, ovšem tento překlad je nesprávný a zavádějící. Arabština nezná žádný podobný ekvivalent ke slovnímu spojení „svatá válka“. Tento pojem má jednoznačně původ v křesťanské, popřípadě katolické historické tradici, a to zejména v souvislosti s vedením válek proti bezvěrcům. Navíc by tento pojem označoval pouze jednu ze čtyř základních rovin džihádu, a to džihád mečem (Potměšil 2012: 112).

## 1.1 Definice džihádu

Pokus o správné uchopení džihádu a jeho vhodného definování není tak jednoznačné, jak by se na první pohled mohlo zdát. Pohledy na jeho definování se napříč odborným vědeckým světem různí a existuje několik možných definic a výkladů, které se odrážejí v duchu celkového pohledu na džihád a mohou se pohybovat v širokém názorovém spektru. Někteří pozorovatelé na jednom konci spektra hovoří o džihádu, jako o důkazu proti islámu, jemu vrozenému násilí a neslučitelnosti se západním „křesťanským“ prostředím. Na druhém konci spektra zase někteří autoři tvrdí, že džihád má buď velmi malou, nebo dokonce žádnou spojitost s násilím. Warner (2015: 17) například tvrdí, že džihád „*ve skutečnosti znamená bojovat za Alláha a týká se to každého aspektu života.*“ Tedy nejen prostřednictvím násilí, ale také vnitřní snahou jedince o sebezdokonalení. Můžeme se dokonce setkat i s názory některých autorů, jak je ve své knize *Jihad in Islamic history: doctrines and practice*, popisuje Michael David Donner, kteří prohlašují, že džihád je pouze obranný princip a jeho skutečným významem je mír (Donner 2006: 1).

Zaměříme se nejprve na nejnámější označení džihádu pro „křesťanský“ Západ, který se zde překládá jako „svatá válka“. Tento termín vychází z evropského pojetí studia války, které definuje svatou válku, jako ideologickou<sup>2</sup>, na základě náboženské doktríny (Firestone 1999: 16). Jedná se o jakousi formu náboženské legitimizace, která ospravedlňuje zapojení do války. Hashmi hovoří o morálním a právním ospravedlnění války v kontextu západní a islámské civilizace. V této souvislosti uvádí rozdělení těchto myšlenek na tři legitimní formy vedení války, a sice: spravedlivá válka, svatá válka a džihád<sup>3</sup> (Hashmi 2012: 3). Zjednodušeně řečeno, v kontextu západního křesťanského světa se pojem džihád považuje za synonymum ke svaté válce, což ovšem představuje mylný interpretační postoj. Jedním z důvodů, proč západní civilizace přijímá takovýto zjednodušený postoj k džihádu, by mohl být jistý pocit nadřazenosti křesťanství ve

---

<sup>2</sup> V dnešní době je patrná snaha mezinárodních orgánů o rozlišení mezi právním a ideologickým ospravedlněním války, s tím, že větší legitimita je přiznávána právnímu ospravedlnění (Firestone 1999: 16).

<sup>3</sup> Pojmy spravedlivá válka a svatá válka se vztahují na západní civilizaci, kdežto džihád je pojem užívaný v islámu. Až do nedávné doby byly všechny tyto pojmy zkoumány odděleně a rovněž se s nimi zacházelo jako s oddělenými tradicemi. Mnoho článků a studií se tak zabývalo dějinami spravedlivé války či svatými válkami ve středověku kolem 5. století našeho letopočtu a velmi omezený počet prací se zabýval úvahami o válkách mezi západní a islámskou civilizací, zejména tak na dopady vztahů mezi křesťany, židy a muslimy (Hashmi 2012: 3).

spojení se západními principy demokracie, který je západnímu člověku vlastní, především ve smyslu ztělesnění svobody a touhy po dosahování nejvyššího dobra. Z tohoto důvodu je pohled západní civilizace na islámskou kulturu spojený především s projevy nenávisti a negativních morálních hodnot, které jsou navíc podněcovány mohutným islámským fundamentalismem. I díky těmto postojům je na džihád a na islám obecně nahlíženo jako na nenávistnou koncepci a neustálou potřebu boje. Přitom uplynulá staletí nám ukázala, že křesťanské a islámské náboženství v minulosti provázely neustálé konflikty z obou stran a jak uvádí Miloš Mendel: „*Tato konfrontace pokračuje pohříchu i dnes a ze strany Západu bývá nezřídka provázena falešnou tezí o tom, že křesťanství (případně judaismus) přináší zvěstování míru mezi národy, lásky k bližnímu a spravedlnosti ve společenských vztazích, zatímco islám přináší především násilí a nesnášenlivost.*“ (Mendel 2010: 17).

Přitom, džihád, jakožto arabský pojem, nemá z hlediska svého významu žádný vztah ke svaté válce, či dokonce k válce jako takové (Firestone 1999: 18). Někteří autoři, například Donner tvrdí, že arabské slovo džihád neznamena „spravedlivou válku“, ani „svatou válku“, ale usilování o „cestu Boží“ (Donner 2006: 2). Primární význam slova je usilovat o něco, namáhat se nebo přijímat mimořádnou bolest.<sup>4</sup> Existuje proto mnoho druhů džihádu, ze kterých většina nemá s válkou nic společného.<sup>5</sup> Například „džihád srdcem“ označuje vnitřní boj každého muslima proti svým hříšným vnitřním sklonům, zatímco „džihád jazykem“ vyžaduje od každého muslima hovořit jménem dobra a zakazuje veškeré hříchy našeptávajícího ďábla. (Firestone 1999: 18).

Pro každého muslima je džihád ztělesnění toho nejvyššího čeho může v životě dosáhnout. Jedná se o nábožensky a společensky vyžadovanou povinnost, kterou když vykonává dostatečný počet lidí, tak dále není tento princip povinnosti vyžadován po ostatních (Warner 2014: 32). Mendel (2010: 34) k tomu dodává, že džihád v nejobecnějším smyslu slova je určitý vzorový životní postoj pro každého muslima, který ztělesňuje ideál chování, kterým se vyznačoval prorok Muhammad. Z výše

---

<sup>4</sup> Náboženský i právní význam džihádu ukládá vynakládat úsilí ve smyslu individuálního, ale i kolektivního, a to všemi prostředky, aby se dosáhlo ideálu, jímž je Boží vláda. Tohoto ideálního stavu lidstvo dosáhne díky všestrannému džihádu, kterým se rozumí kombinace všech možných způsobů šíření víry, jak v jednotlivci, tak ve směru ke společnosti (Mendel 2010: 34).

<sup>5</sup> Znalci islámského práva rozlišují celkem čtyři hlavní roviny džihádu, kterých se věřící může účastnit. K výše uvedenému džihádu srdcem a džihádu jazykem, ještě právní znalci zařazují džihád rukou, který v sobě zahrnuje povinnost pro muslimy konat charitativní a další obecně prospěšné činnosti. Čtvrtým uznávaným druhem je džihád mečem, který ukládá povinnost prosazovat islám různou formou násilí v rámci šíření islámské víry a obrany proti vnějším nepřátelům islámu (Mendel 2010: 34).

uvedeného vyplývá, že v náboženském pojetí v sobě pojem džihád ukrývá základní nařízení a povinnosti pro každého muslima, mezi které například patří, odevzdávat se Bohu, modlit se, konat dobro v souladu s islámskými etickými kodexy nebo podporovat potřebné a dávat jim almužnu.<sup>6</sup> Všechny tyto základní vyjmenované povinnosti a další jiné, jsou nutné předpoklady k tomu, aby se člověk mohl nacházet v Bohem daném stavu a být muslimem (Mendel 2010: 32).

Džihád je rovněž jeden z hlavních pilířů islámského učení a je také součástí práva šaría, přičemž z islámského právního hlediska je chápán jako válka proti nemuslimům za účelem nastolení práva šaría (Warner 2014: 31). Mendel podobně uvádí, že ve smyslu války je tento arabský pojem z hlediska islámského práva chápán jako náboženská válka, jak v případě obrany, tak v případě útoku, přičemž dále dodává, že cílem džihádu není zájem o posílení politického či mocenského vlivu, ale čistě válka za Boha. Naopak vedení války s kterýmikoliv jinými úmysly<sup>7</sup>, než se zbožnými, je v rozporu s Božím posláním a zasluhuje trest.<sup>8</sup> V tomto případě by bylo povinností každého muslima, se takovýmto hříšným a bezbožným tendencím postavit a vést spravedlivou válku v rámci obranného džihádu (Mendel 2010: 35).

V souvislosti s výkladem práva šaría popisuje Warner pojem džihád, jakožto vyhlášení války vůči křesťanům, židům a dalším národům, dokud se z nich nestanou muslimové. V souladu s touto interpretací chalífa<sup>9</sup> nejprve všechny bezvěrce vyzve, aby konvertovali k islámu a pokud odmítnou, může na ně zaútočit. Bezvěrci jsou primárně nepřátelé islámu jednoduše proto, že nejsou muslimové a z toho důvodu jsou věřící oprávněni jim vyhlásit válku. V souladu s koránem a právem šariou se všechny národy musí podvolit islámu, přičemž jako prostředkem k tomu může být použito i násilí. Jediným způsobem, jak v tomto případě nastolit mír je podřízení se islámu, jelikož islám je univerzální a věčný (Warner 2014: 31-33).

Z výše uvedeného jednoznačně vyplývá, že džihád v sobě ukrývá širší množství možných výkladů a interpretací, než jak by se na první pohled křesťanské společnosti mohlo zdát. Mendel (2010: 34) k tomuto uvádí, že džihád „*zahrnuje v sobě nejen válku*

---

<sup>6</sup> milodar

<sup>7</sup> Například touha po zisku cizího území, po slávě nebo touha po rozšiřování politického vlivu.

<sup>8</sup> V této souvislosti Mendel (2010: 35) dále rozvádí, že každý nejvyšší muslimský vládce, který vede válku v rozporu s Boží zvěstí, se stává odpadlíkem a zasluhuje dokonce ještě vyšší trest než bezvěrec, který zaútočí na kterýkoliv islámský princip mečem nebo slovem.

<sup>9</sup> „Nejvyšší vládce, který je zároveň i duchovním vůdcem, srovnatelným s papežem.“ (Warner 2014: 33).

*či boj se zbraní v ruce za územní šíření islámu, zcela rovnocenně je v základních textech pojat i jako cesta ke spáse nebo očištění duše, případně jako trpělivé přesvědčování nevěřících o Boží zvěsti.“ V rámci tohoto širokého spektra výkladu džihádu, rozlišují znalci islámského práva jeho čtyři základní roviny, na základě kterých se každý věřící muslim může účastnit džihádu:*

- 1) džihád srdcem,
- 2) džihád jazykem,
- 3) džihád rukou,
- 4) džihád mečem (Mendel 2010: 34).

Pro účely této práce si v následujících podkapitolách blíže jednotlivé roviny přiblížíme a v dalších kapitolách se je pokusíme porovnat s programovými prohlášeními radikálních islámských organizací, Hamásu a Fatahu. Tímto se autorovi naskytne možnost zjistit, jak se projevují islámské náboženské principy v politice Palestiny vůči státu Izrael.

### **1.1.1 Džihád srdcem**

Džihád srdcem, nebo také jinak interpretovaný jako džihád duší, představuje pro muslimy jeden z nejdůležitějších a nejzákladnějších předpokladů pro jejich individuální úsilí o zdokonalování se na cestě Boží.<sup>10</sup> Interpretace této roviny džihádu je v islámu poměrně jednoznačná a nedochází zde k žádným větším výkladovým rozporům, jelikož její hlavní podstata tkví především ve vnitřním boji každého muslima se sebou samým a navenek se v konečné fázi neprojevuje.

Jednotliví autoři si ji vykládají obdobně jako neustálý vnitřní boj dobra proti zlu. Podstatou je vyhýbat se zlému našeptávání od satana a dovolit islámu proniknout ke své vlastní duši a nastolit v ní vnitřní mír a klid, přičemž je nutné vzdát se nenávisti a veškerého hněvu.<sup>11</sup> Mendel (2010: 34) džihád srdcem vysvětluje jako nepřetržité prohlubování vlastní zbožnosti a víry v Boha, jelikož Bůh věřícího neustále vystavuje hříchům a pokušením a záleží pouze na každém muslimovi, aby tyto hříchy a pokušení přemohl a mohl tak očistit svou duši. El-Amin Naeem obdobně dodává, že podstata

---

<sup>10</sup> Již prorok Mohamed tvrdil, že největším možným džihádem je džihád duší (El-Amin Naeem 2009: 11).

<sup>11</sup> The True Meaning of Jihad viz [http://www.justislam.co.uk/product.php?products\\_id=2](http://www.justislam.co.uk/product.php?products_id=2) ze dne 31.12.2015.



džihádu srdcem je o vnitřním úsilí každého muslima jednat správně, činit dobro ve jménu Pána a překonávat jednotlivá pokušení<sup>12</sup> (El-Amin Naeem 2009: 11).

Džihád srdcem, případně duší v sobě skrývá základní poslání pro každého muslima. Tato forma vnitřního boje představuje pro každého věřícího v islámu výzvu, díky níž si každý jednotlivec vytváří svou vlastní identitu ve společnosti a formuje své osobní postoje v sobě samém. Veškeré úsilí, které tak muslimové ve svém vnitřním boji vykonávají, jsou v souladu s posláním Božím, jelikož pouze Bůh ztělesňuje ideální vzor chování.

Jedny z počátečních veršů, které se vztahují k džihádu, odkazují výhradně na džihád srdcem a poukazují na vnitřní boj každého věřícího, aby sestoupil ze špatné cesty a vydal se na cestu Boží a přitom nepodlehł různým ďábelským svodům a nesešel tak z přímé stezky (Mendel 2010: 40).

Pro úplnost autor níže uvádí citaci verše z koránu, která odkazuje na princip džihádu srdcem / duší.

*„A je vám předepsán také boj, i když je vám nepříjemný. Je však možné, že je vám nepříjemné něco, co je pro vás dobré, a je možné, že milujete něco, co je pro vás špatné; jedině Alláh to zná, zatímco vy to neznáte.“ (Korán 2:216).*

### **1.1.2 Džihád jazykem**

Jak již nadpis podkapitoly napovídá, džihád jazykem se v pojetí islámu týká šíření víry mluveným slovem.

Ve svém poselství kladl prorok Mohamed důraz na výrazné zlepšení společenských hodnot v tehdejší střední Arábii, která se mimo jiné například potýkala s velkou kriminalitou a násilnostmi, jak na majetku, tak na ženách. Tato podoba tehdejších sociálně-spoločenských vztahů rozhodně nebyla v souladu s posláním Božím. Mohamed se proto snažil formulovat reformační představy, které udávaly víře uspořádanější duchovní a spravedlivější směr. Pomocí těchto reforem mělo být

---

<sup>12</sup> Mezi hříšná pokušení řadí El-Amin Naeem (2009:11) například tělesné touhy, nezdrženlivost nebo neochotu usilovat o posmrtný život skrze uctívání a oddanost.

dosaženo státu vytvořeného s Boží vůlí. Vznikla tak medínská umma,<sup>13</sup> která začala šířit principy uskutečňování záměru Božího pro všechny národy a zároveň poukazovat na hříchy a špatnosti (Mendel 2000: 25).

Autor důvodně předpokládá, že v souvislosti s potřebou rozšíření nejen nových náboženských reforem, ale i islámu, jako takového, bylo v tehdejší střední Arábii zapotřebí především mluveného, ale i psaného slova.<sup>14</sup>

Džihád jazykem a perem primárně sloužil na šíření islámu, ale později byl využíván i k jeho obraně. Koncept šíření víry prostřednictvím jazyka a pera probíhal v rozsahu vědeckých přednášek, projevů, akademických diskuzí a kázání. Formou publikování knih a psaním článků bylo zajištěno uchování výzkumů a vědeckých důkazů.<sup>15</sup> Ve svém posledním kázání se prorok Mohamed dotázal všech přítomných posluchačů, zda jim jeho poselství bylo dostatečně předáno a poté jim nařídil, aby toto poselství předali i těm, kteří nebyli přítomni, aby se tak postupně tato zpráva dostala až k poslední možné osobě.<sup>16</sup>

### 1.1.3 Džihád rukou

V předchozí podkapitole byl popisován džihád jazykem a perem, který se týká povinnosti šířit víru a zbožnost pomocí slov a poukazováním na zla, přičemž byl dále kladen důraz na vědeckou práci a její uchovávání v textech. V souvislosti s tímto, by se džihád rukou naproti tomu dal zjednodušeně označit za koncepci šíření víry, kde slova přecházejí v činy.

Džihád rukou je především o fyzických skutcích, povinnosti pomáhat chudým a potřebným a obdarovávat je milodary.<sup>17</sup> Mendel (2010: 34) vykládá džihád srdcem jako vynakládání záslužného úsilí v kolektivním smyslu, především formou charitativních činností. Podle islámských primárních zdrojů je charitativní činnost nedílnou součástí

---

<sup>13</sup> Medínská umma, jak ji uvádí Miloš Mendel (2000: 25) je „*společenství souvěrců, kteří mají ambici prokázat sílu své víry prostřednictvím zásadní sociální a etické reformy, vytvoření státu řízeného Boží vůlí, potažmo prostřednictvím předávání své zkušenosti okolním národům.*“

<sup>14</sup> V některých výzkumných pracích se můžeme setkat i s pojmem džihád perem, ovšem tuto další rovinu rozdělení autor nereflektoval, jelikož právní znalci rozlišují pouze čtyři základní roviny, viz první kapitola.

<sup>15</sup> Prorok Mohamed jednou prohlásil, že inkoust učence je svatější než krev mučedníka, a ten, kdo čte knihy, vypadá dobrým před Alláhem.

<sup>16</sup> The True Meaning of Jihad viz [http://www.justislam.co.uk/product.php?products\\_id=2](http://www.justislam.co.uk/product.php?products_id=2) ze dne 31.12.2015.

<sup>17</sup> Tamtéž.

islámské almužny nebo *zakatu*<sup>18</sup> (De Waal 2004: 147). Warner v této souvislosti hovoří o tzv. konceptu „šaría financování“, který vysvětluje jako povinné investování zisku každého muslima do zakatu. Následná forma vyplácení almužny by se pak měla týkat muslimů, kteří nově konvertovali (aby byla posílena jejich víra k islámu), chudým a potřebným, bojovníkům, kteří zápasí ve jménu Alláha (džihádisté), a nebo jako forma výkupného za otroky a vězně (Warner 2010: 54).

Dle islámské terminologie vyjadřuje zakat proces, ve kterém je určité množství majetku nebo peněz vybíráno od těch, kteří jsou dostatečně majetní a následně se od nich vybrané statky věnují potřebným skupinám (Senturk 2007: 4). Michon (2008: 26) popisuje, že zakat, neboli dávání almužny je nezbytnou povinností každého věřícího pro dosažení kvalitního společenského života. Podle Boha je užitek z majetku každého věřícího jen dočasná laskavost přiznaná právě Bohem, ovšem aby každý věřící mohl dosáhnout zbožnosti, musí svůj majetek (finance a další hmotné statky) předat do státní poklady, kde se poté určí jednotlivé podíly, které budou následně předány těm, kteří je více potřebují,<sup>19</sup> aby se dosáhlo vyrovnání materiálních podmínek všech a s tím souvisejícího lidského štěstí (Michon 2008: 26).

#### 1.1.4 Džihád mečem

Posledním, právními znalci uznávaným typem, je džihád mečem. Tato rovina je ze všech předchozích jednoznačně nejkontroverznější a nejdiskutovanější napříč světovým vědeckým spektrem. Existuje nespočet výkladů a interpretací, jakým způsobem chápat džihád mečem, přičemž se na jedné straně spektra pohybujeme v interpretacích islámských fundamentalistů, které jsou silně násilné, a na straně druhé můžeme v koránu vysledovat verše, vztahující se k počátkům islámu, kde byl princip použití násilí vztahován zejména na obranu víry.<sup>20</sup>

Mezi základní definice chápání tohoto typu džihádu autoři uvádějí – šíření islámské víry prostřednictvím násilí (Mendel 2010: 34), válčení se všemi dalšími

---

<sup>18</sup> De Waal (2004: 147) popisuje zakat, třetího z pěti pilířů islámu, jako nedílnou součást propracovaného systému sociálního zabezpečení, který považuje většina muslimů za jednu z hlavních zásad humanismus a solidarity.

<sup>19</sup> Výše odebraného majetku, která slouží jako jediná daň v systému, je pevně stanovena v závislosti na povaze zboží. Jedná se o jednu pětinu nebo o jednu desetinu ročních zisků (Michon 2008: 26).

<sup>20</sup> Matthews uvádí, že v historii sloužil džihád především k přesvědčování nevěřících, aby konvertovali k islámské víře. Nicméně v moderní době je oprávnění použít džihád mečem pouze k obraně víry, například když je v nebezpečí v podobě vnucování západních principů (Matthews 2004: 186).

národy nemuslimů, dokud nepřistoupí na islámskou víru (Warner 2014: 33), fyzická válka proti všem nepřátelům islámu (Matthews 2004: 186) nebo použití zbraní a zapojení se do boje za svobodu.<sup>21</sup>

Princip vzniku a uplatňování džihádu mečem má své opodstatnitelné historické souvislosti, jelikož v počátcích islámské víry bylo zapotřebí, aby k víře konvertovalo co nejvíce lidí. Jak uvádí Warner, prorok Mohamed, jakožto náboženský kazatel, který byl i schopným politikem a válečníkem, přiměl konvertovat k muslimské víře až 10 tisíc lidí ročně, a to jen díky džihádu, který byl v tehdejší dobové situaci mnohem účinnější, než náboženství. Kdyby tehdy Mohamed neuplatňoval princip džihádu, v okamžiku jeho smrti by existovalo pouze jen několik stovek věřících a islámská víra by s největší pravděpodobností zanikla (Warner 2014: 34).

Džihád mečem, jakožto potřeba neustálé války za Boha a šíření islámského náboženství silou, postupně uvadala s tím, jak začínal být postupně dovršován proces islamizace. Ve vrcholném období islámu, kdy bylo pro muslimy přípustné uzavírat s jinověrci (židy, křesťany) smlouvy, považovaly právní výklady dokonce džihád mečem za bezúčelný. Princip džihádu mečem se tak „zmírnil“ do jakési „výzvy“ ke sdílení víry, která měla být chápána, jakožto způsob sdělení jinověrcům, že muslimové si nadále nepřejí vézt proti nim válku za účelem dosažení světských cílů. Původní koncepce džihádu meče se postupně „vytratila“ a stávala se z ní duchovní a teoretická snaha žít plně v souladu se zvěstí Boží (Mendel 2010: 89-90).

Všechny čtyři výše uvedené roviny džihádu se začaly uplatňovat v historických počátcích samotné islámské víry v situaci, kdy byla snaha rozšiřovat povědomí o novém náboženství mezi co největší masu lidí a zároveň co nejvíce lidí přimět konvertovat k islámu. Výčet jednotlivých definic ve všech rovinách v této podkapitole měl za úkol v obecnosti vymezit džihád, jakožto ústřední pojem této práce a demonstrovat proměnlivost jeho významu napříč širokým spektrem, zejména jak z pohledu křesťanského, tak islámského. Autor se zabýval pouze obecnými výklady a definicemi. Interpretace a výklady džihádu, které jsou svým charakterem krajní, až extremistické budou sledovány v dalších kapitolách.

---

<sup>21</sup> The True Meaning of Jihad viz [http://www.justislam.co.uk/product.php?products\\_id=2](http://www.justislam.co.uk/product.php?products_id=2) ze dne 31.12.2015.

## 1.2 Vývoj džihádu

Pro správné uchopení džihádu a jeho analýzy, jak se projevuje, a jak je vykládán v radikálních islámských organizacích, bude vhodné si v krátkosti představit vývoj islámského náboženství, a džihádu, jakožto jeho ústředního pojmu a základní historické souvislosti, ze kterých vzešel. Dle názoru autora mohou za nejednoznačnost výkladu pojmu džihád především historické okolnosti a proměnlivé podmínky, které měli vliv zásadní na jeho formování.

Za počátky islámského náboženství je považován rok 570 našeho letopočtu, kdy se narodil prorok Mohamed. Podle islámské tradice se v roce 610 Mohamedovi zjevil Bůh a nabídl mu, aby začal šířit novou víru, která bude zaměřena na plnou oddanost a odevzdání se do jediného Boha – Alláha (Katz 2004: 10). V tomto období se utváří i postupná potřeba uplatnění džihádu, jakožto Boží vůle,<sup>22</sup> jak ve společnosti, tak v politickém prostředí (Mendel 2000: 25). Ovšem již od samotných počátků islámu je význam pojmu džihád zřetelně proměnlivý.

Z počátku vývoje prvních muslimských obcí se úsilí o stezku Boží zaměřovaly především na individuální a vnitřní stránku každého muslima, která se týkala vlastního zdokonalování a zbožnosti. Jakékoliv projevy násilného šíření víry a boje nebyly přípustné (Mendel 2010: 33). S podobnou interpretací se můžeme setkat i u Hasmiho, který popisuje, že koncept džihádu v počátečních verších koránu byl vnímán, jakožto nenásilný boj o udržení spravedlnosti a islámské víry mezi věřícími, která byla v počátcích, a dále rozšiřování víry směrem k nevěřícím. Nebyly tak zde žádné náznaky násilného boje či války (Hashmi 2012: 9).

Tento stav se změnil poté, co prorok Mohamed přešel z Mekky do Medíny. Jak uvádí Mendel (2010: 33) „*teprve po odchodu muslimů do Medíny roku 622, když se tam zrodila nová obec věřících, která nikterak neskrývala výrazné politické ambice, se džihád za šíření víry stal jedním z klíčových nařízení, ale ani pak nebyl jeho výklad ve všech verších jednoznačný*“. Zatímco některé verše stále odkazovaly na duchovní stránku boje a zdůrazňovaly nenásilnost, další nově přidávané verše pojednávaly o novém rozměru džihádu, a sice o fyzické síle a boji, které dovolovaly muslimům oplácet sílu těm, kteří ji používají proti nim a legitimizovaly tak možnost je pak dále

---

<sup>22</sup> Úsilí (džihád) o přijetí Božího zákona a vytvoření stavu spravedlnosti a míru (Mendel 2000: 25).

pronásledovat. Hashmi dále naznačuje, že projevy násilí byly považovány za legitimní, jelikož byly používány na obranu náboženství, přičemž hlavním argumentem se stalo tvrzení, že být utlačován je horší stav než být mrtev. Po četných sériích několika náboženských konfliktů islámu s jednotlivými náboženskými skupinami, zejména křesťany a židy, došlo k zásadní přeměně ve smyslu vnímání džihádu. V této souvislosti byl korán rozšířen o verše, které svým obsahem vyzývají k válce právě proti křesťanům a židům (Hashmi 2012: 9).

V souvislosti s touto obtížnou společenskou situací střední Arábie se výklady jednotlivých náboženských pojmů začali odlišovat. Navíc se začínaly falzifikovat jednotlivé texty ve sbírkách hadísů<sup>23</sup>, jejichž obsahem byla vyprávění o slovech a činech proroka Mohameda. Takto falzifikované a upravené texty sloužily jako obhajoby politických zájmů chalífy či různých opozičních skupin (Mendel 2010: 33). Hashmi (2012: 9) popisuje, že pojem džihád byl od náboženských střetů sice nadále vykládán zároveň jako duchovní i fyzický boj, nicméně postupem času začínal čím dále tím více přitahovat zájem právních vědců, kteří se snažily tento pojem co nejlépe uchopit, definovat a zařadit ho na své místo v islámském systému. Mendel (2010: 33) v této souvislosti dokonce hovoří o „závažném právním a ideologickém problému“, kterým se stalo pojetí džihádu. Islám i právní věda se musely sjednotit, rozhodnout a přijmout klíčové stanovisko, které jasně vymezí pojem džihád a určí jeho ideologické zařazení v islámském právním systému (Mendel 2010: 33). Autoři výše poukazují na skutečnost, že pojem džihád a schopnost vnímání jeho jednoznačného výkladu byla postupem historického vývoje stále obtížnější. V rozhodujícím okamžiku bylo potřeba zastavit polarizaci tohoto arabského pojmu, jehož právní uchopení se začínalo nebezpečně odlišovat od toho duchovního a vytvořit právní rámec, který by právní výklad džihádu udržel v patřičných hranicích.

V souvislosti s tím, jak se rozšiřovala a upevňovala islámská víra v oblasti tehdejší Persie, Egypta a dalších území z oblasti Blízkého východu, se začínalo mluvit o potřebě vytvoření nového legislativního rámce, který by měl v určitém smyslu být po koránu novým zdrojem islámské zákonodárné moci, a právě tímto zdrojem se stala

---

<sup>23</sup> Jednotlivý čin a výrok Proroka Mohameda. Jejich soubor tvoří sunnu (Mendel 2010: 28).

sunna.<sup>24</sup> Zanedlouho ani tento zdroj nemohl postačit k uceleným a obsáhlým výkladům všeobecných pravidel chování, což vedlo k vytváření právních škol, jejichž protagonisté se s pomocí koránu, tradic a hlubokých interpretačních metod snažili vytvořit náboženskoprávní systém, který by do nejmenších detailů vymezil vztahy ve společnosti, k člověku, bohu, ale i nevěřícím. V této souvislosti vznikl všestranný právní kodex nazvaný šaría<sup>25</sup> (Mendel 2000: 26).

Text šarie vykládá džihád jako válku proti nemuslimům s cílem zavedení samotného práva šaría, což je jedním ze základních nároků, které by měl každý muslim vykonávat vůči všem, kteří nevyznávají islámskou víru. (Warner 2014: 10-13). Džihád se tak oficiálně stal součástí islámského práva, nicméně tím jeho fragmentace vyřešena nebyla, spíše naopak. Se stále hlubším studováním náboženských textů docházelo ke stále novým rozdělením tohoto pojmu, který tímto dostával mnohem více podob a rozdělení, než v rámci čtyř základních rovin džihádu; mečem, srdcem, jazykem a rukou.

Islámští učenci a právní vědci mimo jiné rozlišili džihád na „externí“, který byl zaměřený výhradně proti bezvěrcům a džihád „interní“, který se zaměřoval pouze proti muslimům a byl časově a místně omezen výhradně na dobu potřebnou pro usměrnění členů muslimské komunity, kteří ji jakýmkoliv způsobem rozdělovali či narušovali. V této souvislosti lze hovořit o potřebě aplikování interního džihádu především z důvodů velkých obav ze sebemenšího zhoršení vztahů v rámci příslušné muslimské komunity, ovšem na druhou stranu bylo na podobné interní konflikty uvnitř těchto komunit nahlíženo s velkým opovržením (Potměšil 2012: 113). S postupem času se původní náboženské principy a ideály džihádu dostávaly do pozadí v důsledku upřednostňování právní vědy, legislativy a snahy o kodifikování islámského práva.<sup>26</sup> Na tuto skutečnost upozorňuje i Mendel (2010: 89-90), který uvádí, že *„čím konkrétnější a přesnější bylo pojetí džihádu v rovině rané právní teorie, tím méně pozornosti se věnovalo jeho dříve běžné podobě – šíření víry silou“*, přičemž dále doplňuje, že prvotní

---

<sup>24</sup> Mendel (2000: 26) definuje sunnu jako: *„soubor tradic o životě Proroka a jeho nejbližších druhů,“* přičemž se těchto *„šest kompendií prorockých tradic stalo druhým základním zdrojem islámského zákonodárství.“*

<sup>25</sup> Šaría je islámské právo, jež obsahuje oficiální výklad koránu a sunny od těch nejuznávanějších islámských učenců. Jedná se o právní kodex, který je účinný na věčnost pro celý islám. Šaría je považována za alláhovu vůli v dobách minulých i současných a měly by se jí řídit všechny národy, jakožto jediným božským právem (Warner 2014: 11).

<sup>26</sup> Snaha o zkoumání legislativy a vytváření uceleného kodexu ovšem od 10. století narážela na neustále pozměňované potřeby světské moci, která se stále více zaměřovala na svou vládu a vůči duchovním principům a komunitám vyjadřovala spíše již symbolickou podporu (Mendel 2000: 27).

koncepce džihádu, jako šíření víry, postupem času ztrácela svou podstatu a právní význam a naopak se postupně přesouvala zpět k duchovnějším rovinám výkladů.

Netrvalo dlouho a také legislativní a právní dohled se stával formálnější, jelikož na sebe všechny výkonné a zákonodárné procesy začali nabírat tehdejší vladaři, a islámští právní vědci, učenci a zákonodárci ztrácely svou roli v systému, poněvadž vývoj práva a stále nové reinterpretace šarie přestaly být žádoucí a začaly se přizpůsobovat politickým potřebám vládců. Tehdejší zákonodárci a znalci práva sice participovali na výkonu veřejné moci například v soudnictví nebo při veřejných duchovních obřadech, ovšem rozvoj islámského práva a novější interpretace výkladů tímto začaly stagnovat<sup>27</sup> (Mendel 2000: 27).

Autor se již dále bude zaměřovat na současné pojetí džihádu, přičemž bude nadále vycházet z jeho historického vývoje, který bude postupně srovnáván s pojetím interpretací jednotlivých fundamentalistických skupin. Konkrétní pozornost bude v rámci komparativní analýzy zaměřena na koncept mučednické smrti a její možný umírněný a radikální výklad z veršů koránu. Ve třetí kapitole poté budou sledovány cíle a činy radikálních palestinských hnutí Hamás a Fatah, jelikož se, dle autorova mínění, v rámci Palestinsko-Izraelského konfliktu, jedná o dvě nejdůležitější a nejvlivnější hnutí v současné Palestině.

---

<sup>27</sup> Mendel dále uvádí, že „systém islámského práva i jeho znalci nakonec zkosnatěli a v pozdním středověku se stali obrazem ekonomicky i sociálně stále více stagnující islámské civilizace.“ (Mendel 2000: 27)



## 2. Současný ozbrojený džihád a jeho výklady

### 2.1 Moderní islámský internacionalismus

V této části práce, jak je již zřejmé z názvu kapitoly, se autor bude zabývat analýzou současného pojetí džihádu, především s důrazem na jeho násilnou formu a implementaci v kontextu soudobých mezinárodně-politických vztahů. Představa časového vymezení současného pojetí džihádu může být velmi proměnlivá, a proto si autor vymezil pevný časový rámeček od začátku 21. století, tj. od roku 2001, až po první polovinu roku 2016. Takto zvolený časový rámeček, který se vrací téměř o dvě dekády zpět, může na první pohled působit, že nemá s přítomností nic společného, nicméně autor se domnívá, že pro lepší porozumění nejnovějšího vývoje islámského fundamentalismu je nutné vycházet alespoň z rozvoje v posledních dvou desetiletích.

Ve sledovaném období se autor bude zaměřovat pouze na jednu ze čtyř, islámskými právními znalci uznávaných teoretických rovin džihádu, a sice džihádu mečem, který byl pro potřeby analýzy již blíže vymežován v předchozí kapitole. Autorovi v této souvislosti půjde zejména o zjištění, zda tato rovina džihádu a především její výklad ovlivňuje radikální islámské organizace a jejich chování vůči ostatním subjektům v mezinárodním politickém prostředí.

Na počátku 21. století, především v souvislosti s již zmiňovanými zářijovými teroristickými útoky v USA, se ve světových sdělovacích prostředcích začalo hovořit o jakémsi zlomovém bodě v podobě chápání islámského Východu ze strany západní civilizace. Pojem džihád se v západním nemuslimském světě začal vnímat jako synonymum pro vražedné útoky, ničení a ohrožování principů demokratických systémů, a nadto se stále více začalo poukazovat na nástup radikálních islámských teroristických a fundamentalistických skupin.<sup>28</sup> Následná odpověď USA na teroristické útoky v New Yorku a ve Washingtonu v podobě vojenských úderů na cíle v Iráku a Afghánistánu jen posílila představy islámských fundamentalistů, že Západ

---

<sup>28</sup> Přitom jak uvádí Mendel, tak prvotní nástup islámských fundamentalistů byl zaznamenán již v 70. letech 20. století, jakožto vymezení se proti ekonomickým a ideologickým krizím dobových vládnoucích režimů. Ovšem drtivá většina islámských radikálních skupin tvořených islámskými fundamentalisty se nedokázala výrazně prosadit. Příčinnou byl silně ideologicky a radikálně naladěný program, který usiloval o zničení stávajících režimů a nastolení „islámského státu“ (Mendel 2010: 253).

v čele se Spojenými státy hodlá útočit na islám s cílem zničit jeho víru (Mendel 2010: 266). Warner dokonce hovoří o tzv. „posvátném hněvu“, který vysvětluje jako motivaci pro uplatnění požadavku islámu, mezi které řadí nenávist k západnímu právu, ústavě a z toho pramenící snahu věřících o to, aby se Západ podřídil šarii<sup>29</sup> (Warner 2010: 58). Začínají se tak radikálněji projevovat nové, ale i zaběhlé fundamentalistické islámské skupiny, které se veřejně hlásí k ozbrojenému džihádu. Autoři Springer, Devin a Regens pro příklad uvádějí masová hnutí Hizballáh<sup>30</sup> a Hamás, které své politické cíle a postoje výrazně spojily s islámskou rétorikou, která odkazuje na džihád a snaží se s touto rétorikou zaměřovat na místní nebo regionální vrstvy obyvatelstva, konkrétně v Libanonu a Palestině (Springer et al. 2009: 3). V tomto případě hovoří Mendel o tzv. trendu „islámského internacionalismu“, jehož podstatou je prostřednictvím radikálních organizací, které používají agresivní agitaci a extrémní výklady džihádu, šířit tendence k boji proti vyspělejšímu západnímu nepříteli. V souvislosti s touto primitivní rétorikou vzniká potřeba trvalého džihádu s vůlí Boží, jenž má ve světě destabilizovat veškeré vlády a demokratické režimy a zavést „Boží království“ založené na principech islámu. Skutečnost, že se jedná o extrémní výklady džihádu, potvrzují i islámští akademičtí učenci a znalci islámského práva, kteří se k podobným agresivním agitacím staví velice rezervovaně a někteří je dokonce silně odsuzují (Mendel 2010: 267).

Současný koncept islámského internacionalismu můžeme například vysledovat v případě nadnárodní teroristické organizace al-Ká'idy, jejíž propagátoři používají primitivní interpretace, které se odlišují od tradičního historického chápání chalífátu.<sup>31</sup> Tradiční islámská praxe vykládá účel existence území chalífátu jako nenásilné spojení všech muslimů, jejichž následným cílem je šíření víry a život v souladu se slovem Božím. Naopak nynější radikální globální džihádisté usilují prostřednictvím krvavých bojů o navrácení existence chalífátu v podobě islámského státu, jenž nebude disponovat pevně vymezenými hranicemi, a obnoví na jeho území chalífáty všude tam, kde žijí

---

<sup>29</sup> Muslimové vnímají šarii jako jediné božské právo, které je nereformovatelné, všeobecné, absolutní a věčné (Warner 2010: 58).

<sup>30</sup> Hizballáh je radikální islámské hnutí založené v první polovině 80. let v Libanonu. Kvůli své radikální rétorice vůči Státu Izrael a častým konfliktům je západními zeměmi považován za teroristickou organizaci. Uvnitř domácí libanonské politiky se těší poměrně značné oblibě a vzhledem ke svým rozsáhlým sociálním programům se pravidelně jeho členové dostávají do parlamentu i do vlády (Tureček 2011: 255).

<sup>31</sup> Arabský termín chalífát vyjadřuje území nebo státní útvar existující mezi roky 632 – 1258 n. l., jehož součástí byla celosvětově všechna další území ovládaná muslimy. Vůdcem této široké islámské obce byl chalífa, který byl považován za nástupce proroka Mohameda (Sowerwine 2010: 3).

muslimové, aby mohli vzkvétat pod jediným Božím zákonem, bez zásahu ze strany zkorumpovaných vlád nebo západních nepřátel islámu (Springer et al. 2009: 2-3).

V červnu roku 2014 na území Sýrie a Iráku vznikl ukázkový případ tzv. islámského státu, formálně deklarovaného radikálními džihádisty, kteří jej prohlásili za chalífát a ustanovili jeho vládu založenou v souladu s Božím posláním a principy šaría. Nejvyšším chalífou se stal Abu Bakr al-Baghdadi, čímž byly, ve spojení s radikálním výkladem, naplněny základní náboženské předpoklady vzniku chalífátu. Islámský stát posléze v souladu se slovem Božím nařídil všem džihádistickým skupinám po celém světě, aby migrovali na území, které je pod kontrolou chalífy, přijmuli jeho svrchovanou autoritu a slíbili vůdci věrnost. Do struktur tohoto islámského státu se tak za necelý rok od jeho působení přidalo několik tisíc bojovníků hlásajících se k džihádu z celého světa<sup>32</sup> (viz Tabulka č. 1 v příloze). Všichni tito členové islámského státu mají společnou jednu věc, a sice, jedná se o džihádisty, kteří se hlásí k extrémnímu výkladu sunnitského islámu<sup>33</sup> a považují se za jediné pravé věřící. Podle nich se zbytek světa skládá z nevěřících, kteří se snaží zničit islámskou víru, čímž zdůvodňují útoky jak proti západní civilizaci, tak i proti samotným muslimům.<sup>34</sup>

## **2.2 Koncept mučednické sebevraždy**

V rámci komparativní metody současného pojetí ozbrojeného džihádu se autor blíže zaměřil na koncepci mučednické sebevraždy, ve které si klade za cíl demonstrovat rozdílnost přístupů a interpretací mezi současnými islámskými fundamentalistickými aktivisty a náboženskými texty z raného islámského období. V první části této kapitoly budou popisovány výklady a interpretace konzervativního a umírněného přístupu a ve

---

<sup>32</sup> Zdroje BBC uvádějí, že armáda islámského státu k říjnu roku 2015 skýtala více než 28 tisíc zahraničních bojovníků, přičemž nejméně 5 tisíc těchto bojovníků pochází z vyspělých západních zemí, včetně USA, Francie, Německa nebo Velké Británie. What is „Islamic State“? viz <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-29052144> ze dne 3.3.2015.

<sup>33</sup> Islám rozlišuje dvě hlavní větve – sunnitskou a šiitskou. Početnější skupinu tvoří sunnité (pojem odvozen od arabského slova sunna – zvyk, cesta – což je výraz používaný pro označení způsobu života Mohameda), kteří akceptovali Abú Bakra, jako nástupce proroka Mohameda po jeho smrti v roce 632. Šiitský směr islámu vznikl, jakožto reakce na vzniklé následnické spory po smrti Mohameda, který založili přívrženci Alího ibn Abi Taliba (Hamarnehová 2012: 124).

<sup>34</sup> What is „Islamic State“? viz <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-29052144> ze dne 3.3.2015.

druhé části se autor naopak zaměřuje na extrémní rétoriku výše uvedených radikálních aktivistů.

Z hlediska koncepce mučednické sebevraždy rozlišuje islám dva pojmy: *intihár* (sebevražda) a *istišhád*<sup>35</sup> (sebevražedná akce), přičemž Tomáš Raděj dále uvádí, že „*istišhád je chápán v protikladu k termínu intihár*“ (Raděj 2010: 140). S tím souvisí i důležitý arabský pojem šahíd (mučedník), jehož vnímání a chápání je rovněž závislé na druhu konkrétního výkladu.

### 2.2.1 Umírněné a konzervativní pojetí

V klasickém islámu, stejně jako třeba v křesťanství či judaismu je sebevražda - intihár silně odsuzována. Korán, jakožto jedna z nejvýznamnějších islámských náboženských knih a mnoho dalších textů z raného období nahlíží na sebevraždu jako na zavrženíhodný akt<sup>36</sup> (Souleimanov, Belfer 2010: 186). Podobně jsou zajedno i islámští učenci, kteří na základě interpretací náboženských textů neospravedlňují sebevražedné pojetí dokonce ani v rámci obrany proti nepřátelům. Islámští právní vědci se s učením shodují a z pohledu etiky a islámského práva zařazují sebevraždu mezi největší možné hříchy. Velká většina současných vědců a učenců, kteří mimo jiné vycházejí z hadísů, tvrdí, že v případě spáchání hříchu v podobě sebevraždy nebude příslušnému muslimovi umožněno vstoupit do ráje a navíc se bude smažit v pekle (Mendel 2010: 267-268).

Naproti tomu sebevražedná akce – *istišhád* je založena na vůli aktivistů, kteří se dobrovolně rozhodnou k sebevražednému záměru. Odhodlání k poskytnutí svého života jako nejvyšší oběti předpokládá silné přesvědčení atentátníka o svém bohulibém činu a propracované rituály, které ve finálních fázích znemožní případnou pohnutku k odstoupení od plánovaného záměru (Souleimanov, Belfer 2010: 189). Nicméně majoritní skupina islámských právních vědců zastává názor, že v kontextu sebevražedných akcí, se stejně jako v případě pouhé sebevraždy, jedná o zavrženíhodný čin, který je navíc umocněn smrtí nevinných lidí. Ovšem jak uvádějí někteří autoři (Mendel 2010: 268; srov. Raděj 2010: 143) s ohledem na skutečnost, že některé verše z koránu je možno vykládat více způsoby, rozhořeli se i v současné době vášnivé debaty

<sup>35</sup> Nebo-li také „*koncepce mučednické smrti*“ (Souleimanov, Belfer 2010: 184).

<sup>36</sup> „*Bůh je tvůrce vesmíru, dává člověku život a jedině on sám má právo mu ho odejmout, přičemž formu jeho ukončení volí On sám, nikoliv člověk* (Mendel 2010: 268).

mezi právními znalci islámského práva společně s duchovními kazateli o podobě ideologických závěrů, jelikož ani tito zasvěcení odborníci, nejsou ve svých interpretacích zajedno. Na druhou stranu nutno podotknout, že podobné střety mezi jednotlivými islámskými experty nejsou z hlediska historie ničím novým. Velký problém pro rozdílné výklady v dnešní době představují zejména ideologické a politické zájmy, které mají velký vliv na konečnou podobu předložených závěrů. Zejména v případě sebevražděných atentátníků se jedna část umírněného duchovenstva proti podobným činům ostře vymezuje a naopak druhá část duchovních má pro tyto skutky pochopení. Zhruba mezi hranicemi těchto dvou spekter se pohybují islámští učenci, kteří se se svými výklady snaží dát za pravdu oběma stranám (Raděj 2010: 143).

Výraz šahíd, jako poslední z představených arabských výrazů v této kapitole je hojně skloňován jak v rétorice ortodoxních islámských hnutí, tak i mezi sekulárními médii nebo uvnitř radikálních fundamentalistů. Tento pojem v pojetí umírněného přístupu může být chápán jednak jako označení pro muslima, který zemřel při usilování o učení a sebezdokonalení<sup>37</sup> nebo v případě smrti významného věřícího, která zasáhne větší počet ostatních věřících.<sup>38</sup> Předpokladem pro označení zesnulého za mučedníka je rovněž naplnění podmínky zabití od nepřátel islámu v boji na základě obrany víry. Například v kontextu blízkovýchodního konfliktu mezi Izraelem a Palestinou se tak šahídem stává každý Palestinec, který byl zabit příslušníkem izraelské armády a nejen to - věřící, který padl v boji proti židovskému státu, se stává tzv. „šťastným mučedníkem“ (Raděj 2010: 141). Kult mučedníka představuje pro muslimské věřící dokonalou demonstraci oddanosti vůči svému náboženskému přesvědčení a ne náhodou se tento princip vyznání víry stal jedním z pěti základních pilířů islámu. Každý, který se podle výše uvedených umírněných výkladů stane šahídem, se po smrti ocitne v ráji (džanna, firdaus), ve kterém se dle výkladu bude moci setkat s Bohem nebo s mladými a krásnými pannami. V islámu je pojetí ráje mimo jiné představováno jako místo plné úrodné půdy s bohatými plody a prameny s dostatkem vody<sup>39</sup> (Souleimanov, Belfer 2010: 186).

---

<sup>37</sup> Toto může být chápáno jako nešťastná smrt v souvislosti s plnění povinnosti džihádu srdcem.

<sup>38</sup> Například, platí také pro dítě, které zahyne za nešťastných okolností (Raděj 2010: 141).

<sup>39</sup> Tato představa pravděpodobně vychází z raného islámského období, na základě představ tehdejších poustních beduínů, kdy docházelo k formování muslimské víry jako takové (Souleimanov, Belfer 2010: 186).

Právě výše uvedené popisování představy o dokonalém ráji se stalo velmi lákavou pomyslnou linií, na kterou se zaměřily výklady radikálních džihádistů, kterými se, vzhledem k cílům této práce, bude autor zabývat v následující podkapitole.

### 2.2.2 Pojetí islámských fundamentalistů

Již ve středověku byly terčem kritiky koránské verše, které uváděli lákavou představu ráje, zejména ze strany nemuslimských autorů.<sup>40</sup> Následné novější výklady, ve kterých byla snaha o upřesnění rozličných pasáží koránu a výstižnější interpretaci ovšem vedla k vypracování ještě lákavější představě ráje, kterého se dočká každý muslim svým bohabojným činem. Radikální povstalecké skupiny tak začaly motivovat silné věřící k tomu, aby bojovali za víru v podobě sebevražděných aktů s vidinou téměř dokonalého posmrtného života, v němž budou oslavováni za své činy jako mučedníci (Raděj 2010: 142). Někteří autoři se shodují, že podstatou těchto džihádistických výkladů bylo nabyté přesvědčení útočníků, že pokud přivodí škodu nepříteli, zavíní jeho úmrtí a současně sami zahynou, zabrání tím zlu a vykonají tak dobro, které jim otevře přímou cestu do ráje (Mendel 2010: 269; srov. Souleimanov, Belfer 2010: 189). Sebevražední atentátníci tak považují vlastní čin sebeobětování jako bohubilý skutek dokonalého věřícího, díky němuž mohou odejít do zaslouženého ráje. Dalším důvodem pro vykonání podobného činu zfanatizovaným muslimem může být v určitých případech jeho šlechetný úmysl zvýšit sociální postavení své rodiny, jakožto pozůstalých mučedníka<sup>41</sup> (Souleimanov, Belfer 2010: 189).

V první části této kapitoly bylo zmíněno, že většina učenců a právních vědců nevnímá v souladu s koránskými verši akt sebevraždy či sebevražedné akce jako bohubilý čin zasluhující statut mučedníka zesnulého, ale naopak podobné sebevražedné skutky odsuzují. Ovšem radikální výklady kazatelů, kteří se zastávají fundamentalistických koncepcí, uvádí, že hlavní snahou útočníků není vzít život sobě samotnému, ale zabít co největší množství „nepřátel islámu“. Akt sebevraždy v tomto případě interpretují výhradně jako nástroj pro dosažení cíle, nikoli jako účel nebo

---

<sup>40</sup> Autor se domnívá, že skutečnost slastné představy ráje a její kritika právě ze strany nemuslimů mohla mít do jisté míry souvislost s určitou obavou těchto nevěřících o zneužití této představy radikálními islámskými skupinami a posílení tak obhajoby pro uskutečňování sebevražedných akcí.

<sup>41</sup> Rodina zesnulého sebevražedného atentátníka, jehož čin byl skutkem bohubilým a jenž byl následně označen za mučedníka, obdrží na základě této skutečnosti štědrú finanční dotaci (Souleimanov, Belfer 2010: 189).

samotný cíl. V souladu s výkladem radikálních koncepcí je smrt atentátníka považována za nejvyšší oběť, která vzešla z nutného boje s nepřítelem v rámci džihádu za Boha, což musí být pro každého muslima tím nejsprávnějším, čeho může ve skutečném životě dosáhnout (Mendel 2010: 268).

Nezodpovězenou otázkou zůstává, jak je možné, že v souvislosti s čerpáním ze stejných historických náboženských zdrojů, které představují islámské náboženské texty<sup>42</sup>, může dojít ke zcela protichůdným výkladům, navíc s ohledem na skutečnost, že žádná z těchto interpretací neztrácí v rámci jedné či druhé strany své logické opodstatnění a dostatečnou oporu v příslušných verších nebo textu. Autor se domnívá, že do jisté míry za to mohou, mimo jiné, historické souvislosti při tvorbě a následných úprav jednotlivých veršů v koránu, jelikož jak již bylo nastíněno v předchozích kapitolách této práce, postupný dějinný vývoj islámského náboženství byl z nemalé části ovlivňován dobovou politickou a společenskou situací, která se postupně reflektovala i v jednotlivých náboženských textech.

Pokud se nyní zaměříme pouze na verše z koránu, které se nějakým způsobem dotýkají sledované sebevražedné činnosti, dojdeme ke zjištění, že se dají vyhledat verše, které svým obsahem motivují k radikálním činům a naopak jsou v něm obsažené části, které od podobných skutků odrazují nebo je dokonce zatracují. Pokud bychom se tedy chtěli zařadit mezi umírněné muslimy, kteří odsuzují sebevražedné akty, našli bychom v koránských verších dostatečnou podporu pro argumentaci svého postoje, například v části z verše ze súry 4. (Ženy): „...*a nepřivozujte si smrt! A věru Bůh je vůči vám slitovný. A kdokoliv tak učiní jako přestupek a nespravedlivě, toho věru ohněm sežehneme – a to je pro Boha nadmíru snadné!*“ (Korán 4:29, 30). V opačném případě, pokud bychom se chtěli přidat na stranu radikálů, kteří považují sebevraždu za bohubilý akt mučedníka, našli bychom ospravedlnění například ve verši ze súry 3. (Rod 'Imránův): „*A nepokládej ty, kdož na stezce Boží byli zabiti, za mrtvé! Naopak, oni jsou živý a u Pána svého odměnu svoji užívají a radují se z toho, co Bůh jim z přízně své ušetřil* (Korán 3:169, 170). *A těm, kdož se vystěhovali a byli z domovů svých vyhnáni a na cestě Mé strádali a bojovali a byli přitom zabiti, těm věru vymažu špatné činy jejich a uvedu je do zahrad, pod nimiž řeky tekou. To bude odměnou od Boha – a Bůh zajisté*

---

<sup>42</sup> V této souvislosti autorův pojem náboženské texty v sobě skrývá například Korán, Hadís, Síru, sunnu a jiné.

*má u Sebe odměnu nejkrásnější.*“ (Korán 3:195). Podobných příkladů, ať už z jednoho či druhého spektra bychom mohli uvést mnohem více.

S ohledem na výše uvedené příklady koránských veršů je nesporné, že hranice mezi jednotlivými interpretacemi je poměrně značná. V této souvislosti došel autor k závěru, že v případě nastolení motivace, která bude navíc podpořena různými faktory<sup>43</sup>, se v mysli jedince může vytvořit potřeba k vyhledání pouze takových částí veršů, které podpoří jeho smysl pro radikální smýšlení. Mendel v tomto případě uvádí, že konkrétní stimul pro zahájení extrémní interpretace není snadné přesně vymezit, jelikož je závislý, mimo jiných dalších okolností, na mentálním stavu jedince ve spojení s fundamentalistickou agitací určitého fanatického hnutí a společensko-politickém prostředí, ze kterého pochází<sup>44</sup> (Mendel 2010: 269).

Ovšem autoři Souleimanov a Belfer, na základě závěrů vypracovaných experty na profily sebevražděných útočníků, poukazují na skutečnost, že v drtivé většině případů nejsou původci vražděných činů chudí nebo primitivní islámští fanatici, ale vyrovnaní a silně motivovaní lidé, kteří nevykazují zjevné psychické poruchy.<sup>45</sup> Představy západní civilizace, podle nichž je tak každý islámský atentátník zfanatizovaný, nevzdělaný, chudý a nezaměstnaný, vzaly za své po zmiňovaných zářijových útocích na USA v roce 2001. Vypracovaný profil teroristů totiž ukázal, že mnohem větší počet z nich pocházel z bohatých rodin a obcí, kde rozhodně nebyla hmotná nouze, nezaměstnanost nebo slabá životní perspektiva. Dále bylo zjištěno, že úroveň dosaženého vzdělání teroristů byla velká, místy totiž až na univerzitní úrovni (Souleimanov, Belfer 2010: 189). Na základě těchto zjištěných skutečností je zřejmé, že sestavit vzorový profil potencionálního radikálního islámského fundamentalisty není téměř možné.

Současné radikální islámské fundamentalisty, si tak můžeme představit, jakožto reformátory džihádu či interprety Božího slova, kteří překročili právními učenci a vědci zakotvené hranice vedení boje proti nepříteli a ve svých výsledných koncepcích se soustřeďují na vraždění nevinných lidí veškerých náboženských vyznání, včetně toho

---

<sup>43</sup> Autoři Souleimanov, Belfer hovoří například o soboru podnětů, mezi něž řadí pocity hněvu nad světem plným nespravedlností, pocity ukřivdění sobě samotnému nebo blízkým osobám či touha stát se oslavovaným hrdinou - mučedníkem (Souleimanov, Belfer 2010: 189).

<sup>44</sup> Rozdílnou motivaci bude pociťovat například Palestinec v souvislosti s Palestinsko-Izraelským konfliktem, afghánský muslim hlásící se k hnutí Talibán nebo irácký ší'itský muslim (Mendel 2010: 269).

<sup>45</sup> Zkušenosti ukazují, že v současné době se do sebevražděných akcí zapojují, jak muži, tak stále čím dál více i ženy, a to všeho věku, od mladistvých až po střední generaci (Souleimanov, Belfer 2010: 189).



islámského, za účelem dosažení nesrozumitelného cíle, se kterým se ani mnozí umírnění muslimové neztotožňují (Mendel 2010: 269).

### 3. Radikální islámské organizace v boji o Palestinu

Předchozí kapitoly této práce vymezovaly definice ústředního arabského pojmu tohoto výzkumu a analyzovaly jeho současné pojetí ze strany islámských učenců a právních vědců, při jejich snaze o co nejpřesnější interpretaci náboženských textů. Zároveň v rámci komparativní studie byly tyto interpretace porovnávány s výklady radikálních islámských fundamentalistů, kteří svými primitivními výklady tvoří výrazný ideologický protipól jejich interpretacím. Autor tímto prokázal, že možnost výkladu s dostatečnou podporou koránských veršů je skutečně obrovská a pohybuje se od umírněného spektra až po extrémně radikální.

V dalším bodě tohoto výzkumu je v souvislosti s konfliktem mezi Palestinou a Izraelem zaměřena pozornost na fundamentalistické skupiny působící právě na území Palestiny, s cílem zjistit, zda mohou jejich radikální náboženské výklady ovlivňovat vztahy s Izraelem. Autor se blíže zaměřil na politiku a cíle hnutí Hamás a Fatah, jelikož považuje tyto dva subjekty za jedny z největších a nejvlivnějších v Palestině. V souvislosti se značným vývojem, kterým prošlo palestinské území v průběhu tisíce let, autor pro upřesnění dodává, že pod pojmy Palestina a Palestinec bude v této práci myšleno území a arabské obyvatelstvo Západního břehu Jordánu<sup>46</sup> a pásma Gazy.<sup>47</sup> Účelem této kapitoly rozhodně není dlouze představovat všechny radikální organizace a hnutí, které se objevily na území Palestiny, k tomuto by bylo zapotřebí mnohem více prostoru. Záměrem autora je spíše krátce představit zásadní milníky z moderní historie<sup>48</sup> izraelsko-palestinského konfliktu a poukázat na angažovanost jednotlivých fundamentalistických organizací v nich.

---

<sup>46</sup> Území, které je od roku 1967 po vítězství nad Jordánskem, okupované Izraelem. Z 60% drží Izrael civilní a bezpečnostní správu teritoria, zbytek je pod správou palestinské autonomní vlády (Tureček 2011: 260).

<sup>47</sup> Území, které bylo od roku 1967 po vítězství nad Egyptem, okupované Izraelem. V roce 2005 odtud Izrael evakuoval všechny své židovské osadníky, nechal pásmo pod plnou správou Palestinců a současně ho nadále udržuje pod kompletní blokadou (Tureček 2011: 258).

<sup>48</sup> Autor považuje počátek moderní historie výše uvedeného konfliktu ode dne 14. května 1948. V tento den vyhlásil tehdejší předseda Židovské agentury, David Ben Gurion, vznik židovského státu Izrael (Krupp 2013: 14).

### 3.1 Moderní historie bojů mezi Židy a Araby

„Jedním z nejdůležitějších rysů izraelsko-arabského konfliktu je skutečnost, že proti sobě stojí dva zcela nesouměřitelné světy.“ (Tureček 2013: 163). Tato citace od Břetislava Turečka z knihy *Nesvatá válka o Svatou zemi*, jakoby shrnovala celou moderní historii tohoto konfliktu, přičemž rozhodně neztrácí svou nadčasovost. Přitom, jak uvádí Warner (2015: 36), tak na počátku islámského náboženství měli muslimští obyvatelé Mekky velkou úctu k židům, neboť vlastnili posvátnou knihu.<sup>49</sup>

Pozadí okolo vzniku židovského státu na území tehdejšího britského mandátu Palestina<sup>50</sup> bylo doprovázeno velkými vášněmi. Na počátku roku 1948 eskalovala britská krize a jejich koloniální politika, mimo jiné i v důsledku stále silícího prosazování se arabských nacionalistických hnutí<sup>51</sup>, které požadovaly odchod Britů z území (Nálevka 2000: 78). Jak uvádějí mnozí autoři, do kontrastu s touto situací se přidaly sionistické organizace, které hlásaly potřebu vytvoření nového domova pro Židy, zejména po hrůzách holocaustu v průběhu 2. světové války (Krupp 2013: 13). Židé byli odhodláni vytvořit na britském mandátním území Palestiny svůj stát a udržet jeho existenci, což si zajišťovali prostřednictvím represí vůči arabským obyvatelům, a postupným zajištěním kontroly nad strategickými body v Palestině, čímž dosáhli alespoň k částečným změnám v etnické skladbě obyvatel tohoto území (Nálevka 2000: 78-79). Čejka nadto dodává, že Palestinští Židé začali vyjadřovat nespokojenost s pojmenováním území, jako Palestina, a v návaznosti na biblické tradice si označili vlastní stát za Izrael a současně sebe samotné začali považovat za Izraelce (Čejka 2013: 10). V Palestině tak zanedlouho došlo k rozsáhlým bojům na třech frontách, kdy se Angličané snažili potlačovat arabské nacionalistické tendence a udržovat plnou kontrolu nad situací v zemi, Židé naproti tomu bojovali proti Angličanům, ve snaze vynucení volné migrace tisíce Židů do země v rámci sionismu<sup>52</sup> a Arabové v této souvislosti silně

---

<sup>49</sup> Warner (2015: 36) dodává, že židovská tradice a příběhy muslimům připomínaly příběhy psané v koránu.

<sup>50</sup> Území dnešní Palestiny a Izraele bylo po první světové válce přiděleno Britům, kteří nad „mandátem Palestiny“ udržovali kompletní správu v letech 1920-1948. V tomto období tak pojem *Palestinec* zahrnoval nejen arabské obyvatele, ale i Židy a další náboženské a etnické minority, které společně obývaly toto území pod britskou správou (Čejka 2013: 10).

<sup>51</sup> Nálevka (2000: 78) například uvádí vlivné egyptské fundamentalistické hnutí Muslimské bratrstvo.

<sup>52</sup> Sionismus – proud židovského nacionalismu, jehož hlavní podstatou je touha po vytvoření či obnovení vlastního židovského státu. Vznikl, mimo jiné jakožto reakce na evropský antisemitismus v průběhu druhé poloviny 19. století (Čejka 2013: 21).

bojovali proti výstavbě a rozšiřování židovských osad (Krupp 2013: 13). Vznikl tak logický požadavek na rozdělení území Palestiny, jenž byl předán do kompetencí OSN, která měla na základě zasedání vyzvat k ukončení britské správy území a rozdělit Palestinu na arabský a židovský stát. Tento návrh byl nakonec přijat, ovšem Arabové se proti rozhodnutí ostře ohradili a odmítli se smířit s jakoukoli existencí židovského státu (Čejka 2013: 67).

Dne 14. května 1948, kdy byla vyhlášena nezávislost Izraele, překročila izraelské hranice vojska Ligy arabských států<sup>53</sup> s cílem jeho zničení. Židovský stát svou existenci uhájil, navíc rozšířil své území na úkor arabského státu v Palestině, což zapříčinilo migraci milionu běženců, kteří se usídlili v sousedních státech a vytvořili silné ohnisko k potencionálním konfliktům na Blízkém východě (Nálevka 2000: 79-81). Již v této době jsou patrné zvýšené islámské fundamentalistické tendence, zejména díky vlivnému Muslimskému bratrstvu.<sup>54</sup> Toto hnutí sehrálo důležitou úlohu zejména v počátcích formování fundamentalistických a radikálních agitací namířených proti křesťanům, kteří po první světové válce obsadili území Palestiny a rovněž proti židům, kteří na tomtéž území vytvořili stát Izrael, což začalo být radikálními muslimy souhrnně vnímáno, jako komplot Západu proti islámu. Byla naformulována potřeba džihádu, který spočíval ve společném úsilí všech Arabů porazit a vytlačit zejména Brity a Židy z oblasti Blízkého východu.<sup>55</sup> Islámští fundamentalisté považovali porážku v Palestině za náboženský konflikt mezi judaismem a islámem, přičemž hlavní vliv na formování fundamentalistických myšlenek, včetně procesu emancipace palestinského lidu, byl patrný právě ze strany Muslimského bratrstva, které do vzniku Izraele představovalo jedinou fundamentalistickou organizaci působící na území Palestiny (Mendel 2000: 154-159).

Až o necelých 20 let později, v roce 1964, vzniká na palestinském území další výrazný subjekt – Organizace pro osvobození Palestiny OOP. Organizace reagovala na vážnou situaci palestinských uprchlíků v 50. letech, kteří se ocitli na půli cesty mezi Izraelem, který jim neumožňoval návrat do jejich bývalé „domoviny“, a sousedními

---

<sup>53</sup> Sdružení arabských států, zejména ze severní Afriky a Arabského poloostrova.

<sup>54</sup> Egyptské fundamentalistické hnutí založené v roce 1928, vyzývající k ozbrojenému džihádu a k islámské revoluci proti všem bezvěrcům a koloniálním mocnostem (Mendel 2000: 144-149).

<sup>55</sup> Stojí za povšimnutí, že v minulosti žily na území ovládaném Araby početné skupiny židovských komunit, a to ještě v mnohem větší míře, než třeba v křesťanské Evropě, v klidných, až mírových podmínkách. Až západní kolonizace Palestiny a vznik státu Izrael dal za vznik obnově averze muslimů vůči židům (Mendel 2000: 157).

arabskými zeměmi, které prostřednictvím jejich služeb v Izraeli prováděly ozbrojená přepadení. Do vzniku OOP nebyli Palestinci schopni formulovat své národní požadavky, což se změnilo s příchodem této organizace, která dala prostor formování politické vůle (Čejka 2013: 99-102). Někteří autoři se shodují, že hlavním cílem OOP bylo zničení státu Izrael a vytvoření státu Palestina (Krupp 2013: 70; srov. Nálevka 2000: 84), čímž podle konceptu Muslimského bratrstva mělo být dosaženo osvobození islámské Palestiny od všech nemuslimů, tedy i židů, ve jménu džihádu za Palestinu, prostřednictvím bojů za národní zájmy nejen palestinských, ale i muslimských národů (Mendel 2000: 162). Násilné útoky OOP, které měla zpočátku na svědomí organizace Fatah (viz samostatná podkapitola Fatah), někdy nepřesně charakterizována jako ozbrojená složka OOP, společně se zvýšenou vojenskou aktivitou arabských států, začaly v Izraeli vzbuzovat strach z dalšího válečného konfliktu. V polovině roku 1967 začala leteckými útoky<sup>56</sup> Izraele na arabské armády tzv. Šestidenní válka, která skončila drtivým vítězstvím státu Izrael a získáním trojnásobného území, než bylo jeho dosavadní spravované a následná okupace těchto nově získaných území.<sup>57</sup> Muslimové tento úder židovského státu označili za bezprecedentní agresi vůči arabskému světu, která navíc dala za vznik ještě radikálnějšímu nacionalistickému hnutí v Palestině. Právě důsledky Šestidenní války jsou považovány za jednu z hlavních příčin pokračování izraelsko-arabského konfliktu do dnešních dní (Čejka 2013: 103-121).

Po umírněnějších 70. letech, nastal v 80. letech 20. stol. zlom, kdy eskalovaly nacionalistické tendence Palestinců, které zapříčinily vznik dalších islámských fundamentalistických hnutí, na základě jejichž intervence vypukla první palestinská intifáda.<sup>58</sup> Po spojení povstaleckých vedení vzniklo radikální hnutí Hamás, které nesouhlasilo s ochotou OOP zahájit mírová vyjednávání s Izraelem a nastolilo odlišný programový cíl, jehož podstatou bylo zničení Izraele a vytvoření na jeho území po vzoru Íránu islámský stát (Krupp 2013: 132-133). Důležitou úlohu v první intifádě sehrál také Palestinský islámský džihád, který je označován za radikální skupinu, jejíž hlavním cílem je nastolení Boží vůle, která odpovídá vyhnání Izraele z bývalých

---

<sup>56</sup> Mezi hlavní důvody, které vedly k zahájení izraelských leteckých útoků, je považováno zvyšující se napětí mezi arabskými státy a Izraelem, dohody arabských států o vzájemné válečné spolupráci nebo ostřelování izraelské oblasti Horní Galileje (Nálevka 2000: 84).

<sup>57</sup> V této souvislosti se jednalo o obsazení území, které byly dříve součástí nějakého z arabských států, a sice Pásmo Gazy, Západní břeh (Jordánu), Golanské výšiny a Sinajský poloostrov (Čejka 2013: 119).

<sup>58</sup> Z arabštiny „povstání“. Série palestinských povstání proti okupaci Izraele, v případě první intifády v letech 1987-1993 a v případě druhé intifády v letech 2000-2005 (Tureček 2011: 256).

palestinských území a obnovení historického chalífátu (Mendel 2000: 173-174). Islámský džihád sestával z Palestinců, kteří spatřovali smysl života pouze v boji proti Izraeli a vytvářeli malé izolované buňky, které na izraelských územích šířily teror (Zohar, Mišal 2013: 256). Džihád za Palestinu pro tuto skupinu představuje boj mezi Izraelem a muslimy, což odpovídá představě boje mezi dobrem a zlem<sup>59</sup> (Mendel 2000: 173-174). Boj dobra se zlem a proti nevěřícím můžeme nalézt v četných pasážích v Koránu, pro příklad část verše ze súry 17 (Noční cesta) zní: „*Konáte-li dobro, sami pro sebe tak činíte, a konáte-li špatné, proti sobě tak činíte. Až se vyplní slib druhý, pošleme na vás služebníky, aby vás poznamenali na tvářích a aby pronikli do chrámu, stejně jako tam vnikli poprvé, a aby zničili vše, čeho se zmocní, úplným zničením.*“ (Korán 17:7), přičemž následující verš dále uvádí: „*Možná že Pán váš se nad vámi slituje, však jestliže opět začnete, začneme i My. A učinili jsme peklo pro nevěřící vězením.*“ (Korán 17:8). Palestinský islámský džihád si tak své příznivce získává pouze prostřednictvím radikálních ozbrojených atentátů nebo sebevražděnými útoky, na rozdíl například od Hamásu, který palestinské obyvatele oslovuje především svým širokým sociálním programem (Čejka 2013: 176).

Počátky 90. let představují průlom v hledání mírových řešení mezi Izraelem a Palestinou, které eskalovaly v podepsání mírové smlouvy z Osla, kdy poprvé Palestinci uznali existenci státu Izrael. Navíc byla zavedena palestinská samospráva v Pásmu Gazy a na západním břehu Jordánu.

Ovšem na počátku 21. století dochází k velkým násilnostem a nepokojům, které se postupně šíří palestinským i izraelským územím. Série těchto násilných střetů se označuje jako druhá intifáda. Mezi hlavní příčiny vzniku druhé intifády považuje Čejka mimo jiné pokračující násilnosti po podepsání mírových smluv z Osla ve spojení s téměř dvojnásobným nárůstem počtu židovských osadníků na území Palestiny a rovněž hluboký propad palestinské ekonomiky a s tím související pokles životní úrovně Palestinců (Čejka 2013: 214). Na druhou stranu nutno dodat, že politika palestinských a izraelských politických lídrů zůstala i přes značné násilí ve druhé intifádě umírněná a ochotná přistoupit k zahájení mírových rozhovorů, na rozdíl od

---

<sup>59</sup> Forma boje této skupiny s Izraelem je založena zejména na sebevražděných útocích, které jsou ze strany muslimů interpretovány jako integrální prvek násilného boje proti židovskému státu. Nejčastější jsou především útoky na městskou hromadnou dopravu (Souleimanov, Belfer 2010: 191).

stálých radikálních postojů různých extremistických hnutí, které se snažily probíhající mírové procesy narušovat.

Tureček uvádí, že (2011: 163) většina současné izraelské i palestinské populace se přiklání k vzájemnému soužití svých dvou států a jejich vzájemnému uznání, ovšem jak vzápětí dodává, když už byly v palestinské společnosti patrné demokratické principy a na začátku roku 2006 došlo i ke svobodným volbám, jejichž demokratický charakter oficiálně uznal i americký prezident George Bush (Petras 2009: 84), vyhrálo je hnutí Hamás se svým radikálním a silně protiizraelským programem. I po těchto prvních demokratických volbách, tak projev soucitu s izraelskými oběťmi vražedných útoku nebo uznání existence židovského státu představuje v palestinské společnosti téměř sebevraždu (Tureček 2011: 163). Ze strany Izraele ovšem nedošlo k uznání Hamásu, jako demokraticky zvolené strany, a naopak přední izraelští představitelé jeho mandát zpochybnili a označili jeho členy za teroristy (Petras 2009: 84).

### **3.2 Hamás**

Hamás je označován za radikální islámské náboženské hnutí, jehož hlavním cílem je násilný boj proti státu Izrael a jeho obyvatelstvu. Slovo Hamás vyjadřuje zkratku pro Hnutí islámského odporu<sup>60</sup> a zároveň arabský výraz, který se překládá jako „nadšení“ (Čejka 2013: 173).

Hnutí bylo založeno v roce 1987 a již od počátku představovalo hlavní opoziční sílu vůči Jásiru Arafatovi a jeho nacionálnímu hnutí Fatah na Západním břehu a v Pásmu Gazi v průběhu osmdesátých a devadesátých let. V roce 2006, nedlouho po smrti Jásira Arafata se Hamás podle většiny analytiků stal první islamistickou skupinou v arabském světě, která získala moc demokratickou volbou a získala tak kontrolu nad palestinským parlamentem, přičemž jeho hlavní politický oponent Fatah se stal hlavní opoziční stranou. Ve stejném roce byl na post prezidenta Palestinské autonomie zvolen Mahmut Abbás, čelní představitel Fatahu, což mělo za následek vygradování mocenského boje o Palestinu mezi oběma hnutími (Zanotti 2011: 3). Mocenské soupeření mezi těmito dvěma hlavními politickými subjekty je patrné i do dnešních dní.

---

<sup>60</sup> V arabštině „*Harakat al Muqáwama al-Islámija*“ (Čejka 2013: 173).

Hnutí Hamás se od počátku své existence vyznačuje především snahou o zničení státu Izrael a znovuoobnovení islámského státu na bývalém území Palestiny, které je v moci Izraele. Militantní složka<sup>61</sup> tohoto radikálního hnutí má na svědomí velké množství vražedných útoků na civilní obyvatelstvo Izraele, ale i armádu, jelikož dle jejich přesvědčení, je každý občan Izraele členem „okupační armády“ (Čejka 2013: 173).

### 3.2.1 Politika a cíle Hamásu

Hamás v období svého vzniku spojoval svou rétoriku silně proti okupaci palestinských území ze strany Izraele. Jeho počátek je spojen s vlivem Muslimských bratří, kteří jménem nově založené organizace Hnutí islámského odporu (Hamás), vyzvali palestinský lid k povstání proti přítomnosti izraelských vojsk na území v Gaze. Ačkoliv se z počátku tato organizace profilovala jako politické hnutí, jehož hlavním cílem je zajištění zákonných a přirozených práv Palestinců, jeho organizační struktura a mobilizační rétorika byla silně náboženská (Mendel 2000: 184-185). Ve svém statutu se organizace odkazuje na Alláha a jeho slávu, Korán považuje za věčnou a jedinou ústavu a smrt v džihádu jako nejcennější touhu. Za hlavní důsledek vzniku Hamásu považují jeho stoupenci úpadek hodnot islámu v boji proti židovskému nepříteli a záměr vyhlášení islámského státu v celé Palestině, která je chápána, jako svaté dědictví muslimů a jejich věčným vlastnictvím, a kdo se jej pokusí zmocnit, ten bude pronásledován, dokud ho nevrátí<sup>62</sup> (Čejka 2013: 180).

Samotný statut organizace vypovídá o silném vlivu islámského náboženství na motivaci a záměry přívrženců Hamásu, u nichž je v posledních desetiletích patrný trend tzv. neofundamentalismu. Jedná se o moderní pohled na islám, který klade důraz na doslovnou rétoriku náboženských veršů a uskutečňování záměrů z nich vyplývajících, přičemž se nesnaží definovat představu, která má vzniknout po naplnění těchto božích cílů, zejména jedná-li se o vytvoření islámského státu a zavedení práva šaría (Mendel 2010: 254).

---

<sup>61</sup> Jak uvádí Čejka (2013: 173) jedná se o „*Brigády mučedníka Izz ad-Dína al Kasáma, pojmenované podle palestinského radikála z dob britského mandátu.*“

<sup>62</sup> Mendel v tomto případě vyzdvihuje skutečnost, jak se lídrům Hamásu podařilo skloubit národně-obrozenecký aspekt s důrazem na sociální rovnost a historické dědictví Palestinců s náboženským aspektem a fundamentální rétorikou organizace (Mendel 2000: 185).



Příklon k islámskému fundamentalismu se objevuje i v Chartě Hamásu, kterou přijalo jeho vedení v roce 1988. Charta, mimo skutečnost, že zavazuje každého člena ke zničení Izraele a vytvoření islámského státu v celém historickém území Palestiny, cituje antisemitistické texty a vykresluje Židy v negativních kontextech. Někteří pozorovatelé považovali tyto negativní zmínky za příčiny vzniku globálních spiknutí proti sionistům, jelikož podobná pejorativní vyjádření se s velkou četností objevovala i v médiích kontrolovaných Hamásem, včetně televizních programů pro děti (Zanotti 2011: 13-14). Je nesporné, že média sehrávají důležitou roli ve společenském i politickém dění, z tohoto důvodu se autor domnívá, že zbývá už jen malý krok k ovlivnění předních politických vůdců, kteří na základě tlaku veřejnosti a médií implementují politiku, která může vycházet z radikální rétoriky. Jak si ovšem všímá Michael Irving Jensen, text Charty v průběhu desetiletí lehce pozměnil svou interpretaci. Jestliže ke konci 80. let výklad hovořil o fázi národního obrození Palestinců a jejich právech na obnovení svobody a ukončení izraelské okupace jediným možným prostředkem, a sice ozbrojeným bojem<sup>63</sup>, v pozdějších interpretacích se již setkáváme s možností použití všech možných způsobů při snaze o nalezení společného řešení (Jensen 2009: 147-148). Mendel v této souvislosti poukazuje na skutečnost, že pro ideologické texty z Blízkého východu je typická určitá „vágnost“, která následně umožňuje fundamentalistům interpretovat obsah textu efektivně v kontextu různých situací. Takováto ideologická flexibilita, která dokáže reagovat na dočasnou změnu postojů ve společnosti, se stala hlavním zdrojem zvýšené obliby Hamásu v očích veřejnosti, než třeba u konkurenční OOP, která nedokázala nabídnout podobnou ideologickou pružnost (Mendel 2000: 194-195).

Zhruba ve druhé polovině 90. let v období mírových procesů sílí radikalizace a stoupá počet sebevražedných operací především ze strany Hamásu a Islámského džihádu. Sebevražedné útoky byly chápány jako nutná součást džihádu za Palestinu a byly uskutečňovány v městské hromadné dopravě, obchodních centrech nebo v restauracích. Ve 2. polovině 90. let bylo provedeno více než 100 sebevražedných akcí, které si vyžádali bezmála tisíc obětí (Souleimanov, Belfer 2010: 191). Podobné separatistické akce radikálních palestinských skupin ovšem tvorbu mírového procesu

---

<sup>63</sup> Hlavním prostředkem byl ozbrojený boj na několika frontách a každý útok, při němž zahynul nějaký příslušník Izraele, byl důkazem správné cesty v podobě džihádu mečem. Jedinou cestou k vyřešení otázky na území Palestiny tak byla forma džihádu na cestě Boží (Mendel 2000: 191).

a zahraniční politiku Palestiny nijak zvláště nedeterminovaly. Tím spíše, když první volby do parlamentu v roce 1996 vyhrál se 75% Fatah a následně v prezidentských volbách zvítězil Jásir Arafat, vůdce OOP. Opozice v čele s Hamásem a Islámských džihádem volby kvůli nesouhlasu s mírovým procesem bojkotovali<sup>64</sup>, čímž Fatahu značně pozici ulehčili (Čejka 2013: 199). Ovšem díky trpělivé politické práci a dlouhodobé pragmatistické koncepci si fundamentalisté z hnutí Hamás uvnitř okupovaných území udržovali slušnou podporu a relativně silnou pozici. Zcela zásadním charakterem byla jejich politická vyzrálost a v jistém slova smyslu i umírněnost, kdy se nenechaly strhnout ultraradikálními koncepcemi Islámského džihádu nebo Hizballáhu a stály si za svými prohlášeními a vlastními texty, které odkazovaly na četné veršované pasáže z Koránu, jež byly často doprovázeny historickými událostmi z islámských dějin a výzvou k chování se v souladu s právem šaría a etickými prvky islámu. Další texty představovaly programové priority hnutí, informace pro veřejnost o aktuálním dění a širokou nabídku sociálních a charitativních akcí (Mendel 2000: 193).

Na počátku 2. tisíciletí, kdy je patrné, že se palestinská společnost otevírá demokratickým procesům (Tureček 2011: 163), dochází opět k mírným interpretačním úpravám v programových prohlášeních Hamásu. Přední členové hnutí před historicky prvními svobodnými volbami na palestinských územích v roce 2006, vyjádřili svou ochotu k zastavení násilí a v některých případech zdůraznili, že dají přednost politickému řešení situace, před vojenskou akcí. Někteří západní analytici v této souvislosti vyjádřili naději, že nová prohlášení vůdců Hamásu mohou směřovat k jeho demilitarizaci, ovšem řada skeptiků správně oponuje, že prvořadým a neměnným cílem této organizace je stále ozbrojený odpor vůči okupaci ze strany židovského státu a úsilí o jeho zničení (Zanotti 2011: 15). Potvrzením teze, že se v palestinské společnosti začínají uplatňovat demokratické procesy, bylo programové zmírnění a ukončení volebního bojkotu Hamásu ve volbách do místních zastupitelstev v Palestinské autonomii v roce 2005.<sup>65</sup> Tuto skutečnost, nejen v souvislosti s Hamásem, ale i jinými

---

<sup>64</sup> Nejenže se islámští radikálové distancovali od parlamentních voleb, ale snažili se násilím co nejvíce narušovat demokratické procesy a mírové rozhovory. Především exploze bomb sebevražedných atentátníků v ulicích velkých měst a následné izraelské vojenské akce si vyžádali desítky životů (Čejka 2013: 200).

<sup>65</sup> Volby na Západním břehu Palestinské autonomie do místních zastupitelstev v roce 2005 vyhrálo hnutí Fatah s 44,4%, před druhým Hamásem s 35,6% (Čejka 2013: 250).

radikálními skupinami v Palestině, přirovnává Čejka (2013: 250) k poslednímu vývoji hnutí Hizballáh v Libanonu, kdy je zřejmý trend umírňování islámských extremistů a jejich zařazování do politického procesu.

Jak již autor zmiňoval výše, flexibilní texty a podařená rétorika reagující na nejnovější společenské události v Palestinské autonomii stavěly Hamás do silné pozice a s napětím se očekávaly první svobodné parlamentní volby. Bez pochyby široké charitativní aktivity uvnitř občanské společnosti, silná protikorupční rétorika, čistý politický štít bez jakýchkoliv skandálů a pokračující boj proti izraelské okupaci, pomohly v roce 2006 Hamásu k přesvědčivému vítězství v těchto volbách. (Jensen 2009: 149). Zohar, Mišal dodávají, že podobně jako libanonské radikální hnutí Hizballáh, tak i Hamás investoval značné finanční prostředky do různých společenských aktivit (Zohar, Mišal 2013: 256), čímž si na svou stranu získal mnoho voličů. Jim Zanotti uvádí, že vzápětí po vyhraných volbách učinili přední představitelé hnutí Hamás prohlášení, ve kterém v první řadě vyvrátili spekulace široké veřejnosti, včetně Izraele a Západu, ohledně jejich snahy o vytvoření islámského státu, zavedení práva šaría a plné islamizaci veřejného i soukromého života a následně sami sebe označili za umírněné islámské hnutí. Toto prohlášení, jak dále popisuje Zanotti (2011: 16) vyvolalo u některých fundamentalistů pocit zklamání a ještě větší radikalizaci extremistických skupin na palestinském území. Mendel (2000: 195) upozorňuje na skutečnost, že hlavním nepřítelem Hamásu již od konce 90. let není pouze Izrael, ale i OOP, jenž sice nesdílí představu židovského státu o likvidaci tohoto radikálního hnutí, ale díky své státotvorné politice a mírovým rozhovorům s Izraelem, představuje pro Palestinu potencionální ozbrojenou konfrontaci s fundamentalisty. Po volbách v roce 2006 a vítězství hnutí Hamás se navíc riziko této možné konfrontace ještě zvýšilo.

Mezi nejnovější programovou orientací organizace patří stále boj proti Izraeli, nicméně tento odpor je již vysvětlován pouze jako prostředek proti okupaci a nikoliv jako cíl. Jakýkoli násilný vzdor vůči Izraelcům tak není z náboženského důvodu, protože jsou Židé, ale protože okupují a utlačují palestinský lid. Dále tito islamisté podporují jednotu palestinských obyvatel, jejich svrchovanost, svobodná práva a snaží se být otevřeni vůči všem, s výjimkou těch, kteří obsadili jejich půdu a snaží se legitimizovat svou okupaci a pokračující zločiny proti Palestincům. Hamás rovněž hovoří o potřebě navazování spolupráce s dalšími islámskými stranami a organizacemi

za účelem lepší politické komunikace se všemi národy, kulturami a civilizacemi, které podporují osvobození Palestiny a uznání práv Palestinců na vlastní sebeurčení.<sup>66</sup> Autor tento program vnímá spíše pozitivně, jelikož je z něj při komparaci s dřívějšími prohlášeními představitelů hnutí, patrný příklon k větší demokratizaci dalšího politického směřování a to nejen v případě samotného Hamásu, ale celkově i Palestiny.

### 3.3 Fatah

Fatah je v očích Západu považován za radikální palestinské hnutí, ovšem svůj přídomek „radikální“ si vysloužilo především svými četnými teroristickými útoky v minulosti. V období zhruba posledních dvou desetiletí jej můžeme označovat za umírněný proud palestinského nacionalismu, jehož představitelé dokonce v rámci OOP vyjednávají s Izraelem o možných politických řešeních, za účelem zmírnění palestinsko-izraelského konfliktu (Tureček 2011: 254).

Hnutí bylo založeno roku 1965<sup>67</sup>, vzápětí se připojilo do struktur tehdy rok staré OOP a velmi brzy se stalo i její nejvýznamnější součástí.<sup>68</sup> Od počátku své existence hnutí přijímalo své členy z širokých vrstev palestinského obyvatelstva<sup>69</sup>, ať už z řad palestinských křesťanů, sekulárních Palestinců nebo umírněných islamistů a nedlouho poté začalo páchat násilné aktivity vůči Izraeli, které pod záštitou OOP interpretovalo jako přiměřenou obranu proti okupantům (Čejka 2013: 103). Palestinské hnutí Fatah v tehdejší dobové situaci reagovalo svými četnými útoky na poměrně silná izraelská opatření proti různým povstaleckým skupinám, které se začínaly na palestinském území šířit, přičemž různé povstalecké aktivity se izraelským ozbrojeným složkám dařilo pouze omezovat, nikoliv potlačovat<sup>70</sup> (Kropp 2013: 70).

První velký úspěch na politické scéně představuje pro Fatah rok 1996, kdy přesvědčivě zvítězil v historicky prvních volbách do palestinského parlamentu a rovněž

---

<sup>66</sup> About Hamas viz <http://hamas.ps/en/page/2/> ze dne 16.3.2015.

<sup>67</sup> Skupinu pod názvem Al-Fatah založil Jásir Arafát, v té době exilový Palestinec (Kropp 2011: 56).

<sup>68</sup> Můžeme se také setkat s velmi zjednodušeným a nepřesným označením Fatahu jako ozbrojeného křídla Organizace pro osvobození Palestiny (Čejka 2013: 103).

<sup>69</sup> Autor se důvodně domnívá, že důvodem pro široké spektrum přijímaných palestinských členů byla tehdejší dobová situace palestinských uprchlíků, kteří byli v důsledku arabsko-izraelských, byli roztroušeni mimo své domovy po okolních arabských státech. Právě díky vznikům podobných organizací se mohli sdružovat a začít formulovat své národní požadavky.

<sup>70</sup> Pod vlivem těchto hnutí vznikal silný proud arabského odporu, jehož hlavním šířitelem se stal právě Fatah, vedený ze zahraničí Jásirem Arafátem (Kropp 2013: 70).

dobrou zprávou pro toto hnutí bylo následné zvolení Jásira Arafata prezidentem, který byl již v té době vůdcem OOP, což Fatahu zajistilo kontrolu nad celým Západním břehem Jordánu (Čejka 2013: 199).

Při pohledu na historický vývoj tohoto hnutí, si autor všímá velké proměny jeho politické orientace a priorit. Zatímco v počátcích se Fatah profiluje jako hnutí arabského odporu složené z palestinských povstalců, které ozbrojenými útoky vystupuje proti židovskému státu, zhruba v průběhu dalších tří desetiletí, zejména díky vlivu OOP, se členové hnutí začínají postupně umírňovat a přistupovat na mírové rozhovory s hlavními představiteli Izraele. O bližších souvislostech, spojených s politikou Fatahu, pojednává následující podkapitola.

### 3.3.1 Politika a cíle Fatahu

Hnutí Fatah vznikalo na pozadí četných sporů mezi arabskými státy a bojem palestinských uprchlíků proti židovským osadníkům. Dobová tíživá situace uprchlíků si vyžadovala vznik různých organizací, které by umožnili adekvátní zastoupení zájmů a politické formování jejich požadavků, a právě Fatah byl od počátku svého založení jedním z nich. Není proto divu, že hlavním východiskem činností tohoto hnutí mělo být dosažení osvobození Palestiny a určení palestinských uprchlíků jako příslušníků nového palestinského státu, přičemž se zakladatelé Fatahu v čele s Jásirem Arafatem vymezili vůči ideologické politice ostatních stran a aby se od těchto politických subjektů odlišili i názvem, nazvali sami sebe jako hnutí, jehož jediným cílem je osvobození a nikoliv politický či mocenský boj.<sup>71</sup>

Poté, co se Jásir Arafat rozhodl řídit povstaleckou činnost ze zahraničí<sup>72</sup>, konkrétně ze syrského Damašku, a stal se hlavním představitelem OOP, začal hrát palestinský obrozenecký proces v kontextu arabsko-izraelského boje stále důležitější roli (Krupp 2013: 70).

Netrvalo dlouho a v roce 1964 byla uvnitř OOP vypracována a následně přijata Palestinská národní charta<sup>73</sup>, která především s velkým přispěním Fatahu, který na konci

---

<sup>71</sup> Palestinian political parties and organisations viz <http://www.mideastweb.org/palestianparties.htm#Fatah> ze dne 16.3.2016

<sup>72</sup> Fatah byl považován za hlavní exilovou složku odboje Organizace pro osvobození Palestiny.

<sup>73</sup> Jak uvádí Krupp (2013: 70) v roce 1968 se Palestinská národní charta stala pomyslnou ústavou OOP a někdy je proto také nazývána jako chartou této organizace. Mezi hlavní programové body bylo zařazeno zničení státu Izrael a vytvoření sekulárního palestinského státu, ve kterém by mohli dostat veškerá práva i Židé, ovšem za podmínky, že jsou potomci svých předků, kteří žili v Palestině již od roku 1917.

70. let 20. století ve struktuře organizace jasně dominoval, s postupem času získala silně nacionální charakter. Svým obsahem Charta odmítala židovství jako národnost a prohlašovala jej pouze za víru, ovšem neodmítala křesťany či Židy palestinského původu, jejichž potomci obývali území Palestiny před sionistickou invazí. Ve svých dalších bodech Charta vyhlášovala ozbrojený boj jako jedinou možnost, jak osvobodit Palestinu od nadvlády židovského státu a definovala vůli palestinského lidu, který je pevně odhodlaný pokračovat v ozbrojené revoluci za účelem získání základních práv, svrchovanosti a vlastního sebeurčení (Čejka 2013: 104-105). OOP tímto poskytla Fatahu a dalším podobným osvobozenecským skupinám pevný rámec a strukturu, s jejichž pomocí mohli naplňovat svůj společný cíl, přestože k němu používali odlišné metody, a sama si tímto nad všemi aktivitami jednotlivých členských hnutí zajišťovala reálnou kontrolu (Souleimanov, Belfer 2010: 60).

Za hlavní motivaci, která vedla k vypracování bodů, které svým obsahem podněcují k násilí a ozbrojené revoluci, můžeme považovat souběh jednotlivých událostí z tehdejší dobové situace palestinských uprchlíků po vyhlášení židovského státu, dále rovněž vzrůstající napětí mezi židovským a arabským obyvatelstvem a v neposlední řadě islámské fundamentalistické výklady. Ozbrojenému boji proti nevěřícím jsou věnovány některé části v koránu, což přidávalo Fatahu určitou míru legitimacy v započetí a pokračování teroru. Jednotlivé zmínky o násilném boji můžeme nalézt například ve verších ze súry 2. (Kráva): „*A bojujte na stezce Boží proti těm, kdož bojují proti vám, avšak nečiňte bezpráví, neboť Bůh nemiluje ty, kdož se bezpráví dopouštějí. Zabíjejte je všude, kde je dostihnete, a vyžeňte je z míst, odkud vás oni vyhnali, vždyť svádění od víry je horší než zabití. Avšak nebojujte s nimi poblíže Mešity posvátné, dokud oni s vámi zde nezačnou bojovat. Jestliže však vás tam napadnou, zabte je – taková je odměna nevěřících!*“ (Korán 2:190, 191).

Naplno se agresivita a ozbrojený boj proti Izraelcům projevíly po porážce arabské armády v Šestidenní válce. Frustrace z výsledků války vedla Arafata nejprve k připojení hnutí Fatah pod strukturu OOP a s použitím bojovníků Fatahu, známých jako fedajín<sup>74</sup>, začal terorizovat civilní cíle na území židovského státu. S rostoucí publicitou jednotlivých útoků bojovníků Fatahu, rostla po celém arabském světě i obliba

---

<sup>74</sup> Bojovníci, kteří jsou odhodláni se obětovat za svou vlast a víru. Tento fedajín v arabské historii popisoval více výrazů; v dnešní době jsou za fedajíny označováni sekulární bojovníci Fatahu (White 2012: 290).

OOP a jejího vůdce Jásira Arafata, který si odvážným bojem se silný nepřítelem vysloužil v očích mnoha Palestinců statut hrdiny<sup>75</sup> a hnutí Fatah se v té době stalo hlavní složkou ozbrojeného odporu proti Izraeli (White 2012: 290). Autoři Souleimanov, Belfer dokonce uvádějí, že frustrace z izraelské okupace pásma Gazy a Západního Břehu Jordánu, navíc jako důsledek drtivé porážky Arabů z Šestidenní války, vedly OOP k přijetí teroristické strategie, jež spočívala v útočení na židovské cíle po celém světě, včetně útoků na civilní dopravu, zejména letadla, kterou vykonávaly především její radikální křídla Fatah a Lidová fronta pro osvobození Palestiny (Souleimanov, Belfer 2010: 60). Osvobození Palestiny, zničení Izraele a ozbrojený boj proti civilnímu obyvatelstvu, byly hlavními body oficiální politiky OOP, včetně Fatahu, až do roku 1988 (Krupp 2013: 70).

Na přelomu 80. a 90. let v období první intifády, která byla ještě silně ovlivněna náboženským tónem a palestinským nacionalismem, dochází ve strukturách OOP k posunu směrem k sekulárnější ideologii. Jásir Arafat prohlásil, že jeho organizace byla pouze mezinárodním hlasem Palestinců, veřejně se distancoval od terorismu a započal mírové rozhovory se Západem, které vyústily k podepsání mírové smlouvy z Osla v roce 1993. Od tohoto roku se politika všech hnutí a skupin sdružujících se pod OOP orientovala především na diplomatické řešení blízkovýchodní situace, ovšem na druhou stranu na základě těchto skutečností vznikla na palestinském území řada radikálních skupin, které se ohrazovaly vůči nové, podstatně umírněnější politické orientaci Palestiny (White 2012: 290). Jak uvádí Čejka (2013: 172), po první intifádě došlo k výraznému omezení ozbrojených akcí Fatahu a dalších skupin spadajících pod pragmatickou sekulární OOP, na druhou stranu zvýšil se počet radikálních islámských hnutí, které ve svých programech hlásaly výrazně odlišnou ideologii a charakter. Především se zaměřily na boj proti korupci, která sužovala Fatah a další nacionální skupiny, dále se zaměřily na sociální pomoc pro lidi nejvíce zasažených intifádou a silnějšími protiizraelskými útoky.<sup>76</sup> Petras (2009: 85) uvádí, že umírněnější

---

<sup>75</sup> Jak uvádí Mendel (2000: 163), velmi důležitou podporu vyjadřovali OOP i samotnému Arafatovi starostové jednotlivých palestinských měst, kteří sice oficiálně nemohli být členy odboje, ale v souvislosti s podařenými útoky a jasným programovým cílem Fatahu a dalších exilových složek OOP projevovali těmto organizacím mnohem větší neskrývané sympatie než náboženským fundamentalistickým skupinám.

<sup>76</sup> Takto nastavený program měl u Palestinců velký úspěch a radikální islámská hnutí, která dokázala nabídnout štědré sociální výhody a přitom demonstrovat dostatečné odhodlání v boji proti Izraeli, vzbuzovaly mezi obyvateli mnohem více důvěry, než zkorumpované umírněné organizace (Čejka 2013: 172).

struktury OOP uznávaly Stát Izrael a byly ochotny přistoupit na další mírová jednání, ovšem izraelské ozbrojené složky tato mírová vyjednávání narušovaly vražděním radikálních palestinských vůdců a politických aktivistů.

Proměna politické orientace a priorit v celé OOP, včetně patrného poklesu sebevražedných útoků ze strany Fatahu, dle názoru autora, do značné míry odpovídají teorii Tomáše Raděje, který se domnívá, že sebevražedné akce nepředstavují v islámském prostředí standard, ale jsou pouhým důsledkem aktuální vojensko-politické situace<sup>77</sup>, která za určitých okolností ovlivňuje i klasické duchovní výklady, jež by dle předpokladu byly v době míru zcela odlišné. Dle jeho tvrzení lze v době společenské i politické krize v islámském prostředí spatřovat zvýšenou tendenci k různým sebevražedným akcím, které v době klidu nejsou islámské společnosti vlastní (Raděj citován in Souleimanov, Belfer 2010: 195-196). Výše uvedené teorii odpovídá i fakt, že po podepsání mírové smlouvy v Oslu a faktickém vzniku Palestinského státu, se uklidnil dosavadní hlavní proud islámského odporu vůči státu Izrael, ztělesňovaný především Fatahem, a přivedl určitou část společnosti zpět k umírněnějším náboženským výkladům. V této souvislosti se autor zamýšlí nad patrným dualismem výkladů islámu<sup>78</sup>, které jsou zřejmé z historického vývoje programových priorit skupin sdružených uvnitř struktury OOP. Především se jedná o zvolení takové rétoriky, která odpovídá kontextu dobové situace, přičemž na „výběr“ je mezi fundamentalistickým a umírněným pojetím. Možnou uspokojivou odpověď na otázku, jak je možné, že oboje pojetí mohou být postupně v průběhu několika let hlavním přístupem stejné organizace, tak, jak je to patrné ze skupin působících uvnitř struktur OOP v minulosti, je teorie Warnera, který tvrdí, že islám není jen buď umírněný, nebo násilný, ale je násilný i mírumilovný zároveň. Islám je nutno brát jako celek a stejně je potřeba přistupovat i k jeho skutečné podstatě, jenž je tvořena verši podněcujícími k násilí, ale i k míru vybízejícími pasážemi, přičemž nelze jednu ani druhou část odstranit bez toho, aby se nenarušil celek, jelikož obě varianty výkladu jsou správné (Warner 2015: 86). Je nesporné, že od výše uvedených skutečností se v minulosti odvíjela i politika hnutí Fatah.

---

<sup>77</sup> V tomto případě je v souvislosti s vojensko-politickou situací pozornost soustředěna na ozbrojený odpor Palestinců proti izraelské okupaci pásma Gazy a západního břehu Jordánu.

<sup>78</sup> Autor má na mysli především porovnání zpočátku fundamentalistického a později umírněného přístupu sledovaného hnutí.



Po smrti Jásira Arafata v roce 2004 a následném zvolení Mahmúda Abbáse<sup>79</sup> prezidentem Palestiny (White 2012: 296) nastal v zemi velký politický obrat. Fatah, v důsledku zastaralého politického programu, neschopností reagovat na společenské požadavky obyvatel a zejména smrti Arafata, prohrál v roce 2006 parlamentní volby s radikálním Hamásem a vznikl nový blízkovýchodní konflikt mezi oběma politickými subjekty o hlavní moc ve státě.<sup>80</sup> Před Mahmúdem Abbásem a celým Fatahem tak stojí v současné době mnoho úkolů, mezi něž patří především vlastní konsolidace uvnitř hnutí a dále ve spolupráci s Hamásem v rámci vlády národní jednoty přijetí zásadních kompromisů na jedné straně mezi radikální palestinskou společností a Západem s Izraelem na straně druhé (Čejka 2013: 250-281). V této souvislosti je nutné zmínit tvrzení Petruse, který tvrdí, že izraelské pochyby vůči palestinské demokracii jsou natolik značné, že jsou navíc prostřednictvím sionistických lobbystů přenášeny do Spojených států a Evropské unie (Petras 2009: 84).

---

<sup>79</sup> Čelní představitel hnutí Fatah.

<sup>80</sup> Jak uvádí Čejka (2013: 281-282) spor mezi Hamásem a Fatahem o veřejné palestinské instituce, bezpečnostní složky a vládu v zemi, připomínal svou mírou brutality občanskou válku. Konflikt byl ukončen příměřím, dohodnutým v Mecece na počátku roku 2007, které obsahovalo dohodu o ustanovení vlády národní jednoty, která se skládala ze členů předtím znepřáteleného Hamásu i Fatahu.

## **4. Srovnání poznatků zkoumání vlivu náboženství na politiku Palestiny**

V této části autor srovnává výsledky zkoumání islámské fundamentalistické koncepce šíření víry uvnitř radikálních palestinských skupin a jejich celkový vliv na palestinskou politiku vůči Izraeli. Za účelem zodpovězení výzkumných otázek, uvedených v úvodu práce, si autor stanovil čtyři dimenze, v nichž budou postupně v dalších podkapitolách srovnávány poznatky zjištěné z předchozích kapitol. Jedná se o oblasti:

1. Rozdíl mezi umírněným a radikálním islámem.
2. Vliv džihádu na programové cíle radikálních palestinských hnutí.
3. Souvislost mezi hnutím a vládou.
4. Srovnání minulé a současné politiky Palestiny.

### **4.1 Rozdíl mezi umírněným a radikálním islámem**

V první řadě je nutno podotknout, že islám jako celek ve své podstatě ztělesňuje obě odlišná spektra a hlavní rozdíl mezi nimi bude vždy představovat ten či onen konkrétní výklad každého subjektu. Dle názoru autora, lze rozdíl mezi umírněným a radikálním islámem pozorovat ve třech základních rovinách.

Za prvé, v historickém vývoji, kdy v počátcích formování víry bylo islámské náboženství považováno za velmi umírněné a mezi hlavní poslání muslimských věřících patřilo úsilí o vlastní zdokonalování a šíření víry. Jakákoliv forma násilí nebo jeho pouhý náznak byly nepřípustné. Tento umírněný přístup je vlastní mekkánskému období, krátce po vzniku samotného islámu. Pro náboženské verše z tohoto období je typické zdůrazňování nenásilného boje, požadavek na udržení míru a spravedlnosti mezi lidmi a neustálé prohlubování a zbožnosti každého muslima. Naproti tomu následné medínské období se dá považovat za radikálnější, neboť v této etapě vznikaly verše, které svým obsahem vyzývají k násilnému boji za účelem obrany víry. Pravděpodobně se jednalo o reakci na sérii konfliktů Arabů s křesťany a Židy, poněvadž se v náboženských textech začali objevovat pasáže motivující islámské věřící k pronásledování vyznavačů jiných náboženství a v případě nepodřízení se islámu i jejich zabítí.

Za druhé, situace pro zvolení radikálního nebo umírněného přístupu se odlišuje v závislosti na náboženskou příslušnost cílového subjektu, proti kterému je konkrétní přístup aplikován. Je zajímavé, že v rámci islámské komunity funguje spousta sociálních mechanismů na vzájemnou podporu všech muslimů, ovšem toto neplatí směrem k ostatním náboženstvím. Dokonce je v rámci islámu rozlišován interní džihád, který, obecně řečeno, slouží k posilování víry uvnitř muslimské komunity a externí džihád vůči bezvěrcům, který v sobě již skrývá násilné prvky. Muslim by proti muslimovi nikdy neměl použít násilí, a pokud ano, tak pouze jako poslední možnost a navíc v rámci jeho „zklidnění“, aby neohrozil harmonické soužití ostatních muslimů. Z hlediska umírněného pojetí islámu, autor zařazuje jeho aplikaci především uvnitř islámské obce a v rámci vztahů mezi věřícími. Z hlediska rovin džihádu by umírněnému pojetí odpovídal džihád srdcem, jazykem a perem.

Naopak poslední rovina, a sice džihád mečem, je odlišná svým radikálnějším pojetím a jeho aplikací hlavně směrem k nemuslimům. Hlavním argumentem, kterým se radikální muslimové snaží legitimizovat své vražedné akce je v první řadě snaha bránit svou víru a přimět nevěřící, aby se podrobili islámu. Z analýzy je patrné, že počáteční myšlenky použití džihádu mečem za účelem obrany víry v případě napadení se zásluhou proměnlivého historického vývoje transformovaly na útočnou válku proti veškerým západním společenským principům.

Za třetí, difference mezi radikálním a umírněným přístupem je patrná v kontextu momentální vojensko-politické situace. Zatímco v období míru je zřejmá umírněnost duchovních výkladů i požadavků jednotlivých hnutí, v případě jakéhokoli konfliktu, či hospodářské a politické krize, dochází k eskalaci tendencí k radikalizaci společnosti. V tomto případě je nesporné, že se do popředí dostávají koránské verše podněcující k násilí, které dodávají dostatečnou legitimitu pro páchání ozbrojených činů.

Celkově na základě analýzy autor došel k závěru, že pro islám, jeho příslušné náboženské verše a texty je typický mnohoznačný výklad. Z tohoto důvodu označit toto náboženství buď za umírněné, či radikální nebo snažit se o jinou charakteristiku, v zásadě povede k rozšíření dalších možných interpretací.

## 4.2 Vliv džihádu na programové cíle radikálních palestinských hnutí

Znaky radikálního islámského fundamentalismu jsou zřejmé z velké většiny programových prohlášení jednotlivých palestinských skupin. Jedná se především o primitivní interpretace náboženských textů, které nejsou radikály vykládány jako celek, ale obsahují pouze výňatky z částí, které podněcují k boji a násilí. V tomto případě, kdy dochází ke spojení agresivní vůle jedince a přesvědčení o jedinečnosti vlastní víry s podporou mohutného islámského fundamentalismu, vznikají radikální programové cíle, které se vztahují pouze k rovině džihádu mečem.

Je nesporné, že potřeba džihádu za obranu víry proti nepřátelům islámu na palestinském území vzrostla v souvislosti s vytvořením židovského státu. Na základě pojetí koránských veršů Izrael představoval nemuslimského nepřítele, který násilně zabral islámské území a ohrožoval víru a věřící obyvatelstvo, čímž naplnil náboženské verše, které v takovýchto případech opravňují použít násilnou formu v rámci ozbrojeného odporu.

Autor dochází k názoru, že v této souvislosti se uvnitř palestinských hnutí objevují odkazy právě na výše uvedené verše, které následně ovlivnily jejich programovou rétoriku. Společným cílem téměř všech palestinských hnutí, na základě jejich programových prohlášení, tak bylo zničení státu Izrael, pronásledování jeho obyvatel a vytvoření tzv. islámského státu.

Skutečnost, že se mohutné radikální projevy uvnitř Palestiny začaly v takovéto míře projevat až po vzniku státu Izrael, podporuje tezi uvedenou v předchozí podkapitole, která hovoří o přímé souvislosti mezi vzestupem radikálních tendencí a momentální vojensko-politickou situací v zemi. Je zřejmé, že v kontextu vzniku židovského státu a vyhnání několika tisíc Palestinců ze svých domovů vznikl mimořádně obrovský hněv tamější společnosti, doprovázený sociálními nejistotami. Potřena džihádu mečem se tak objevila ve všech stávajících i nově vznikajících hnutích, jako reakce na tuto tíživou politickou situaci a vyžadovala silnou odezvu v souladu s právem šaría.

Autor hodnotí vliv výkladu džihádu na politiku a cíle radikálních palestinských hnutí jako mimořádně velký. V souvislosti s islámskými radikály je zapotřebí si všimnout skutečnosti, že právě náboženství je základním východiskem pro tvorbu programů, a to nejen skupin působících na palestinském území, ale i mimo něj. Koncept džihádu je

považován za ústřední pojem islámského náboženství a z tohoto důvodu představuje nedílnou součást rétoriky každého islámského hnutí.

## **4.2 Souvislost mezi hnutím a vládou**

V této podkapitole bude autor hodnotit, situaci, jak se projevuje politika Palestiny, když se k výkonu vlády dostane radikální hnutí. Především se jedná o sledovaná hnutí Hamás a Fatah v rámci striktury OOP. Autorovi půjde o zjištění, zdali ze strany těchto hnutí nedochází k nátlakům na palestinské politické špičky a v důsledku toho nejsou přijímány politické kompromisy.

Až do poloviny 60. let na palestinském území téměř neexistovala relevantní politická reprezentace, z tohoto důvodu autor zaměřuje svou pozornost až na nástup OOP a Fatahu. Od 2. poloviny 60. let participoval na výkonu vlády sice pouze Fatah, ovšem jednalo se o vnitřně velmi polarizovanou stranu, která obsahovala široké ideologické spektrum od ozbrojených vojenských křídel páchajících útoky na civilní obyvatelstvo, až po umírněné státotvorné osobnosti v čele s Jásirem Arafatem.

Na základě výsledků analýzy vývoje palestinské politiky za vlády hnutí Fatah je zřejmé, že převážila umírněná ideologie, především díky silné postavě Arafata, který ztělesňoval veškerou moc ve státě. Dle názoru autora radikální fundamentalistické skupiny se svou radikální rétorikou, v tehdejší situaci, politické směřování země přímo ovlivnit nedokázaly a zůstaly „pouze“ u provádění atentátu na území židovského státu.

Změna u moci nastává po Arafatově smrti, kdy se popředí dostává hnutí Hamás, které z hlediska dlouhodobého programu usiluje o zničení Izraele. Přitom uvnitř struktur Hamásu je, podobně jako u Fatahu, patrné rozdělení na vojenskou ozbrojenou složku, páchající sebevražedné útoky a civilní složku, která je ochotna přijmout zastavení bojů s Izraelem, ovšem ani zde nejsou patrné žádné tendence k jeho uznání. Po vítězství Hamásu ve volbách je pozoruhodné, že v souvislosti se zařazením jeho radikálních členů do politických procesů dochází k jejich umírnění, což může souviset se snahou přizpůsobit se oficiální zahraniční politice Palestiny, která se v současné době orientuje na diplomatické řešení palestinsko-izraelské otázky.

Autor se domnívá, že zásluhou západní politiky v čele s USA se daří udržovat konstantní orientaci zahraniční politiky Palestiny vůči státu Izrael na úrovni mírových

jednání, a to i v případě, kdy se k moci dostane radikální hnutí. Tato skutečnost dává palestinsko-izraelskému konfliktu reálnou naději, že oba státy mohou respektovat jeden druhého a v budoucnu působit vedle sebe bez větších diplomatických konfliktů.

### **4.3 Srovnání minulé a současné politiky Palestiny**

V souvislosti s ukončením britského mandátu v Palestině po druhé světové válce a rozdělením území na arabské a židovské, nemůže být až do 60. let spolehlivě charakterizována palestinská politika, jednoduše z důvodu absence relevantní politické reprezentace.

To se změnilo až s nástupem OOP a jejím uznáním za relevantního reprezentanta palestinských národních požadavků. Tato organizace v čele s Jásirem Arafatem ztělesňovala hlavní politický kurz, kterým bylo uznání palestinského státu za každou cenu a právo jeho budoucích obyvatel na vlastní sebeurčení. V počátcích byly zřejmé i snahy o represii vůči izraelským osadníkům, které měli omezit výstavbu židovských osad na arabských územích. Na počátku 90. let 20. století se Arafatovi podařilo vyjednat větší autonomii pro palestinská území, což zmírnilo politiku Palestiny až do takové míry, kdy byla ochotna vyjednávat s čelními izraelskými představiteli o budoucím vzájemném uznání obou entit. Druhá intifáda ovšem ukázala, že mezi Izraelem a Palestinou existuje především na té nevládní úrovni spoustu nevyřešených problémů, které přetrvávají i dodnes.

V poslední době pokračují jednání mezi čelními představiteli obou celků na diplomatické úrovni a především ze strany Palestiny se ve srovnání s dřívější politickou orientací jedná o jednoznačný posun směrem k demokratizaci. Zahraniční politika již není závislá na jedné charizmatické osobě, jak tomu bylo v případě Jásira Arafata, ale je kladen důraz na demokratičtější dělbu moci. Autor zastává názor, že demokratizace na arabských územích pod správou palestinské autonomie by paradoxně zásluhou konfliktu s Izraelem mohla probíhat efektivněji než například v jiných arabských státech.

Současná situace, bezmála deset let po prvních demokratických volbách v Palestině, ovšem žádný větší posun ve vztahu obou zemí nepřinesla. Izrael potvrdil zahájení výstavby dalších židovských osad na okupovaných územích, což v mnoha

Palestincích vyvolává stále velkou vlnu odporu. Z ulic je nadále patrné vzrůstající násilí, které se zvyšuje s počtem jednotlivých vražedných útoků navzájem mezi civilisty obou zemí. Evropská Unie, včetně USA se snaží ve spolupráci s prezidentem Palestiny Mahmudem Abbásem a čelními izraelskými představiteli operativně reagovat na většinu násilných tendencí, nicméně až dosud nedošlo k žádné výrazně zlomové dohodě, která by situaci v této oblasti na delší dobu výrazněji uklidnila, nebo dokonce se zasloužila o vytvoření idealistického společného státu Izraelců a Palestinců.

## Závěr

Cílem této bakalářské práce bylo analyzovat vliv islámského náboženství na izraelsko-palestinský konflikt od založení státu Izrael až po současnost. V rámci islámu zaměřil autor svou pozornost na džihád, který představuje ústřední pojem tohoto náboženství.

Největší část práce byla věnována analýze historického a současného pojetí džihádu. Z historického hlediska se autor zaměřil na dějinný vývoj, kde sledoval jeho proměny v interpretacích napříč muslimským společenským spektrem, poněvadž zde byla patrná jejich značná fragmentace, především při srovnání výkladů radikálních fundamentalistů a islámských právních vědců. V rámci komparace autor poté analyzoval současné pojetí džihádu a v kontextu izraelsko-palestinských bojů se zaměřil na jeho výklady uvnitř radikálních hnutí Fatah a Hamás a jejich hlavní programové cíle. Při komparaci obou hnutí bylo důležitým bodem paralelní sledování vývoje minulé i současné zahraniční politiky Palestiny vůči státu Izrael, kde byla snaha o určení míry participace fundamentálních palestinských hnutí na implementaci politiky sledovaného arabského území.

Zásadním záměrem tohoto výzkumu bylo odpovědět na výzkumné otázky položené v úvodu. Za tímto účelem si autor v poslední části této práce vymezil celkem čtyři oblasti, do kterých postupně sumarizoval výsledky předchozích analýz. Každému okruhu je věnována jedna podkapitola, přičemž všechny postupně komparují zjištěná fakta v rozmezí zkoumání rozdílu mezi umírněným a radikálním islámem, vlivu džihádu na programové cíle radikálních palestinských hnutí, souvislostí mezi hnutím a vládou a srovnání minulé a současné politiky Palestiny. Tyto oblasti umožnily autorovi výhodnější přehled nad zjištěnými poznatky a relevantní zodpovězení stanovených výzkumných otázek.

První otázkou bylo, jak se liší interpretace džihádu z pohledu jednotlivých fundamentalistů a jak z pohledu právních vědců. Na příkladu konceptu mučednické sebevraždy analýza odhalila značný rozdíl mezi oběma pojetími. Islámští právní vědci a klasikové, v tomto případě reprezentující umírněný pól, akt sebevraždy silně odsuzují, zatímco pro radikální fundamentalisty tento čin představuje dokonalou demonstraci odolnosti jejich víry. Autor poznamenává, že nejen v případě sebevražedné akce, ale i v mnoha dalších, se potvrzují široké interpretační možnosti džihádu, které k tomu



navíc mají dostatečnou podporu v náboženských verších. Ke srovnání jednotlivých možných výkladů autor využil koránské verše, aby si ověřil výše uvedenou tezi. Bylo dokázáno, že korán obsahuje široké spektrum veršů, jejichž obsah je v nezdáka případech odlišný, v některých dokonce až protikladný.

V odpovědi na první výzkumnou otázku autor uvádí, že zásadní interpretační odlišnost džihádu mezi fundamentalisty a islámskými klasiky je ve vůli jedinců na zaměření se nebo ignorování určitých náboženských dogmat. Radikální fundamentalisté se za účelem naplnění svých cílů zaměřují pouze na verše, které svým výkladem podněcují k násilí či ospravedlňují ozbrojené boje jako nábožensky legitimní, čímž se orientují pouze na jednu ze čtyř rovin džihádu, a sice džihád mečem, která má ozbrojenou podobu. Veškeré jejich radikální činy jsou poté domněle vykonávány v souladu s posláním Božím, což je ovšem mylné a zavádějící vyznění a z tohoto důvodu je na islámskou víru nadále nahlíženo jako na zlovolné náboženství. Na druhou stranu interpretace islámských učenců jsou mnohem více umírněné, jelikož na islám a veškeré související jeho náboženské texty nahlížejí více komplexně jako na celek a v rámci výkladu džihádu respektují všechny jeho čtyři základní roviny, kromě džihádu mečem, ještě také džihád srdcem, perem a jazykem. Výsledek této analýzy potvrzuje skutečnost, že cílem islámské víry není šíření násilí a strachu, ale naopak, pokud se na něj nahlíží jako na celek, dokáže být skutečným božím průvodcem.

Druhá výzkumná otázka je spjata s vlivem výkladu džihádu na palestinskou zahraniční politiku s Izraelem. Autor uvádí, že obě palestinská hnutí Hamás a Fatah vykazují známky radikálního islámu, jelikož se v jejich programových prohlášeních objevují snahy o zničení státu Izrael a zřízení tzv. islámského státu na jeho území. Vzhledem k závěru z první výzkumné otázky je nesporné, že radikálové z obou hnutí jsou ovlivněny fundamentalismem a zaměřují se na ozbrojenou formu džihádu mečem. Na první pohled by se mohlo zdát, že podobná interpretace uvnitř vládnoucích stran musí mít nutně přímo úměrný vliv na tvorbu zahraniční politiky dané autonomie, ovšem při paralelní analýze projevů palestinské politiky za doby vládnutí Fatahu v rámci OOP, případně poté Hamásu, nebyly v rámci oficiální politiky palestinské reprezentace zjištěny projevy, které by vykazovaly islámský fundamentalismus.

Autor zjistil, že vliv radikálního výkladu džihádu je patrný pouze v rámci ozbrojených složek obou sledovaných hnutí, které se svou rétorikou a prostřednictvím

četných vražedných útoků na území židovského státu, snaží ovlivnit obyvatelstvo, představující potencionální voliče, nicméně v rámci civilních struktur sledovaných hnutí a uvnitř nejvyšší politické reprezentace autonomie se i zásluhou diplomatických intervencí ze strany Západu dále neprojevuje.

## Seznam zdrojů

### *Prameny*

BBC News. [www.bbc.com](http://www.bbc.com)

Hamas Islamic Resistance. [hamas.ps/en/](http://hamas.ps/en/)

Just Islam: Islam Open To The World. [www.justislam.co.uk](http://www.justislam.co.uk)

The Middle East. [www.mideastweb.org](http://www.mideastweb.org)

### *Literatura*

Bar, Zohar Michael a Nisim Mišal. 2013. *Mosad: Nejslavnější operace izraelské tajné služby*. Praha: Knižní klub.

Bonner, Michael David. 2006. *Jihad in Islamic history: doctrines and practice*. Princeton: Princeton University Press.

Čejka, Marek. 2013. *Izrael a Palestina: minulost, současnost a směřování blízkovýchodního konfliktu*. 3. vyd. Brno: Barrister & Principal.

De Waal, Alexander. 2004. *Islamism and its enemies in the Horn of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.

El-Amin Naeem, Zarinah. 2009. *Jihad of the soul: singlehood and the search for love in Muslim America*. Kalamazoo: Niyah Publishing.

Firestone, Reuven. 1999. *Jihad: the origin of holy war in Islam*. New York: Oxford University Press.

- Hamarnehová, Iveta. 2012. *Geografie turismu: mimoevropská teritoria*. Praha: Grada.
- Hashmi, Sohail. 2012. *Just wars, holy wars and jihads: Christian, Jewish and Muslim encounters and exchanges*. New York: Oxford University Press.
- Hrbek, Ivan. 2012. *Korán*. Praha: Československý spisovatel.
- Jensen, Michael Irving. 2009. *The political ideology of Hamas: a grassroots perspective*. New York: Palgrave Macmillan.
- Katz, Samuel M. 2004. *Jihad: Islamic fundamentalist terrorism*. Minneapolis: Lerner Publications Co.
- Krupp, Michael. 2013. *Dějiny státu Izrael: od založení do dneška, 1948-2013*. Praha: Vyšehrad.
- Matthews, Ken. 2004. *The Gulf Conflict and International Relation*. London: Routledge.
- Mendel, Miloš. 2000. *Náboženství v boji o Palestinu: judaismus, islám a křesťanství jako ideologie etnického konfliktu*. Brno: Atlantis.
- Mendel, Miloš. 2010. *Džihád: islámské koncepce šíření víry*. 2. vyd. Brno: Atlantis.
- Michon, Jean-Louis. 2008. *Introduction to traditional Islam, illustrated: foundations, art and spirituality*. Bloomington: World Wisdom.
- Nálevka, Vladimír. 2000. *Světová politika ve 20. století*. 2. vyd. Praha: Aleš Skřivan ml.
- Petras, James. 2009. *Moc izraele ve Spojených státech*. Žďár nad Sázavou: Hedvika Nenadálová.

Potměšil, Jan. 2012. *Šaría: úvod do islámského práva*. Praha: Grada.

Raděj, Tomáš. 2010. *Irácké povstání v letech 2003-2009: strategie, taktika a ideologie islámských radikálních a nacionalistických uskupení*. Praha: Ústav mezinárodních vztahů.

Rosaler, Maxine. 2003. *Hamas: Palestinian terrorists*. New York: Rosen Pub. Group.

Senturk, Omer Farnk. 2007. *Charity in Islam: a comprehensive guide to Zakat*. Somerset: The Light.

Souleimanov, Emil a Belfer A Mitchell. 2010. *Terorismus: pokus o porozumění*. Praha: Sociologické nakladatelství.

Sowerwine, James E. 2010. *Caliph and Caliphate*. Oxford: Oxford University Press.

Springer, Devin R, Regens, James L a Edger, David N. 2009. *Islamic radicalism and global jihad*. Washington D.C.: Georgetown University Press.

Tureček, Břetislav. 2011. *Nesvatá válka o Svatou zemi: málo známá zákoutí nelítostného boje mezi Židy a Araby*. Praha: Knižní klub.

Warner, Bill. 2007. *The Submission of Women and Slaves*. b. m. CSPI Publishing.

Warner, Bill. 2014. *Právo Šaría pro nemuslimy*. Brno: Tribun EU.

Warner, Bill. 2015. *Hadísy: Mohamedova sunna*. Brno: Centrum pro studium politického islámu.

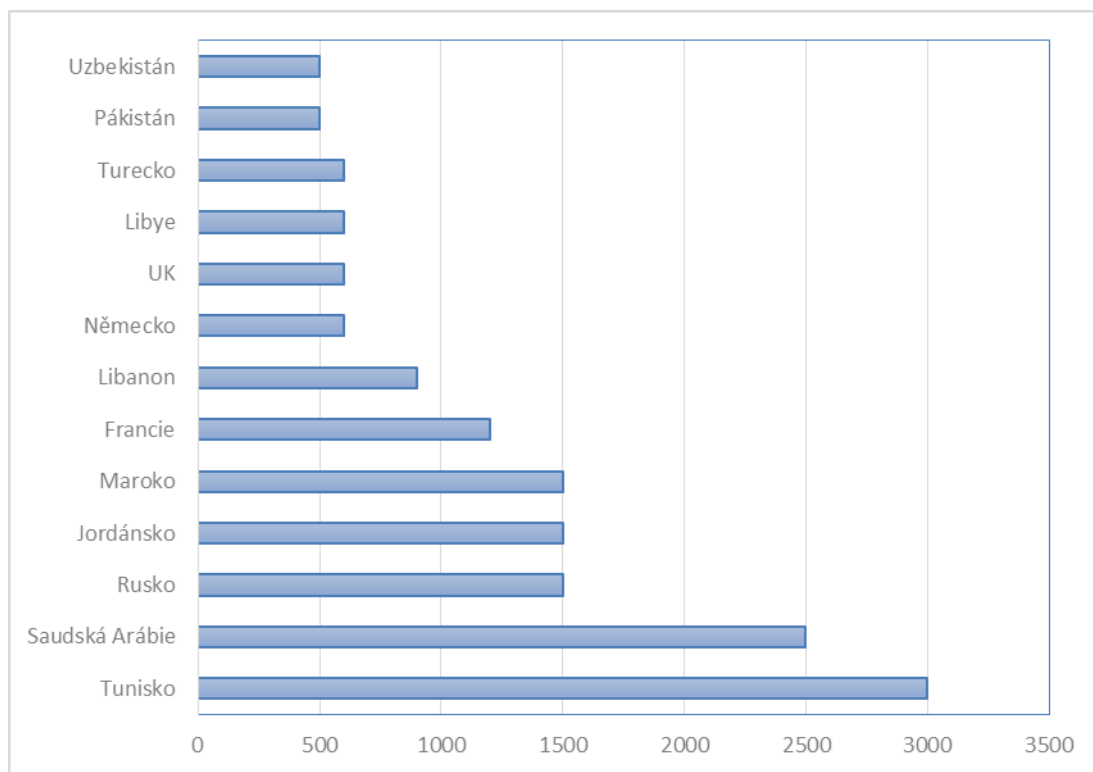
White, Jonathan Randall. 2012. *Terrorism and homeland security*. 7. vyd. Belmont: Wadsworth Cengage Learning.

Zanotti, Jim. 2011. *Hamas: Background and Issues for Congress*. b. m. Diane Publishing.

## Přílohy

### Tabulka č. 1

Počet zahraničních bojovníků, kteří k říjnu 2015 vstoupili do struktur islámského státu



Pozn. Země s počtem bojovníků menším než 500 nejsou v tabulce uváděny

Zdroj: [www.bbc.com](http://www.bbc.com)